



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.

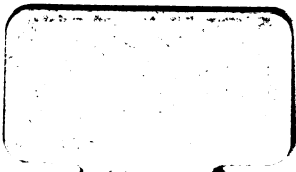
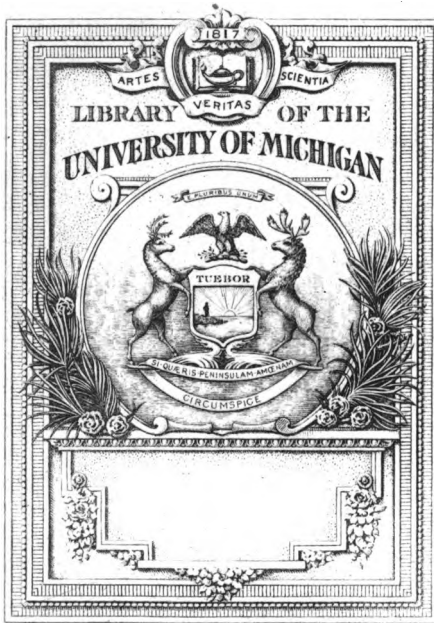
We also ask that you:

- + *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/>

galt



Zeitschrift
=
für
wissenschaftliche Theologie.

In Verbindung mit D. Carl Siegfried, D. Rudolf Seyerlen,
D. Friedr. Nippold, Mitgliedern der theologischen Facultät
zu Jena und anderen namhaften Gelehrten

herausgegeben

von

D. Adolf Hilgenfeld,

Geh. Kirchenrat und ordentl. Professor der Theologie in Jena.

Zweiundvierzigster Jahrgang (N. F. VII)



Leipzig.
O. R. R e i s l a n d.
1899.



G. Otto's Hof-Buchdruckerei in Darmstadt.

Bibliotheca studii & theologiae

Narras.

10-27-31

23861

Inhaltsverzeichnis.

Erstes Heft.

	Seite.
I. A. Hilgenfeld, Die korinthische Zwischenreise und der Viercapitelbrief des Paulus an die Korinthier . . .	1
II. F. Schiele, Die rabbinischen Parallelen zu 1 Kor. 15, 45—50	20
III. G. Linder, Gesetz der Stoffteilung im Johannesevangelium	32
IV. W. Schulz, Beiträge zu dem Texte der Vulgata aus spanischen Handschriften	36
V. G. Hoennicke, Der Hospitalorden in der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts	59
VI. F. Koldewey, Johannes Monheim und die Kölner Jesuiten	106
VII. A. Hilgenfeld, Das Apostel-Concil nach dem ursprünglichen Wortlaute von Apg. XIV, 28—XV, 34	138
VIII. A. Hilgenfeld, Noch ein Wort über den Menschensohn	149

Anzeigen.

G. Runze, Katechismus der Dogmatik. 1898. G. Frank.	152
G. A. Deissmann, Neue Bibelstudien. 1897. A. H.	155
E. Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes. I. 1899. A. H.	157
F. Cumont, Les actes de S. Dasius. 1897. A. H.	158
Bekanntmachung der Carl Schwarz-Stiftung	160

Zweites Heft.

IX. A. Klöpffer, Der Sohn des Menschen in den synoptischen Evangelien. Ein Beitrag zur Deutung dieser Selbstbezeichnung Jesu	161
X. P. Hartmann, Das Verhältnis des Galaterbriefs zum zweiten Korintherbrief	187

46

	Seite.
XI. E. Zeller, Zur Vorgeschichte des Christenthums. Essener und Orphiker	195
XII. F. Görres, König Rekared der Katholische (586—601)	270

Anzeigen.

Karl Marti, Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache. 1896. Heinrich Hilgenfeld	323
Hermann L. Strack, Grammatik des biblischen Aramäisch. 2. Aufl. 1897. Heinrich Hilgenfeld	324
R. L. Bensly, The fourth book of Maccabees. 1895. Hein- rich Hilgenfeld	425
Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit- alter Jesu Christi. 3. Aufl. Bd. II. III. 1898. A. H.	327
Joh. Wordsworth and H. J. White, Novum Testamentum secundum editionem S. Hieronymi. P. I. fasc. V. Epi- logus. 1898. E. v. Dobschütz	332
Karl Krumbacher, Studien zu Romanos. 1898. Johannes Dräseke	335

Drittes Heft.

XIII. A. Klöpffer, Das 21. Capitel des 4. Evangeliums .	337
XIV. A. Hilgenfeld, Nachwort zu: Acta apostolorum graece et latine	382
XV. G. Hoennicke, Der Hospitalorden im Königreich Jerusalem (1099—1187).	400
XVI. J. Dräsecke, Zum Hesyochastenstreit	427
XVII. F. Görres, Miscellen zur späteren spanisch-west- gothischen Kirchen- und Culturgeschichte	437
XVIII. A. Hilgenfeld, Noch einmal der Adler des Ezra- Propheten	450
XIX. E. von Dobschütz, Zum Lentulus-Briefe	457

Anzeigen.

C. Siegfried, Prediger und Hoheslied. 1898. B. Baentsch.	467
Acta apostolorum apocrypha ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet. Part. II. vol. I. 1898. A. H.	470
Filastrii epi. Brix. diversarum hereseon liber. ed. F. Marx. 1898. A. H.	474
K. Zeumer, I. Über zwei neuentdeckte westgothische Ge- setze. 1898. II. Geschichte der westgothischen Gesetz- gebung. I. 1898. F. Görres.	476

Viertes Heft.

	Seite.
XX. A. Hilgenfeld, <i>Marcosia novissima</i>	181
XXI. A. Amelungk, Untersuchung über Pseudo-Ignatius	508
XXII. H. Gunkel, Aus Wellhausen's neuesten apokalyptischen Forschungen	581
XXIII. J. Dräseke, Zum Philosophen Joseph	611
XXIV. E. Nestle, Zum Codex Purpureus Petropolitanus	621
XXV. A. Hilgenfeld, Das Johannes-Bild des Lykomedes	624

Anzeigen.

E. Nestle, Einführung in das Griechische Neue Testament. 2. Aufl. 1899. A. H.	628
W. Soltau, Eine Lücke der synoptischen Forschung. 1899. A. H.	629
W. Baldensperger, Der Prolog des 4. Evangeliums. 1898. A. H.	631
W. Dittmar, <i>Vetus Testamentum in Novo</i> . I. 1899.	633
A. Schönfelder, <i>De Victore Vitensi episcopo</i> . 1899. Franz Görres.	635
R. Seyerlen, Die gegenseitigen Beziehungen abendländischer und morgenländischer Wissenschaft. 1899. A. H.	639

I.

Die korinthische Zwischenreise und der Viercapitelbrief des Paulus an die Korinthier,

geprüft

von

A. Hilgenfeld.

Ein Jahr früher, als F. C. Baur in der bahnbrechenden Abhandlung über die Christus-Partei in Korinth (1831) einen scharfen und nachhaltigen judenchristlichen Gegensatz gegen Paulus nachwies, hatte Friedrich Bleek (Theol. Stud. u. Krit. 1830, S. 630 f.) die doppelte Hypothese vorgetragen, dass Paulus zwischen unsern beiden Korintherbriefen einen Brief an die Korinthier geschrieben habe, welcher nicht erhalten ist, und dass er zwischen seiner mindestens 1 $\frac{1}{2}$ jährigen Anwesenheit in Korinth, als er die Gemeinde daselbst begründete (Apg. XVIII, 11), und unsern beiden Korinthierbriefen noch einmal in Korinth gewesen sei, was die Apostelgeschichte nicht erzählt. Weder von solchem Zwischenbriefe noch von solcher Zwischenreise wollte Baur etwas wissen, als er 1845 die Abhandlung über die Christus-Partei in das grosse Werk über Paulus (S. 259—332) aufnahm. Meinerseits habe ich den verloren gegangenen Zwischenbrief ebenso entschieden anerkannt als die Zwischenreise verworfen. Den Zwischenbrief stellte ich in Zusammenhang mit der Krisis in Korinth,

mit dem Gipfel der antipaulinischen Bewegung, welche mir keine Zwischenreise zuzulassen schien. Adolf Haus-rath wollte (1870) den Zwischenbrief wiederfinden in dem von ihm benannten Viercapitelbriefe (2. Kor. X, 1—XIII, 10), welchen er vor 2. Kor. I—IX geschrieben sein liess. Ich konnte unsern 2. Korinthierbrief nicht zerreißen, sondern blieb bei einem nicht erhaltenen Zwischenbriefe des Paulus in dem Entscheidungskampfe zu Korinth stehen (Einleitung in d. N. T. 1875, S. 260 f.).

Georg Heinrici hat in seinen sehr gründlichen Bearbeitungen der Korinthierbriefe (seit 1880) nicht blos von Baur gelernt, den Ernst des judenchristlichen Antipaulinismus in Korinth zu würdigen, sondern auch noch ganz, wie der Tübinger Altmeister, den Zwischenbrief (vollends als Viercapitelbrief) und die Zwischenreise des Paulus nach Korinth abgelehnt. Dagegen hat Carl Holsten in seiner sehr scharfsinnigen Bearbeitung des ersten Korinthierbriefes (1880), welcher er eine gleiche Bearbeitung des zweiten nicht mehr folgen lassen konnte ¹⁾, die Zwischenreise vor unsern beiden Korinthierbriefen anerkannt. Meine Ansicht, dass die eigentliche Krisis der antipaulinischen Bewegung zu Korinth zwischen unsere beiden Korinthierbriefe fällt und durch einen nicht erhaltenen Paulus-Brief bezeichnet wird, fand ich aber völlig wieder bei Carl Weizsäcker²⁾, welcher nur auch die Zwischenreise, doch nicht mehr vor unserm 1. Korinthier-, sondern vor dem Zwischenbriefe anerkannte. So konnte ich in der Abhandlung: Paulus und Korinth (in dieser

¹⁾ Nur als einen gewissen Ersatz hat der ebenso bedeutende als edle Forscher hinterlassen: Das Evangelium des Paulus, Teil II nebst einem Anhang: „Die Gedankengänge der paulinischen Briefe“, herausgegeben und mit einem Abriss von Holsten's Leben eingeleitet von Paul Mehlhorn. Berlin 1898. Vgl. diese Zeitschrift 1898, IV.

²⁾ Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche, 1886, S. 264—329, 2. Aufl., 1892, S. 255—316.

Zeitschrift 1888, II, S. 159—206) meine Ansicht vordringen sehen, da ich nur noch die Zwischenreise zu bestreiten hatte.

Die Annahme einer Zwischenreise hat sich jedoch, und zwar nicht blos in der Zurückstellung hinter unsern ersten Korintherbrief, inzwischen behauptet. Die Entdeckung eines Viercapitelbriefes hat inzwischen sogar grosse Fortschritte gemacht. Paul Wilhelm Schmiedel veröffentlichte 1890 seinen höchst sorgfältigen Handcommentar zu den Korintherbriefen, welche schon 1892 eine zweite Auflage erfuhr. Da wird die Zwischenreise noch vor 1. Kor. behauptet, der Zwischenbrief in dem Viercapitelbriefe (2 Kor. X, 1—XIII, 10) gefunden¹⁾. Diesem Viercapitelbriefe hatte freilich Max Krenkel (Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Ap. Paulus 1890, S. 316 ff.) erst nach 2 Kor. 1—IX seine Stelle angewiesen, so dass es sich nur noch um die Frage zu handeln scheint, ob wir 2 Kor. I—IX als Brief ohne Schluss, 2. Kor. XII—XIII als Brief ohne Anfang anerkennen sollen. Die Zwischenreise lehnt Heinrici noch in seiner neuen Bearbeitung des ersten Briefes an die Korinther (1896) ab und wird sich wohl auch in der neuen Bearbeitung des zweiten Briefes nicht zu dem jetzt beliebten Viercapitelbriefe bekennen. Dass Theodor Zahn in seiner Einleitung in das Neue Testament (Bd. I, Leipz. 1897) auch von einem Zwischenbriefe nichts wissen will, liess sich voraussehen, aber die Zwischenreise vor beiden Korintherbriefen erkennt er an (S. 187 f.). Neuestens haben Krenkel und Schmiedel zwei tüchtige Fortbildner gefunden. Richard Drescher²⁾ setzt die Zwischenreise

¹⁾ So auch Carl Clemen, die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe 1894, S. 61 f.

²⁾ Der zweite Korintherbrief und die Vorgänge in Korinth seit Abfassung des ersten Korintherbriefes, Th. Stud. u. Krit. 1897. I, S. 43—111. Dass meine historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament nirgends nur genannt wird, ist gut „modern“. Hätte Drescher sich die Mühe genommen, dieses Werk zu lesen, so

gar erst nach dem Briefe ohne Schluss (2 Kor. I—IX) und lässt dann den Zwischenbrief ohne Anfang 2 Kor. X—XIII folgen. Karl König¹⁾ setzt die Zwischenreise erst nach unserm 1. Korinthierbriefe, dann den Zwischenbrief als Viercapitelbrief 2 Kor. X, 1—XIII, 10 vor 2 Kor. I—IX. Aber aus dem Viercapitelbriefe hat Heinr. Lisco²⁾ noch weiter ausgeschieden 2 Kor. XII, 11—19, was zu ersetzen sei durch 2 Kor. VI, 14—VII, 1. Ebenso hat Anton Halmel³⁾ aus 2 Kor. I—IX als einen eigenen Brief ausgeschieden 2 Kor. II, 14—VI, 10 u. s. w.

Man kann es jetzt wirklich eher begreifen, dass eine äusserste Kritik selbst die Korinthierbriefe, von welchen unsere ganze historische Kritik des Urchristentums ausgegangen ist, lieber dem Paulus abspricht als auf solche Weise zerschneidet⁴⁾. Was nötigt uns zu der Annahme einer Zwischenreise, vollends zu einer Abtrennung der vier letzten Capitel von dem zweiten Korinthierbriefe?

I. Die Zwischenreise des Paulus nach Korinth.

Die Apostelgeschichte erwähnt zwischen der Abreise des Paulus von Korinth (XVIII, 18) und seiner zweiten Ankunft in Hellas (XX, 2) keine Anwesenheit des Paulus

würde er vielleicht gefunden haben, dass manches, was er Anderen zuschreibt, mein Eigentum ist. Vielleicht erkennt er aus der gegenwärtigen Ausführung, dass auch meine Ansicht über die Korinthierbriefe des Paulus noch nicht der Lethe angehört.

¹⁾ Der Verkehr des Paulus mit der Gemeinde zu Korinth, Z. f. w. Th. 1897, IV, S. 481—554.

²⁾ Die Entstehung des 2. Korintherbriefes, Berlin 1896.

³⁾ Der Viercapitelbrief im 2. Korintherbrief des Ap. Paulus, 1894, Dazu J. Weiss in Th. Ltztg. 1894, 20.

⁴⁾ So mit aller Sorgfalt, welche freilich einer besseren Sache würdig ist, auch W. C. van Manen, Paulus III. De Briefen aan de Korinthiers. Leiden 1896. Die Behauptung, dass alle Paulusbriefe des Neuen Testaments unecht seien, hat wenigstens den Erfolg, die Behauptung der Echtheit aller Paulusbriefe, welche namentlich Zahn vertritt, zu fördern.

in Korinth. Sollten uns die am Ende dieser Zwischenzeit geschriebenen Briefe des Paulus an die Korinthier in dem Neuen Testament wirklich zu einer solchen Annahme nötigen?

1. Vor unserm ersten Korinthierbriefe behaupten eine Zwischenreise des Paulus nach Korinth noch Schmiedel und Zahn (§ 17, Anm. 12).

Paulus schreibt 1 Kor. II, 1 *καὶ γὰρ ἔλθωὶν πρὸς ὑμᾶς* (ohne *πρότερον*, wie Gal. IV, 13). II, 3 *καὶ ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς*. Das ist doch nur eine einzige Ankunft in Korinth. Einen Brief an die Korinthier, welchen wir nicht mehr haben, erwähnt Paulus allerdings 1 Kor. V, 9—11. Da hatte er vor dem Umgange mit lasterhaften (Brüdern) gewarnt und wird wohl auch seine Reise nach Korinth angekündigt haben. Denn er hatte das Bedürfnis, die Korinthier an seine Wege in Christo zu erinnern und deshalb bereits den Timotheus zu ihnen gesandt (1 Kor. IV, 17). Hätte er nun nicht auch seine eigene Ankunft angekündigt, so würde man kaum verstehen, weshalb er fortfährt IV, 18. 19: *ὡς μὴ ἐρχομένου δὲ μου πρὸς ὑμᾶς ἐρρησιώθησάν τινες ἐλεύσομαι δὲ ταχέως πρὸς ὑμᾶς, ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ*. Von einem vor Jahr und Tag gegebenen Reiseplan“ (wie K. König S. 501 sagt) ist nicht die Rede. Vielmehr war der Eindruck des uns nicht erhaltenen Briefes in Korinth noch frisch. Wenn nun gewisse Korinthier sagten: „Paulus kommt nicht“, so wird doch Paulus seine Ankunft in Aussicht gestellt haben, allerdings mit einem „so der Herr es will“, was er auch jetzt, da er seine baldige Ankunft ankündigt, nicht weglässt. Wie hätte aber das Gerede, dass Paulus nicht kommen werde, in Korinth nur aufkommen können, wenn Paulus schon eine Zwischenreise nach Korinth gemacht hätte! Bestimmter, aber schwerlich so, wie in dem verloren gegangenen Briefe, kündigt Paulus seine Ankunft an 1 Kor. XVI, 5—7: *ἐλεύσομαι δὲ πρὸς ὑμᾶς, ὅταν Μακεδονίαν διέλθω* (so geschehen nach Apg. XX, 1. 2).

Μακεδονίαν γὰρ διέρχομαι ἑπρὸς ὑμᾶς δὲ τυχὸν παραμεινῶ ἢ καὶ παραχρῆμασσω, ἵνα ὑμεῖς με προπέμψητε οὐ ἂν πορεύωμαι, ὅτι θέλω γὰρ ὑμᾶς ἄρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν. ἐλπίζω γὰρ χρόνον τινὰ ἐπιμεῖναι πρὸς ὑμᾶς. Dass Paulus mit diesen Worten gar nicht bezeugt, die Korinthier im Vorübergehen (also bei einer Zwischenreise) gesehen zu haben, muss Zahn zugeben, verweist aber für die Begründung seiner Ansicht auf unsern 2. Korinthierbrief. Meinerseits nehme ich hier mit Klöpffer bereits eine Abänderung der ursprünglichen Reise-Ankündigung, welche der verloren gegangene Brief enthielt, wahr. Nicht unmittelbar, sondern auf dem Umwege durch Makedonien will Paulus von Ephesus nach Korinth reisen. Diesen Umweg zu rechtfertigen (durch die Unmöglichkeit, zur Zeit länger in Korinth zu verweilen, durch die den Korinthiern zugedachte Auszeichnung des Geleites) musste Paulus Veranlassung haben. Was ist da anders zu denken, als dass er in die schon früher angekündigte Reise erst jetzt den Umweg durch Makedonien einschibt?

2. Setzt man die Zwischenreise mit C. Weizsäcker erst nach unserm ersten Korinthierbriefe, so schliesst sich zunächst K. König an, welcher sie zwischen 1 Kor. und seinen Viercapitelbrief (2 Kor. X—XIII) stellt. Sind die Gründe zwingend oder auch nur haltbar? Nach dem Vorgange M. Krenkel's (Beitr. S. 154—174) bestreitet sie auch Drescher (S. 68 f.) für 2 Kor. I—IX.

2 Kor. I, 15—17: *καὶ ταύτη τῇ πεποιθήσει ἐβουλόμην πρότερον πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν, ἵνα δευτέραν χάριν (χαρὰν var. l.) σχῆτε, ¹⁶καὶ δι' ὑμῶν διελθεῖν εἰς Μακεδονίαν καὶ πάλιν ἀπὸ Μακεδονίας ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς καὶ ἀφ' ὑμῶν προπεμφθῆναι εἰς τὴν Ἰουδαίαν ¹⁷τοῦτο οὖν βουλευόμενος μήτι ἄρα τῇ ἐλαφροῦ ἐχρησάμην; ἢ ἂ βουλευόμεαι κατὰ σάρκα βουλευόμεαι, ἵνα ἢ παρ' ἐμοὶ τὸ ναὶ καὶ καὶ τὸ οὐ οὐ; Was kann man hier anders finden als den üblen Eindruck, welchen die Abänderung des Reiseplans 1 Kor. XVI, 5—7 in Korinth gemacht hatte? Die Korinthier hatten erwartet, dass*

Paulus von Ephesus unmittelbar zu ihnen kommen würde, wenn er überhaupt käme (was gewisse Leute nach 1 Kor. IV, 18 bestritten). Nun hatte er geschrieben, dass er erst nach Durchreisung von Makedonien zu den Korinthern kommen werde. Kein Wunder, dass die Korinther von Leichtfertigkeit seines Ratschlagens redeten. So allein erklärt sich der Artikel vor *ἐλαφρία*, „der bewussten, dem Paulus vorgeworfenen Leichtfertigkeit“. Paulus schien den Korinthern fleischlich (mit äusserlicher Berechnung) zu ratschlagen, um über Ja und Nein zu verfügen, je nach Umständen den Makedoniern oder den Korinthern seine Ankunft anzukündigen. Es kann daher nur der ursprüngliche, 1 Kor. XVI, 5—7 abgeänderte Reiseplan sein, welchen Paulus hier so darstellt, dass er die Korinther auszeichnen wollte, nämlich durch das *πρότερον πρὸς αὐτοὺς ἐλθεῖν*, welches er 1 Kor. XVI, 5—7 aufgegeben hat, da er die Korinther nicht bloß im Vorübergehen sehen wollte. So habe er den Korinthern auch eine zweite Hulderweisung zugedacht, nämlich das Geleite nach Judäa. Hätte Paulus die Zwischenreise (das *πρότερον πρὸς τοὺς Κορινθίους ἐλθεῖν*) eben erst ausgeführt, so würde die ganze Ausführung sinnlos sein. K. König (S. 505 f.) hält sich daher an Schmiedel, welcher *πρότερον* zu dem vorhergehenden *ἐβουλόμην* zieht¹⁾, und gar nicht genau *δὲ ὑμῶν* übersetzt „bei euch“. Das *πρότερον* ist nicht gleich *πρῶτον* und hat eine offenbare Beziehung auf die Reise nach Makedonien, wie denn auch 2 Kor. IX, 2 f. eine gewisse Eifersucht zwischen den Makedoniern und den Korinthern bestätigt. Weit gefehlt, dass Paulus den 1 Kor. XVI, 7 „fest angekündigten Reiseplan“ hier abgeändert haben sollte, rechtfertigt er vielmehr seinen dort abgeänderten Reiseplan gegen den ihm in Korinth gemachten Vorwurf der Leichtfertigkeit, weil er vielmehr den Korinthern mehr, als aus-

¹⁾ So wird die Beziehung auf das gleich folgende *δευτέραν* verkannt.

föhrbar war, zagedacht habe. Die ursprönglich gewollte Reise von Ephesus unmittelbar nach Korinth wüde keineswegs, wie K. König sagt, „nur Pflicht und Schuldigkeit und keine Gnade mehr“ gewesen sein, was nicht blos der hier genannten *δεύτερα χάρις* geradezu widerspricht, sondern auch durch 1 Kor. IV, 18—21 ausgeschlossen wird. Dort wird ein lange aufgeschobener und „den Korinthiern geradezu schuldiger Besuch“ lediglich eingetragen. Den Aufgeblöhnten, welche den Korinthiern einreden wollten, Paulus komme doch nicht zu ihnen, sei also kaum zu beachten, hat der Apostel dort gedroht, bald zu kommen in Ungnaden mit der Rute. Aber den Korinthiern hat er die Möglichkeit noch gelassen, dass er in Liebe und Sanftmutsgeist komme, also in Gnaden.

Unbefangen ausgelegt zeugt gegen, nicht für die Zwischenreise auch 2 Kor. I, 23—II, 1: *ἐγὼ δὲ μάρτυρα τὸν θεὸν ἐπικαλοῦμαι ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχὴν, ὅτι φειδόμενος ὑμῶν οὐκέτι ἦλθον εἰς Κόρινθον. ²⁴οὐχ ὅτι κρινοῦμεν ὑμῶν τῆς πίστεως, ἀλλὰ συνοροῖ ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν τῇ γὰρ πίστει ἐστήκατε. II¹ ἔκρινα δὲ ἐμαυτῷ τοῦτο, τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς¹*). Da beteuert Paulus ja ausdrücklich, dass er (seit seiner Begründung der Gemeinde) nicht mehr nach Korinth gekommen ist²). Aus Schonung will er nicht zum zweitenmal nach Korinth gekommen sein. Nachdem er einem Missverständnis des Ausdrucks *φειδόμενος*, als mache er sich zum Herrn des Glaubens der Gemeinde, vorgebeugt hat, fährt Paulus freilich fort: „Ich beschloss vielmehr dies, nicht wiederum in Betrübniß zu kommen zu euch.“ Da scheint Paulus zu bezeugen, dass er doch einmal in Betrübniß zu den Korinthiern, der bereits gestifteten Gemeinde, gekommen war, also die Zwischen-

¹) So lese ich nach dem nicht genug geschätzten cod. D nebst EFG it. vulg. Psch., wogegen *πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν* BNACKL.

²) Drescher kann (S. 52. 73) erklären: „Ich aber rufe Gott zum Zeugen an wider meine Seele, dass ich euch schonend nicht mehr nach Korinth gekommen wäre“.

reise zu bestätigen. Ich habe darauf hingewiesen, dass Paulus doch schon zum erstenmal *ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ*, also *λυπηθεὶς*, nach Korinth gekommen war. Aber K. König (S. 509) meint mich zu „widerlegen“ durch die Bemerkung, dass 2 Kor. II, 1 ein *λυπεῖν τοὺς Κορινθίους* im Vordergrunde stehe, also mit *πάλιν* nicht zurückgewiesen werden könne auf Paulus, welcher zuerst *λυπούμενος* nach Korinth gekommen war. Soll ich mit Drescher (S. 74) antworten: Paulus habe sich etwas incorrect ausgedrückt, aber gemeint: „Ich fasste den Entschluss, bei meinem Wiederkommen nicht in Trauer zu euch zu kommen“? Ich antworte zuerst: Sollte Paulus seine Aussage, dass er aus Schonung nicht mehr nach Korinth kam, ein paar Zeilen darauf geradezu aufgehoben haben durch die Aussage, als ein Betrübender (Rügenger) sei er freilich doch zu der korinthischen Gemeinde gekommen, als ein Schonender sei er gar nicht, aber als ein Nichtschonender sei er wirklich (wieder) nach Korinth gekommen? Zweitens vergleiche ich Gal. V, 1 *μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε*. So schreibt Paulus den als Heiden geborenen Galatern, als sie im Begriffe waren, das Joch des jüdischen Gesetzes anzunehmen. Als geborenen Heiden hat er ihnen geschrieben IV, 8 *ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὔσι θεοῖς*, als zu jüdischer Gesetzlichkeit Übertretenden IV, 9 *οἷς (τοῖς στοιχείοις τοῦ κόσμου) πάλιν ἄνωθεν δουλεύσαι θέλετε*. Den Übertritt früherer Diener der heidnischen Götter zu dem Dienste des jüdischen Gesetzes fasst Paulus also auf als ein *πάλιν δουλεύειν*, als ein *πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθαι*. Und er sollte sein nicht blos Andere, sondern auch ihn selbst betrübendes Wiederkommen nach Korinth nicht als eine Wiederholung der ersten in Betrübtheit erfolgten Ankunft in Korinth aufgefasst haben können? Er sollte sich, wenn er in Korinth erst einmal gewesen war, ausgedrückt haben müssen: *τὸ μὴ ἐν λύπῃ πάλιν ἔλθειν πρὸς ὑμᾶς* (oder *πρὸς ὑμᾶς ἔλθειν*)? Fährt Paulus doch II, 3 fort, seinen die Korinthier thatsächlich betrübenden

Brief habe er geschrieben, ἵνα μὴ ἐλθῶν λύπην σχῶ ὑμῶν ὡς ἔδει με χαίρειν. Das ist τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, mag auch das erstemal an Betrübniß durch Krankheit, Furcht und Zittern, das zweitemal an Betrübniß durch betrübende Rüge gedacht sein. Die λύπη als solche ist stets eigenes Betrübttsein, niemals Betrübung Anderer.

3. Erst in dem vermeintlichen Viercapitelbriefe 2 Kor. X, 1—XIII, 10 stimmen Krenkel und Drescher mit Schmiedel und König, ja Zahn u. A. überein. Als der Schreiber dieser vier Capitel, welche Krenkel und Drescher auch deshalb später als 2 Kor. I—IX ansetzen, soll Paulus schon zweimal nach Korinth gekommen sein.

2 Kor. XII, 14 ἰδοὺ τρίτον τοῦτο ἐτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς καὶ οὐ καταναρκήσω. Einzig natürlich ist die Verbindung von τρίτον τοῦτο mit ἐτοίμως ἔχω. Angekündigt hatte Paulus seine Ankunft in Korinth schon zweimal vorher, zuerst in dem 1 Kor. V, 9 erwähnten Briefe, dann mit Abänderung 1 Kor. XVI, 5—7. Da nun in Korinth gewisse Leute ausgesprengt hatten, er komme gar nicht (1 Kor. IV, 18), und da man ihm in Korinth die Abänderung vorgeworfen hatte (2 Kor. I, 15 f.), war es nichts weniger als „zwecklos“, wie Zahn sagt, hervorzuheben, dass er „zum dritten (und letzten) Mal“ bereit sei zu kommen¹⁾. Mit welchem Rechte sich K. König (S. 509 f.) für die Verbindung des τρίτον τοῦτο mit ἐλθεῖν auf καὶ οὐ καταναρκήσω beruft, verstehe ich nicht. Kann es einen besseren Sinn geben als „zum dritten (und letzten) Mal bin ich bereit zu euch zu kommen und ich werde euch nicht anstarren“, also in Liebe und Sanftmutsgeist kommen (vgl. 1 Kor. IV, 21)?

Paulus fürchtet 2 Kor. XII, 21: μὴ πάλιν ἐλθόντος μου ταπεινώσει με ὁ θεὸς πρὸς ὑμᾶς, καὶ πενήθῃσω πολλοὺς

¹⁾ Hier bewährt sich auch die Zusammengehörigkeit von 2 Kor. I, 15 f. und XII, 14, welche bei der Viercapitel-Hypothese verkannt wird.

τῶν προημαρτηκότων καὶ μὴ ματανοησάντων κτλ. Jeder Unbefangene wird *πάλιν ἐλθόντος* verbinden (vgl. I, 16. II, 1), wie wir denn XIII, 2 lesen *ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν*. Da wird die bevorstehende Reise ausdrücklich als zweite (nicht dritte) bezeichnet. Dieselben Gelehrten, welche II, 1 auf die Verbindung *πάλιν ἐν λίπῃ* pochen, zerreißen hier den durch den Genit. absol. angezeigten Zusammenhang und behaupten ein nacktes *ἐλθόντος μου* vor dem folgenden Accusative *με*, um nur *πάλιν* mit *ταπεινώσει* zu verbinden, was Paulus doch eben durch den Genit. absol. im Unterschiede von dem folgenden Accusative ausgeschlossen hat. „Nur zu *ἐλθ.* gezogen“, sagt Schmiedel (S. 300), wäre *πάλιν* nicht nur laut XII, 20 [wo es vor *ἐλθῶν* fehlt] unnötig; auch I, 15. II, 3. VIII, 17. 1 Kor. IV, 18 f. XI, 34. XVI, 2 f. 5. 10—12. Röm. IX, 9. 1 Thess. II, 18. III, 6. Phil. I, 27. II, 24, also ganz regelmässig [nur wo es sich von selbst versteht] lässt es Paulus weg.“ Aber blos für etwas Neues „ohne Rücksicht auf die Gesamtzahl“, so dass es nur „wieder“ hiesse, braucht Paulus *πάλιν* nirgends, am wenigsten hier, wo er eben (XII, 14) *τρίτον τοῦτο* gezählt hat und weiter zählt (XIII, 1, auch 2 *τὸ δεύτερον*). Er schreibt eben nicht: *μὴ ἐλθόντα με πάλιν ταπεινώσει ὁ θεὸς πρὸς ὑμᾶς*, wie Krenkel, Schmiedel, Drescher, K. König, auch Zahn u. A. erklären.

XIII, 1. 2: *τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα* (Deut. XIX, 15). *ἡ προειρηκυ καὶ προλέγω ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἂπὼν νῦν τοῖς προημαρτηκόσιν καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, ὅτι ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν οὐ φείσομαι*. Dass Paulus jetzt zum drittenmal „kommt“, kann gar nichts anders bedeuten, als dass er zum drittenmal „bereit ist zu kommen“ (XII, 14), wie schon die beigegefügte Schriftstelle beweist, dass es sich hier um Feststellung oder endliche Ausführung der Ankunft handelt¹⁾. Nachdem Paulus also seine Ankunft

¹⁾ Das *ἔρχομαι* ist genau so gemeint, wie 1 Kor. XVI, 5 nach *ὅταν Μακεδονίαν διέλθω* das noch bevorstehende *Μακεδονίαν γὰρ διέρχομαι*.

biblisch festgestellt hat, fährt er fort: „Ich habe vorhergesagt und sage vorher, wie anwesend zum zweitenmal, obwohl abwesend zur Zeit, denjenigen, welche vorher gesündigt haben und den übrigen allen, dass ich, gekommen zum zweitenmal, nicht schonen werde“. Vergleicht man XIII, 10 (*διὰ τοῦτο ταῦτα ἀπὼν γράφω, ἵνα παρὼν μὴ ἀποτόμως χορήσωμαι*), so sollte man nicht im Zweifel darüber sein, dass Paulus zu seiner früheren Vorhersagung¹⁾ eine gegenwärtige hinzufügt, wie wenn er (schon) zum zweitenmal anwesend wäre, obwohl er jetzt (noch) abwesend ist, dass er nach seiner zweiten Ankunft nicht schonen werde. Unbegreiflich ist mir Schmiedel's Einwendung, dass so τὸ δεύτερον und νῦν sich nicht gegenüberstehen. Die ausdrückliche Erklärung des Paulus, dass seine bevorstehende Abwesenheit in Korinth die zweite sein, seine in sicherer Aussicht stehende Ankunft ebenso zum anderen (wiederum) erfolgen wird, schafft Schmiedel nicht weg durch seine Erklärung: „Ich habe vorhergesagt (mündlich in der Zwischenreise) und sage vorher, wie bei meiner zweiten Anwesenheit (wieder in der Zwischenreise), so auch bei meiner jetzigen Abwesenheit, dass ich, wenn ich wieder komme (*εἰς τὸ πάλιν* dem Sinne nach gleich τὸ τρίτον) nicht schonen werde.“ Da soll *ὡς παρὼν τὸ δεύτερον* deshalb nicht unmittelbar auf *προείρηκα* folgen (wie man doch erwarten müsste), damit diesem *προλέγω* rhetorisch wirksam nahe stehe. Da soll *παρὼν* als Part. Impf. zu *προείρηκα*, das daneben stehende *παρὼν* als Part. Praes. zu *προλέγω* gehören. Da soll *εἰς τὸ πάλιν* zeitlich hinausführen über das vorhergehende τὸ δεύτερον²⁾. Durch diese Erklärung,

¹⁾ Warum nicht in dem in vieler Herzensangst unter vielen Thränen geschriebenen, die Korinthier betrübenden Briefe (2 Kor. II, 4. VII, 8), wenn derselbe eben nicht als der vermeintliche Viercapitelbrief erhalten ist? Auf den Thränenbrief wird auch zurückweisen 2 Kor. VII, 3 *προείρηκα γὰρ ὅτι ἐν τοῖς καρδίαις ἡμῶν ἔσται εἰς τὸ συναποθανεῖν καὶ συνζῆν*. Das ist VI, 11 f. keineswegs zu lesen.

²⁾ Schmiedel erklärt, wie wenn dastände: *προείρηκα* (ohne *ὡς*) *παρὼν τὸ δεύτερον καὶ προλέγω ἀπὼν νῦν τοῖς προημαρτηκόσιν καὶ τοῖς λοιποῖς*

welche Zahn thatsächlich annimmt, wird auch K. König (S. 510) nicht so befriedigt, dass er nicht noch eine andere zur Wahl stellte, welche das Missverhältnis des Part. Impf. und Praes. noch steigert: „als einer, der zum zweitenmal anwesend war und jetzt abwesend ist.“

Was für eine Zwischenreise durch solche Windungen herauskommt, lehrt K. König's „Abschluss“ (S. 552). Durch die ungünstigen Nachrichten des Timotheus habe sich Paulus genötigt gesehen, seine auf Pfingsten angesetzte Abreise von Ephesus bis zur Rückkehr des Titus aufzuschieben. „Nun beschliesst Paulus, den Plan 1 Kor. XVI ganz fallen zu lassen, und reist auf dem Seeweg zur Einsetzung seiner persönlichen Autorität etwa Ende Juni nach Korinth. Dort war der Judaismus durch inzwischen mit Empfehlungsschreiben von Jerusalem eingetroffene Parteigenossen zur grössten Macht gelangt. Paulus wird in seinem Auftreten wider sie durch eine physisch-psychische ἀσθένεια (σκόλοψ τῆ σαρκί) lahmgelegt, die Gegner triumphiren, und Paulus fährt unverrichteter Sache nach Ephesus zurück“.

Solchen Ausgang einer Zwischenreise des Paulus nach Korinth kann auch Drescher (S. 85) nicht glaublich finden. Für dieselbe findet er einen Platz erst in dem dreimonatlichen Aufenthalte des Paulus in Hellas (Apg. XX, 2—4), d. h. nicht bloß in Korinth (S. 102). Paulus sei, wie er 2 Kor. IX, 4 angekündigt hatte, in Begleitung von Makedoniern nach Korinth gekommen. Das wäre also, wie ich stets behauptet habe, seine zweite Ankunft in Korinth.

πάντων, ὅτι ἂν ἔλθω εἰς τὸ τρίτον οὐ φείσομαι.. Auch so kann man es schwerlich glauben, dass Paulus bei seiner zweiten Anwesenheit in Korinth den Sündern und allen Übrigen zugerufen hätte: „Wartet nur, bis ich wiederkomme. Dann könnt ihr etwas erleben!“ So wie die Worte lauten, kann man wirklich nur denken an ein Vorhergesagthaben in dem verlorenen Briefe (vgl. 2 Kor. II, 4. VII, 8), welches Paulus in dem gegenwärtigen Briefe wiederholt, quasi praesens iterum quamvis absens nunc.

Die drei Monate lässt ihn aber Drescher nicht, wie Unserer meint, in Korinth, wo er den grossen Brief an die Römer schreibt, überwintern, um dann durch Makedonien und längst der Küste Asiens u. s. w. nach Jerusalem zu reisen. So lange Paulus in Korinth selbst weilte, schein es ihm gelungen zu sein, die dortige Opposition wenigstens äusserlich niederzuhalten. Aber er habe auch die übrigen Gemeinden in Achaja besucht. „Unterdessen erhoben sich hinter seinem Rücken die Gegner“, fallen über den Apostel her und erheben in seiner Abwesenheit die schwersten Anklagen gegen ihn; die Gemeinde wird wankend. Paulus war gar nicht weit entfernt und hätte kommen können. „Aber er wollte durch erregte mündliche Verhandlungen den Streit nicht noch verbittern“ (S. 104). Jemand sagte ja in Korinth: „Die Briefe sind gewichtig und kräftig, die leibliche Anwesenheit aber schwach, und die Rede verächtlich“ (2 Kor. X, 8, vgl. XI, 5). Um nun den Schein zu vermeiden, als sehüchtere er die Korinthier durch die Briefe ein (2 Kor. X, 9), kam er nicht selbst, sondern — schrieb aus der Provinz Achaja an die Gemeinde der Hauptstadt, an welche er nach Drescher schon vier Briefe gerichtet hatte ¹⁾, den fünften Brief 2 Kor. X—XIII. Kündigte Paulus nicht 2 Kor. XII. 14. XIII, 1. 2 zu bestimmt seine Ankunft in Korinth an, so möchte man vorschlagen, ihn gar nicht wieder dahin kommen, also doch nur zweimal dort gewesen sein und von irgend einem Orte der Provinz Achaja aus die grosse Reise nach Jerusalem unternommen haben zu lassen. Ernstlich darf man wohl vorschlagen, der ganzen Zwischenreise des Paulus die wohlverdiente Ruhestätte zu gönnen.

II. Der Viercapitelbrief.

Die Ansicht von 2 Kor. X, I—XIII, 10 als einem eigenen Viercapitelbriefe (freilich ohne Anfang) beruht

¹⁾ Es sind: 1) Der 1 Kor. V, 9 erwähnte Brief, 2) 1 Kor., 3) der 2 Kor. II, 4. VII, 8 erwähnte Thränenbrief, 4) 2 Kor. I—IX.

bei Hausrath, Schmiedel, K. König u. A. auf der Meinung, hier sei der thränenvolle und betrübende Brief, welchen Paulus 2 Kor. II, 4. VII, 8 erwähnt, also der Zwischenbrief noch erhalten, geschrieben noch vor 2 Kor. I—IX. Hält man aber mit Krenkel und Drescher den Zwischenbrief für verloren¹⁾, so hat man keinen Grund, 2 Kor. X—XIII zeitlich vor 2 Kor. I—IX zu setzen, hat freilich um so mehr die Abtrennung der vier letzten Capitel von den neun vorhergehenden zu rechtfertigen.

Wozu solche Abtrennung der vier letzten Capitel, da sie sich selbst von vorn herein als einen Anhang darstellen? 2 Kor. I—IX hat Paulus nicht in seinem Namen allein, sondern mit Timotheus geschrieben. Da ist es doch nicht bedeutungslos, dass er X, 1 den Timotheus bei Seite lässt und eine rein persönliche Ausführung beginnt. In dem an die von ihrer Verführung sich in der Mehrheit abwendende Gemeinde gerichteten Schreiben des Paulus (und Timotheus) war die persönliche Betrübung und Beleidigung des Paulus wohl auch schon berührt worden (II, 4. VII, 8. 12). Dieselbe war aber so schwer, dass der überhaupt fleischlichen Wandels beschuldigte Paulus sehr wohl nach Beendigung des Geschäftlichen über die Sammlung für die Urgemeinde (C. VIII. IX) anhangsweise für sich selbst das Wort ergreifen durfte, welches um so schneidiger ausfallen musste, da er sich hier mehr gegen die Verführer als gegen die Verführten wandte. So erklärt sich die schärfere Tonart, welche keineswegs berechtigt, diesen vier Capiteln einen eigenen (aber verlorenen) brieflichen Anhang zuzuschreiben und den brief-

¹⁾ Man kann es Krenkel nicht verdenken, dass er die im Zorn geschriebenen Kapitel 2 Kor. X, 1—XIII, 10 nicht als den unter Thränen geschriebenen Zwischenbrief 2 Kor. II, 4 anerkennen kann. So ganz verloren scheint der Thränenbrief aber doch nicht zu sein, dass Paulus nicht 2 Kor. VII, 3. XII, 21 (*προσειρηκα*) auf seinen Inhalt zurückwies s. o. S. 12, Anm. 1.

lichen Schluss XIII, 11—13 entweder auf diese vier Capitel oder auf die vorhergehenden neun Capitel zu beziehen, wie wenn von dem Viercapitelbriefe auch der Schluss verloren gegangen wäre.

Von den Gründen, welche Drescher (S. 58 f.) für die Ablösung der vier letzten Capitel von den vorhergehenden vorträgt, meine ich den ersten, dass Timotheus bei Seite gestellt wird, und ein schärferer Ton eintritt, schon beantwortet zu haben. Drescher findet, 2) der knappe Schluss XIII, 11—13 entspreche nicht der sonstigen Art des Paulus und wäre unerklärlich nach den Ereignissen, die man als vorangegangen annehmen müsste, wenn der 2. Korintherbrief einheitlich wäre. Allein nach einem so ernsten Anfange wäre ein umständlicher Briefschluss ganz unangemessen gewesen. Drescher fährt fort: „3) der Zweck, den Paulus XIII, 10 als Grund seines Schreibens angibt, ist ein ganz anderer als der, der die Abfassung von Cap. I—IX veranlasst hat. Wir sahen, Paulus hat diese Capitel geschrieben, weil er nach den vorausgegangenen Ereignissen ein Bedürfnis hatte, sich der Gemeinde gegenüber auszusprechen, und weil er Stimmung für die Collecte machen wollte. Anders XIII, 10: Deshalb schreibe ich dies abwesend, damit ich anwesend nicht hart verfahren muss nach der Macht, die mir der Herr gegeben, freilich zum Erbauen und nicht zum Niederreißen“. Beides schliesst sich um so weniger aus, da Paulus (mit Timotheus) die Korinther schon V, 20 f. VII, 3 f. dringend zu völliger Aussöhnung, welche bei seiner Ankunft alles harte Verfahren ausschliesst, aufgefordert hat. Damit ist zum Teil auch schon geantwortet auf die Behauptung, dass 4) 2 Kor. I—IX ein ganz anderes Verhältnis zwischen Paulus und der Gemeinde voraussetze als 2 Kor. X—XIII. Dort lebe Paulus in Folge der Nachrichten des Titus in grosser Freude und blicke voll Zuversicht in die Zukunft. Diese Behauptung muss Drescher selbst einschränken. Dort blicke Paulus auch auf trübe Zeiten

zurück (I, 8 f. II, 3 f. VII, 5 f.), zwischen ihm und der Gemeinde sei noch nicht alles in Ordnung gewesen. Wirklich hatte nur die Mehrheit der Gemeinde über den, welcher den Paulus betrübt und beleidigt hatte, Strafe verfügt (II, 5. 6). Wohl redet Paulus VI, 13, wie zu Kindern. Aber das thut er ja auch XII, 14. Warum soll er als persönlich Beleidigter nicht C. X—XIII gegen die Verführer, welche immer noch eine Minderheit in der Gemeinde für sich hatten, eine schärfere Tonart anwenden? Auch die Vergleichung von VII, 14 mit XII, 20 bestätigt nur den Unterschied, dass Paulus dort die sich aussöhnende Mehrheit, hier eine noch widerstrebende Minderheit der Gemeinde vor Augen hat. Nur wenn man diesen Unterschied unbeachtet lässt, kann man meinen, dass ein solcher Anhang den Brief selbst so gut wie aufgehoben haben würde. „5) 2 Kor. XII, 16 f. verwarft Paulus den Titus und einen Bruder, die in Korinth gewesen waren, gegen den Vorwurf der Übervorteilung, der in der Gemeinde erhoben worden war. Ist es denkbar, dass er unter dem Eindruck eines derartigen Verdachts den Titus unter Begleitung zweier Brüder noch einmal nach Korinth geschickt hätte, und zwar wäre eine Collekte zu sammeln (Cap. VIII und IX)“? Warum nicht? Paulus verwarft ja nicht sowohl den Titus, als vielmehr sich selbst gegen den Vorwurf der Übervorteilung, konnte also nicht mehr thun, als dass er den Titus nebst einem makedonischen Abgesandten behufs der Geldsammlung nach Korinth schickte, wie er VIII, 20 ausdrücklich bemerkt, damit niemand ihn (nicht den Titus) tadle bei dieser Fülle der Geldsammlung. 6) 2 Kor. XII, 16 f. sagt Paulus keineswegs, „dass er den Titus und einen Bruder gelegentlich einmal nach Korinth geschickt habe, und dass Beide sich während ihres dortigen Aufenthalts nicht bereichert hätten.“ Er schreibt XII, 16—18: *Ἔστω δέ, ἐγὼ οὐ κατεβάρησα ὑμᾶς, ἀλλὰ ὑπάρχων πανούργος δόλω ὑμᾶς ἔλαβον.* ¹⁷ *μη̄ τινα ἰὼν ἀπέσταλκα πρὸς ὑμᾶς, διὰ τοῦ ἐπλεονέκτησα ὑμᾶς;* ¹⁸ *παρεκάλεσα Τίτον καὶ*

συναπέστειλα τὸν ἀδελφόν (vgl. VIII, 6. 16—22). μήτι ἐπλεονέκτησεν ὑμᾶς Τίτος; οὐ τῷ αὐτῷ πνεύματι περιεπατήσαμεν; οὐ τοῖς αὐτοῖς ἔχουσιν; Da fragt doch der schurkischer List beschuldigte Paulus, ob er denn jemals durch seine Gesandten die Korinthier übervorteilt habe. Seine jetzigen Gesandten seien durchaus zuverlässig, Titus so bewährt, dass er den Paulus, welcher ihn jetzt sendet, gegen jenen Vorwurf rechtfertige. Daher die Frage, ob denn Titus die Korinthier früher übervorteilt habe, und die Berufung des Paulus auf seinen mit Titus ganz übereinstimmenden Wandel. Der Dritte, welchen Paulus mitsandte (VIII, 22), brauchte hier nicht mehr erwähnt zu werden, zumal da er nicht auch Abgesandter der makedonischen Gemeinde war. Sein Lob war auch noch nicht durch alle Gemeinden gegangen, sondern Paulus allein hatte ihn bewährt erfunden. Zwischen VIII, 16 f. und XII, 16 f. findet Drescher nun wohl die Abweichung, dass Titus mit Begleitern dort erst im Begriff sei nach Korinth zu gehen, hier dagegen bereits in Korinth gewesen sei oder noch verweile (vgl. auch S. 85 f.). Allein mit Rücksicht auf eine frühere Sendung des Titus nach Korinth (II, 13. VII, 6 f.), welche doch auch die Geldsendung betraf (VIII, 6), konnte Paulus sehr wohl XII, 18^b fragen: „Titus (welcher die Geldsammlung in Korinth schon früher begonnen hatte, jetzt vollenden sollte) hat euch doch nicht übervorteilt? Hier hat G. Heinerici ganz richtig erklärt. Nur wer Kartenhäuser liebt, kann auf diese Stelle den Viercapitelbrief erbauen. 7) Dass es nicht richtig ist, 2 Kor. I—IX setze noch eine einzige, 2 Kor. X—XIII schon zwei Anwesenheiten des Paulus in Korinth voraus, haben wir schon gesehen.

Ist also kein triftiger Grund, von dem 2. Korinthierbriefe die vier letzten Capitel als einen eigenen Brief abzutrennen, so fällt die Behauptung, 2 Kor. X—XIII sei früher als I—IX geschrieben, von selbst dahin. Drescher bestreitet sie (S. 75 f.) mit Recht, widerlegt sich aber

(S. 77) selbst durch die Behauptung, „dass der Hintergrund beider Briefe [2 Kor. I—IX und X—XIII] in weitem Umfang identisch ist“. Den thränenvollen Brief 2 Kor. II, 4 in den zornerfüllten Capiteln X—XIII wiederzufinden ist unmöglich. Müssen wir also den Viercapitelbrief als dritten oder gar fünften Brief des Paulus an die Korinthier ablehnen ¹⁾, so dürfen wir doch nicht verkennen, dass seine Verfechter in Hausrath-Schmiedel'scher wie in Krenkel'scher Richtung auf manches aufmerksam gemacht und so das Verständnis des schwierigen 2. Korintherbriefes auf ihre Weise gefördert haben. Meines Erachtens hätte man freilich über den von Bleek entdeckten Zwischenbrief in keiner Weise hinausgehen sollen. Habe ich diesen Zwischenbrief angenommen, so meine ich doch mit gutem Grunde den Viercapitelbrief, dessen Verfechter sich jetzt ohnehin gründlich entzweit haben, von Anfang an abgelehnt zu haben.

¹⁾ Auf 5 Paulus-Briefe an die Korinthier bringt es auch der mindestens durch vollständige Litteratur stets nützende Carl Clemen (Einheitlichkeit der paulin. Briefe S. 66 f.), nämlich 1) den 1 Kor. V, 10 erwähnten Brief, von welchem wahrscheinlich noch etwa 10 einzelne Bruchstücke verschiedenen Umfangs erhalten seien; 2) unsern 1 Korintherbrief nach einigen Ausscheidungen, also I, 1—III, 9. IV, 1—VII, 16. VII, 25—VIII, 13. X, 31—XIV, 33^a. XIV, 37—40. XVI, 1—34; 3) 2 Kor. IX; 4) 2 Kor. X, 1—XII, 19. XIII, 1—10; 5) 2 Kor. I, 1—VI, 13. VII, 2—VIII, 24. XIII, 11—13.

II.

Die rabbinischen Parallelen zu 1 Kor. 15, 45—50.

Von

Lic. th. Friedrich Schiele,
in Ottweiler, (Regbez. Trier).

Die Christophanie, die Paulus auf dem Wege nach Damaskus hatte, bestimmt in jeder Hinsicht seine Christologie. Der Christus, den er selbst gesehen hat, der Christus im himmlischen Glorienleibe, nicht der Christus nach dem Fleisch: Das ist der Christus, den er glaubt und predigt. Allein so hoch man den Wert dieser Erscheinung anschlagen mag, man ist dadurch nicht der geschichtlichen Untersuchung enthoben, welches Christusbild Paulus schon vor der Christophanie in sich getragen haben mag. Ja gerade durch die hohe Schätzung des Ereignisses wird man dazu gedrängt, zu forschen, welche psychologischen Voraussetzungen die Christusvision hatte, woher dem Geiste Pauli das Vorstellungsmaterial zuströmte, in das er den unsagbaren Eindruck jenes Erlebnisses einkleidete, ob er vielleicht schon ein Messiasbild besass, das er nur bisher nicht gewagt hatte, auf den gekreuzigten Jesus von Nazareth anzuwenden, oder ob ihm nicht wenigstens aus der messianischen Dogmatik, die er zu den Füßen Gamaliels gelernt hatte, der Rahmen gegeben war, in den er nun das Christusbild der Vision einfügen musste. Welches dieser Rahmen, dieser Hintergrund des Christusbildes sei, wird sich nur ermitteln lassen, indem man die Parallelen zur Christologie des Paulus im gleichzeitigen Judentum aufsucht.

Es sind nur drei Möglichkeiten gegeben, diese tatsächlich vorhandenen auffallenden Parallelen zu erklären.

Entweder, das Judentum ist hierin durch Paulus beeinflusst — das ist widersinnig. Oder zweitens, man nimmt an, dass in der gleichen Zeit gleiche Interessen zu gleichen oder doch ähnlichen christologischen Vorstellungen geführt hätten. So könnte man die Originalität der paulinischen Christologie retten. Aber auch dieser Weg ist nicht gangbar. Denn dass Paulus die gleichen messianischen Interessen hat, kann ja schon zu dem überkommenen Hintergrunde seines Christusbildes gehören. Hier kommt es aber einzig darauf an, ob die Interessen des Paulus, sofern sie durch die Christusvision bestimmt sind, die gleichen mit dem Judentum gewesen sind. Das ist aber selbstverständlich zu verneinen. Denn die Vision gerade trennt Paulus vom Judentum. Wenn also auch nach diesem Ereignisse Paulus noch dem Judentum analoge messianische Interessen hat, so sind diese nicht durch die Vision hervorgerufen, nicht spezifisch paulinisch, sondern sie gehören eben mit zu dem überlieferten Rahmen der paulinischen Christologie. Es bleibt also nur die dritte Möglichkeit offen. Wir müssen anerkennen: wo sich solche auffallenden Parallelen finden, ist an eine Beeinflussung des Paulus durch seine jüdischen Lehrer zu denken.

Man hat nun die deutlichste dieser Parallelen mit Recht zwischen der paulinischen Lehre von Christus, dem Bilde Gottes, als himmlischem Menschen und letztem Adam (1 Kor. 15, 45—50) und der bekannten alexandrinisch-jüdischen Lehre von dem Bilde Gottes (Gen. 1, 26. 27) als dem himmlischen Ideal- und Urmenschen gefunden. Diese Analogie ist so auffallend, dass H. Holtzmann jenes alexandrinische Schema des pneumatischen Himmelsmenschen, wie er als zweiter Adam das Gegenbild zu dem ersten Adam als dem psychischen Erdmenschen bildet, schlechtweg als „den metaphysischen Hintergrund“ des paulinischen Christusbildes bezeichnet. (Lehrbuch der NTlichen Theologie 1897, II, S. 55).

Holtzmann's Auffassung ist begründet von Hilgenfeld (Clement. Recognitionen und Homilien, 1848, S. 95 ff. Das Evangelium des Johannes 1849, S. 43, Galaterbrief 1852, S. 174, also nicht erst von Holsten, wie Holtzmann a. a. O. S. 55, Anm. 1 meint) und ausgebaut von Holsten, Hausrath und Siegfried. Indessen hat man es doch auch oft unwahrscheinlich gefunden, dass die paulinische Christologie ihr deutlichstes Vorbild im Hellenismus haben sollte, und hat deshalb versucht, nachzuweisen, dass jene alexandrinische, speciell philonische Unterscheidung nur die Nebenform einer palästinensisch-jüdischen Tradition vom Adam Rischon und Adam Haacharon sei; dass also die Elemente des paulinischen Christusbildes nicht griechischem, sondern heimisch-palästinensischem Boden entstammen. So meint vor allen auch O. Pfeleiderer: „Man braucht nicht anzunehmen, dass Paulus diese Lehre Philo's (von dem himmlischen Menschen, der als Ebenbild Gottes zugleich das Urbild und der Repräsentant, der Inbegriff der Menschheit ist) unmittelbar im Auge gehabt habe; war diese selbst doch nur die philosophisch geformte Parallele zu der wesentlich gleichartigen Lehre der palästinensisch-jüdischen Schule“ (Paulinismus² 1890, S. 121). Pfeleiderer hat Recht, wenn er damit lediglich auf die palästinensischen Vorstellungen von der Präexistenz und der Aufgabe des Messias hinweisen will; denn der Messianismus der Alexandriner war schwach. Aber inbezug auf die Adam-Christus-Parallele, auf die Gegenüberstellung eines himmlischen und eines irdischen Urmenschen, also inbezug auf den „metaphysischen Hintergrund des Christusbildes“ trifft gerade das Gegenteil von Pfeleiderer's Ausführungen zu. Nicht die alexandrinische Lehre ist hier eine Nebenform, sondern die palästinensischen Analogieen sind Nebenformen zu dem alexandrinischen Originale.

Die Abneigung, zur Erklärung der paulinischen Christologie auf Philo, oder doch wenigstens auf die alexan-

drinische Tradition, in der auch Philo stand, zurückzugehen, ist so verbreitet, die Neigung, die unleugbaren paulinischen Analogien aus palästinensischer Theologie, aus rabbinischen Lehren, aus „einem Midrasch“ zu erklären ist so gang und gäbe, dass eine Untersuchung des tatsächlichen Materials, auf das sich diese exegetische Vorliebe beruft, notwendig ist.

Man hat zwar in letzter Zeit bisweilen vorsichtig angedeutet, dass der „letzte Adam“, der אָדָם אַחֲרֹן, sich als vorpaulinisch nicht nachweisen lasse. Aber das klingt immer noch so, als ob dieser Terminus doch wenigstens kurz nach Pauli Zeiten vorkomme. Und auch wo man (wie Heinrici) die palästinensischen Parallelen verwirft, fehlt es an einer energischen Anerkennung der alexandrinischen Vorarbeit.

So ist es vielleicht kein ganz müssiges Unternehmen, wenn ich das Material, das man als rabbinische Parallelen zur Lehre des Paulus vom „letzten Adam“ und „himmlischen Menschen“ beigebracht und gesammelt hat, einer kritischen Prüfung unterziehe.

Die Grundstelle und Grundquelle, auf welche für ihre Behauptungen die landläufige Exegese zurückgeht, ist die These Schoettgen's in seinen horae hebraicae et talmudicae zu 1 Kor. 15: Nomina illa duo (erster und zweiter Adam) Judaeis sunt familiaria.

Für den „ersten Adam“ ist das nun durchaus zutreffend. J. Rhenferdius (in Meuschen's Novum Testamentum ex Talmude illustratum p. 1048) sagt z. B. mit Recht: prior phrasis „Primus homo“ אָדָם הָרִאשׁוֹן (= aramäisch: אָדָם קְרִימָא) adeo frequens est apud Hebraeos, ut omnem apud illos paginam faciat, meritoque ineptus dici atque haberi debeat, si illud leviter saltem institutum probare: cum nemo Christianorum, qui vel a limite Magistrorum libros salutarit, illam ignorare possit.

Ein Ausdruck aber, der dem ἄρχατος Ἀδάμ entspräche, kommt in der ganzen alten und mittleren rabbinischen

Litteratur (bis zum Jalkut Schim'on eingeschlossen) nie und nirgends vor. Erst die soharische Litteratur und die kabbalistischen Werke bringen ähnliches.

Wie ist das zu erklären? Ich meine, wenn in die hundert Male in einer Litteratur die Wendung „der erste Adam“ resp. „Adam, der Erste“ vorkommt, und wenn dem nirgendwo ein „Adam, der Zweite“ oder „der Letzte“ oder „der Künftige“ entspricht — so kann und darf „Adam, der Erste“ gar nicht in einem solchen Gegensatze zu einem andern Adam verstanden werden. Zu einem Gegensatze gehören immer mindestens zwei. Und dass der zweite an die 1200 Jahre immer nur als stillschweigender Gegensatz zum ersten hinzugedacht wäre, um dann endlich in der Kabbala zu Worte zu kommen — das wäre doch wunderbar. — „Adam, der Erste“ kann also bei den Rabbinern nur den ersten Menschen im Gegensatze zu allen späteren Menschen bedeuten (vgl. a. Buxtorf, *lexicon chaldaicum rabbinicum et talmudicum* s. v. אדם, und Levy's neuhebräisches Wörterbuch, das es durch „Adam, der Urmensch“ wiedergibt). Der Doppelsinn von אדם, das ja nicht nur nomen proprium sondern auch appellativum ist, erleichterte die Gewohnheit, das אדם אשון beizufügen. So bedeutet es dasselbe, wie an den (von Wettstein zu 1 Kor. 15 verglichenen) Stellen des Josephus: ἀπὸ Ἀδάμου τοῦ πρώτου γεγονότος (Antiq. 1, 3, 3) und ἀπὸ δὲ τοῦ πρώτου γενηθέντος Ἀδάμου (ibid. 8, 3, 1). Und man darf somit auch nicht das אדם אשון der Rabbiner als Parallele zu dem πρώτος Ἀδάμ des Paulus heranziehen, da beide Ausdrücke ganz verschiedenen Sinn haben.

Auch der alte Streit der Rabbiner über die doppelte Schöpfung des ersten Adam gehört nur sehr auf Umwegen hierher, weil hier nicht um zwei Adame, sondern nur um einen zweifach gebildeten Adām gestritten wird. Alii voluerunt eum creatum fuisse una formatione, alii duabus formationibus; i. e. una forma: virili scilicet; vel duplici forma: virili et foeminea simul. Ante scilicet habuit frontem

et corporis virilis formam; retro, sive a tergo, frontem et corporis muliebris formam (Gen. 1, 27, Ps. 139, 2). S. Buxtorf l. c. s. v. אדם. Die Rabbiner streiten also nur, ob der erste Mensch schon geschlechtlich differenziert geschaffen sei. Aber selbst angenommen, es hätte einer den Ausweg gefunden, der nach dem Bilde Gottes Gen. 1, 27 erschaffene Mensch sei androgyn, erst der aus dem Erdenkloss gebildete sei geschlechtlich differenziert gewesen: wohin anders als nach Alexandria würde uns diese Theorie weisen? Wer also in diesem Rabbinerstreit ein Vorbild zur paulinischen Lehre von der doppelten Adamsschöpfung sehen will, der muss anerkennen, dass wir es hier nur mit einer palästinischen Nebenform der alexandrinischen Weisheitslehre zu thun haben.

Eine Stelle, welche vielleicht mit mehr Recht verglichen wird, ist von Siegfried angemerkt worden (Philo v. Alex. als Ausleger des A. T. S. 284 aus Beresch. rabba c. 14): Aus dem doppelten י וייצר Gen. 2, 7 wird erschlossen, dass es sich um zwei Bildungen handelt (שתי יצירות) und zwar: יצירה מן העליונים (eine Bildung aus der Tiefe und eine Bildung aus der Höhe) oder auch: יצירה בעולם (eine Bildung von dieser Welt und eine Bildung für die künftige Welt).

Es ist aber an dieser Stelle sehr zweifelhaft, ob mit den zwei Bildungen auch zwei Adame gemeint sind. Wahrscheinlicher ist, dass der eine Adam, der Urmensch, als zweifach gebildet bezeichnet werden soll. Aus der Tiefe, von dieser Welt, ist sein irdischer Leib. Aus der Höhe, von jener Welt, ist sein unvergängliches Teil.¹⁾ Oder es soll vielleicht aus der doppelten יצירה der Ursprung der guten und der bösen Triebe (יצר הרע und יצר טוב) in dem einen Menschen, oder gar das Vorhandensein guter und schlechter Menschen in der Welt (vgl. u. Jalcut Rubeni

¹⁾ Vgl. u. Jalcut Rubeni fol. 50, col. 197. Auch Levy, Wörterbuch I, 258 deutet die שתי יצירות auf Körper und Seele.

fol. 170, col. 2) erklärt werden. Die zwei Bildungen geschehen also an demselben Menschen; es ist nur von einem Adam die Rede, dessen Persönlichkeit durch diese zwei Bildungen hier ebensowenig aufgehoben wird als durch die (hellenistische!) Bezeichnung אנדרוניטים, die dem duabus formationibus Erschaffenen im selben Rabba (c. 8) beigelegt wird. Nur zwei Adame aber, ein Adam בעולם היה und ein Adam בעולם הבא könnten zum *πρωτος* und *εσχαιος Αδαμ* des Paulus parallel sein. Zu diesen aber bringt Beresch. rabba nichts ähnliches bei.

Nicht von zwei Adamen, aber doch wenigstens von zwei in ihrem Werte abgestuften Bildern Gottes ist in folgenden relativ alten Stellen die Rede (bei Levy, Wörterbuch I 395). B. bathra 58^a: R. Bannaah besuchte die Grabstätte der Erzväter, als er aber auch den Adam sehen wollte, wurde ihm zugerufen: נסתכלת בדמות דיוקני (die Ähnlichkeit meines Ebenbildes durftest du betrachten) (die Ähnlichkeit meines Ebenbildes durftest du betrachten) בריוקני עצמה לא הסתכל (das Ebenbild selbst, sollst du nicht betrachten). Vgl. Chull. 91^b: Die Engel steigen hinauf und betrachten die Ähnlichkeit Gottes (בדמות של מעלה), sie steigen herab und betrachten die Ähnlichkeit des göttlichen Ebenbildes im Menschen (בדמות דיוקני של מטה). Aber דיוקן scheint im Talm. jersch. und in den älteren Midraschim nicht vorzukommen (Levy s. v. "ד"). Und seine Etymologie (*δύο-εἰκών*) zeigt uns, dass wir den Ursprung solcher Speculationen nur in Griechenland suchen können.

Die spätere jüdische Geheimlehre besitzt nun — im Unterschiede von der kanonischen Tradition, reichliche, wenn auch verworrene Vorstellungen vom „himmlischen Menschen“. Eine directe Verwendung derselben für das Verständnis des Paulus ist ausgeschlossen. Aber an diesen Speculationen einfach vorübergehen, dürfen wir auch nicht. Denn einmal zeigen sie, wie leicht solche Vorstellungen auf jüdischem Boden wachsen konnten. Dann aber hat doch auch die soharische Litteratur ihre alte Tradition

hinter sich. Und weist sie in diesem Falle uns nicht nach Jerusalem, Tiberias und Babylon, so weist sie uns vielleicht nach Alexandria.

Jalcut Rubeni (von Ruben ben Höschke Kohen aus Prag † 1673. Die Stellen bei Schöttgen l. c.) sagt: *Est homo spiritualis et est quoque homo corporeus* (fol. 126, 3). Bei der Auferstehung werden dementsprechend die israelitischen Toten eine *creatura nova spiritualis* sein. Auch die dann Lebenden *constituent novam creaturam, corpus et spiritum*, gleich dem *corpus Adami primi, antequam peccavit* (fol. 182, 1). Zu Gen. 6, 6: „Und es reuete den Herrn, dass er gemacht hatte den Menschen auf Erden (האדם בארץ)“ bemerkt derselbe Jalcut Rubeni fol. 27, col. 3: „Daraus schliesst man auf die Existenz eines himmlischen Adam (אדם של מעלה).“¹⁾ Zur Exegese von Gen. 1, 27 berichtet Jalcut Rubeni (ex Sohar Numeri princ) fol. 50 col. 197: *Rabbi Abba explicuit verba Gen. 1, 27 „et creavit Deus hominem“: ‘Ea hora, qua Deus hominem creavit, fecit ipsum secundum duplicem imaginem (בריוקנא עילאה וחתאי) coelestem et terrestrem. Et is fuit perfectissimus omnium etc.’* Dass hier indessen trotz des doppelten Bildes nur von einem Menschen die Rede ist, der nach doppeltem Bilde geschaffen sein soll, zeigt die Fortsetzung. *‘Quum vero peccaret, facies eius immutatae sunt, et sapientia ab eo recessit’.*

Am deutlichsten ist der irdische Adam vom himmlischen unterschieden im Sohar Exod fol. 29, col. 114: *‘Dies ist das Geheimnis von Adam, von welchem geschrieben ist Gen. 5, 1: „Dies ist das Buch von des Adam Geschlechtern (זה ספר תולדות אדם)“*, und im nachfolgenden Verse (?) lautet es: *„Zur Zeit da ihn Gott erschaffen hatte (ביום ברא אלהים אדם)“*. Hier (d. h. mit תולדות אדם) ist der irdische Adam gemeint, weil in dieser Perikope von zwei Adamen die Rede ist (דהא תרין אדם כתיבי בראי קרא). Der

¹⁾ Vgl. Nork rabbinische Quellen und Parallelen 1839, S. 264.

erstere Adam war der mystische irdische (חד הוא דתחת), der andere hingegen der mystische himmlische (חד הוא דלעילא). Der irdische ist in den Worten enthalten, wo durch תולדות auf die Fortpflanzung hingewiesen ist; die folgenden Worte hingegen (also: ביום ברא אלהים אדם) erzählen prophetisch von einem Adam, der später erschaffen wurde. — An die uralten Speculationen über den Thronwagen Gottes (מרכבה vgl. Siegfried, Philo S. 212, 220) knüpft folgende Äusserung an (Jalcut Rubeni fol. 170, col. 2): 'Der himmlische Adam ist im Geheimnisse des Wagens (האדם עליון במרכבה), weil Gen. 6, 6 zu lesen ist: „Es betrückte Gott, dass er den Menschen auf der Erde (את האדם בארץ) gemacht hatte“. Nun ist aber jener irdische Adam nur ein Abbild (דוגמה) des mystischen Adam im Wagen; daher sagt die Schrift (Gen. 1, 27): „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes hatte er ihn geschaffen“; denn es gibt zwei Bilder (כי ב" צלמים יש), weil Gott sowohl in der Höhe ein Bild des Erbarmens, als ein Bild der Betrübniß (vgl. וינחם in Gen. 6, 6) geschaffen hat — weshalb es gute und feindliche Wesen in der Welt gibt'. Weist uns dieser letzte Satz wieder ganz ins Unbestimmte, so lässt die folgende Stelle das Verhältnis zwischen dem himmlischen Menschen (אדם לתפא) und dem irdischen Menschen (אדם עילאה) in bestimmterer Analogie zu 1 Kor. 8, 6 erscheinen:¹⁾ אדם דלעילא בתר דאתגליא מלתא מגו סתיחו עלאה קדמאה ברא אדם לתתא. Denn hier erschafft der himmlische Mensch den irdischen.

Auf die Frage, wer denn mit diesem himmlischen Adam gemeint sei, geben alle genannten und alle ausserdem noch von Schoettgen und seinen Nachfolgern aus Sohar, Soharchadasch, Jalcut Rubeni, gesammelten Stellen

¹⁾ Sohar III, 48^a bei Siegfried, (Philo S. 296) — aber nur wenn 1 Kor. 8, 6 der himmlische Mensch als Schöpfer des irdischen gelehrt wird. [Anders, wenn hier *δι' ον τα πάντα* zu lesen ist. Anm. d. Herausg.]

keine Antwort. Nur zwei Antworten sind überhaupt aufgefunden. R. Abraham Seba (Com. in leg. f. 81, 4 et 82, 2 bei Meuschen, N. T. ex Talm. illustr. p. 1048 ff.) sagt: „Der Adam אֱדָמוֹן sei אֱהָרֹן“. Ein blosses Wortspiel mit dem Namen Aharon, weiter nichts, denn eine Anspielung auf das hohepriesterliche Amt des Christus ist nicht darin zu finden.

Aber die zweite Antwort bringt endlich das heiss ersehnte: הַאֲדָם הָאֲחֵרֹן הוּא הַמְּשִׁיחַ. Doch das steht in dem spätmittelalterlichen, spanischen Tractat Neve Schalom (Tract. 9 c. 9 vgl. Fritzsche, Pauli ad Romanos ep. T. I p. 319).

All' das weist also nicht auf das genuine Talmudjudentum zurück, geschweige denn auf die grossen palästinischen Gesetzeslehrer, von denen es Paulus hätte hören können. Sondern zum Teil ist es sicher in (unfreiwilliger) Abhängigkeit vom Christentum entstanden, zum andern Teil haben wir es mit einer alten Tradition zu thun, die uns auf Alexandria zurückführt (vgl. bes. Siegfried's Philo S. 289: Philo's Einfluss auf die spätere jüdische Schriftauslegung Kap. IV die Kabbala). Wir werden also doch, auch wenn wir diesen weiten Umwegen zur Erklärung der paulinischen Ausdrücke folgen wollen, auf Philo zurückgreifen müssen.

Soviel wir uns also auch umgeschaut haben: für den Ausdruck „letzter Adam“ oder „himmlischer Mensch“ bietet uns demnach das genuine Judentum gar keine Parallelen. Aber vielleicht für den Inhalt dieses Begriffes?

Auch damit würde es sehr misslich stehen, wenn Weber (Jüdische Theologie ¹S. 339 = ²S. 355) Recht hätte, dass das alte Judentum (abgesehen von der realen Präexistenz der Seele des Messias im גִּיף הַנְּשֻׁמָה) keine reale sondern nur eine ideelle Präexistenz des Messias kennt. Indessen stehen den Stellen, die Weber anführt, und in denen die ewige Existenz nur seines Namens gelehrt wird (Beresch rabba c. 1 — Midrasch zu Proverb

fol. 67^c) doch auch andere zur Seite, die eine reale Präexistenz lehren, so Targ. jerus. I zu Jes. 9, 6 und zu Micha 5, 2¹⁾.

Dass aber Paulus, der den leiblichen Herrn gesehen hatte, und der für sich einst den gleichen Leib erhoffte, sich nur an die Lehre von der realen Präexistenz anschloss, ist selbstverständlich. — Eine somatische Präexistenz dagegen (erst diese würde eine genaue Parallele zum Paulinismus geben) begegnet uns erst in späteren Schriften (Weber¹ S. 340² S. 355, Bertholdt, *Christologia Judaeorum* p. 138). Da denken sich die Juden den Messias ganz ähnlich im Himmel, wie die Deutschen den Barbarossa im Kyffhäuser, harrend auf die Zeit, da er das neue Reich herab bringen — heraufführen wird.

Eine Gegenüberstellung des Adam und des Messias fehlt ebenfalls nicht. „Der Tod ist durch den Sündenfall Adams veranlasst worden und herrschte seitdem in der Welt und wird herrschen, bis der Messias ihn aufheben wird“ (Weber¹ S. 238, ²S. 249). „R. Berachjah sprach (Weber¹ S. 364, ²S. 381) im Namen des R. Schemuel: Obwohl die Dinge in ihrer Vollgestalt geschaffen worden sind, wurden sie doch verderbt, als Adam, der erste (Mensch) sündigte. Und sie werden nicht zu ihrem Urstand (תקין, reparatio) zurückkehren, bis der Sohn des Perez²⁾ kommt. Denn es heisst (Ruth 4, 18) אלא תולדות פרץ, und תולדות ist plene geschrieben. Diese scriptio plena geschah um der 6 Dinge willen, die zurückkehren werden, nachdem sie Adam weggenommen wurden (Weber¹ S. 214 f. ²S. 222), und das sind sie: Der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit auf Adams Antlitz³⁾, sein Leben, seine Grösse.

¹⁾ Vgl. Pfleiderer, *Paulinismus* ² S. 26 und Holtzmann, *neutestamentliche Theologie* I, S. 75.

²⁾ = Messias, vgl. Beresch rabba c. 85, Weber¹ S. 340, ²S. 356.

³⁾ וזו, der Glanz, dieser ist קלסטר פנים, Weber¹ S. 214.

die Früchte des Landes und die Früchte des Baumes, und die Lichter.“¹⁾

In diesen Gegenüberstellungen erscheint der Messias lediglich als Wiederbringer der durch Adam verlorenen Schöpfungsgüter. Ganz derselben Richtung der Gedanken folgt Paulus Rom. 5, 12 ff. Er geht hier über das, was im Gesichtskreis der Rabbinen lag, in der Polemik gegen die römischen Gesetzeslehrer nur durch das zu τῷ μέλλοντος hinzugedachte Ἀδάμ hinaus. Aber zu der Art wie Paulus I Kor. 15 argumentirt, zur Lehre vom himmlischen Menschen und letzten Adam, finden sich nähere Beziehungen und irgendwie deutliche Parallelen auch in diesen rabbinischen Gedankengängen nicht. Nur im Gegensatz zu Adam nicht in seiner Ähnlichkeit wird hier der Messias betrachtet, und nirgends wird bei seiner Vergleichung mit Adam auf seine Präexistenz reflectirt, nirgends wird er als eine Art Urmensch bezeichnet. Die Stelle 1 Kor. 15, 45—50 hat keine rabbinischen Parallelen, auch keine inhaltlichen.

So wird also in 1 Kor. 15 Paulus den Griechen ein Schuldner sein, und wir werden sowohl Parallelen im Ausdruck als auch die nähere Verwandtschaft im Inhalt bei den Griechen suchen müssen. Und hat Paulus diesen Hintergrund seines Christusbildes dennoch seinem Lehrer Gamaliel zu verdanken, so gehört er zu jenen 500 Schülern Rabban Gamaliels, von denen die Gemarah zu Sota IX, 14 fol. 49 (vgl. Baba Kama fol. 83) berichtet, dass sie der grosse Lehrer in griechischer Weisheit unterrichtet hat.

¹⁾ Die מאורות oder אור, d. i. das Licht, durch welches die Welt geschaffen worden war, wird Gott erst den Gerechten in der zukünftigen Welt wieder leuchten lassen. Diese Reflexionen über das welterschöpferische Urlicht erinnern nicht nur zufällig an die stoischen Speculationen der Alexandriner über die Kosmogonie.

III.

Gesetz der Stoffteilung im Johannes-
evangelium ¹⁾.

Von

Gottlieb Linder,

deutschem Pfarrer in Lausanne.

I.

Auf Grund der von mir zur Geltung gebrachten Leitworte *προφήτης* (für Kap. 1—12) und *βασιλευς* (für Kap. 13, 1—19, 30) habe ich den künstlichen Aufbau des Johannes-evangeliums nachgewiesen und für den dritten Teil (Kap. 19, 31 bis Kap. 21 fin.) in der Zahl 153 (Kap. 21, 11) das Leitwort קס"ג gefunden. Zur Bestätigung dieser Teilung kann ich nun meinen weiteren Fund aufführen: die zwei ersten Leitworte in ihrer hebräischen Form bilden zusammen nach ihrem Zahlenwerte die Zahl 153, nämlich:

$$\begin{array}{r} \text{אנכי} : 50. 2. 10. 1. = 63. \\ \text{מלך} : 40. 30. 20. = 90 \\ \hline 153. \end{array}$$

¹⁾ Fortsetzung und Erweiterung meiner gleichnamigen Arbeit in dieser Zeitschrift 1897. III und meiner Arbeit: *Principe qui a présidé etc.* in der *Revue de théologie et de philosophie* ed. Vuilleumier et Bridel. Mars 1898, p. 168—179. Lausanne. Bridel.

Vgl. diese Zeitschrift Juli 1898, p. 480: A. H. Die Rätselzahl Joh. XXI, 11.

Vgl. Siegfried und Holtzmann, *Theol. Jahresbericht über 1897. Erste Abteilung. Exegese*, p. 133.

Vgl. *Revue de théologie et de philosophie* Juillet 1898, p. 377. E. C. über J. M. S. Baljon, *Novum testamentum graece. Der „érudit de ma connaissance“ des E. C. bin ich.*

Durch diese Thatsache ist neuerdings die von mir geltend gemachte Structur und Kunstform des Johannesevangeliums bewiesen. Die Thatsache stimmt gut überein mit dem hebräischen Buchstabenwert von 153.

II.

An der Bedeutung הַפֶּסַח der Zahl 153 halte ich fest, zumal in 19, 31—42 entschieden Osterlammantypen walten. Ich habe aber hinzugefunden: unbeschadet der Bedeutung Osterlamm und durchaus entsprechend dem nach Prophet und König erwarteten Priestergedanken hat die Zahl 153 noch eine zweite Bedeutung und diese gilt für die Cap. 20 und 21, nämlich die Bedeutung:

כהן גדול היהודים : 20. 5. 50. 3. 4. 6. 30. 5. 10. 5. 6.
4. 5. = 153.

Also 153 heisst (für Cap. 20 und 21): **der Hohepriester Juda's.**

In dieser Erkenntnis nehme ich den seiner Zeit versuchten Nachweis von Osterlammantypen in Cap. 20 und 21 zurück und lege nun, wie teilweise schon in der Revue de théol. et de philos. geschehen, den Grabesbefund (Cherubim und Gnadenstuhl), die Linnen und das Schweisstuch (nach Exod. 39, 28 und Lev. 16, 1—34, besonders v. 23) und die Erscheinungen an die Jünger (Lev. 16, 1—34: der Priester geht nach Vollzug der Versöhnung zum Volke) im Sinne des Priestergedankens aus. Jesus ist der wahre Hohepriester Juda's, der zum Zeichen, dass die Versöhnung geschehen ist, die Priesterkleidung des Sühntages im Heiligtum niederlegt und danach zum Volke geht. Dieser Gedankenkreis des Typologen (Joh. A) ist noch völlig particularistisch gedacht (erst Joh. S bringt den ausgesprochensten Universalismus ins Joh.-Ev. hinein). Doch lenkt auch A zum Universalismus ein, indem er Cap. 21, 15 ff. den ewigen Hohepriester Juda's darstellt, wie er die Zukunft seiner Gemeinde voraussagt.

Durch die beiden genannten neuen Wahrnehmungen ist die judaisirende Denk- und Sprachweise des ältesten Teils des Joh.-Evangeliums, den ich A nenne und dem eben die hebräischen Leitworte (nabi und melek) und die Zahl 153 angehören, nachgewiesen.

III.

Der typologisirende Charakter von Joh. A tritt noch deutlicher zu Tage durch Anwendung meiner Quellscheidung, durch welche A als die Grundform des Joh.-Ev., und zwar als eine typologisch-kunstmässige zu Tage tritt. So fallen z. B. durch die Quellscheidung als secundärer Stoff S (*Ἰησοῦς*, nicht *ὁ Ἰησοῦς!*) aus:

Das verfrühte βασιλευς in 6, 15, das also den Plan nicht mehr stört.

Die Stelle 1, 49 (βασιλευς), so dass Cap. 1 nicht mehr als Vortaktcapitel zu fassen ist.

Die βασιλευς-losen compacten Capitel 14—17, so dass in A die βασιλευς gedrängter stehen und als Leitworte hervortreten.

Es ergibt sich bei Wegfall aller S-Stücke im Joh.-Ev. folgendes Schema:

1.	נביא =	63.
Cap. 1—12 fin. (omissis S): Anschauungs-		
bilder der prophetisch-reformirenden		
Thätigkeit Jesu.		
2.	מלך =	90.
Cap. 13, 1—19, 30 (omissis S): Anschauungsbild		
der Königswürde Jesu.		
3.		
{	2 Mose 12, 21. 43	} = 153.
	הפסח	
{	Osterlamm = 153. =	
	כהן גדול היהודה	} = 153.
	der Hohepriester	
	Juda's.	

Cap. 19, 31—Cap. 21 fin. (omissis S): Anschauungsbild
 von Jesus als
 dem Osterlamm. (Cap. 19, 31—42,
 das Geschehen an der Leiche Jesu).
 und als
 dem Hohenpriester Juda's (Cap. 20 und 21).

* * *

Wer den inneren Zusammenhang der neuen Wahrnehmungen I, II, III beachtet und dabei erwägt, wie der Priestergedanke organisch aus den Teilen: Prophet, König hervorgeht, wer ferner erwägt, wie meine consequent durchgeführte Quellenscheidung den Teil A des Joh.-Ev. in gutem Relief wird hervortreten lassen, der wird die hebräische Ursprache, die bewusste dreigliedrige Kunstform und den judenchristlich-typologischen Character (die Juden suchen Zeichen, und die judaisirende Typologie erweist sich als die älteste Form der christlichen Literatur) von Joh. A in ihrer Eigenart erkennen.

Von Joh.-Ev. A aus löst sich dann manche andere Frage, so z. B. warum (entgegen dem Petrusevangelium, das das Nichtbrechen der Beine am lebenden Jesus berichtet und entgegen dem Osterritual) die Osterlammantypen erst an der Leiche Jesu sich vollziehen; dann die Frage nach dem Todestage Jesu; ja selbst der Name und die Persönlichkeit des Verfassers von Joh.-Ev. A — nicht Johannes — tritt auf unerwartete aber erfreuliche Weise in den Gesichtskreis. Wir werden Den noch sehen, den Jesus — lieb hatte!

IV.

Beiträge zu dem Texte der Vulgata
aus spanischen Handschriften.

Von

Wilh. Schulz,

Vicar in Sobernheim a. d. Nahe.

I. Epistola ad Laodicenses.

Im Folgenden wird der Text des Laodiceerbriefes nach 10 in Spanien befindlichen Vulgatahandschriften veröffentlicht. Bis jetzt war nur aus einer span. Hdschr. der Text dieses Briefes bekannt durch Palomares, und zwar aus dem cod. Toletanus (saec. X oder XI) in der Nat.-Bibl. zu Madrid. Jedoch ist seine Veröffentlichung in einigen Versen zu verbessern: V. 1 hab Jesum] iŷm 2. Jesu] iŷu 3 per om̄em memorationem (mem s. r.) meam (am s. r. von m²) × × × quod (× bedeutet dass ein Buchstabe wegradirt ist) expectantes 4 destūt insinuātium sed s. r. 5. perueniant] semper ueniant (semper wurde später ausradirt und per an seine Stelle gesetzt) 9 eandem 12 quodqumque 13 precabete 19 Jesu] ihu 20 colosensium Finis] explicit epistola ad Laodicenses.

Im Nachfolgenden ist zu Grunde gelegt der Text des Cod. Complutensis I (saec. IX), in der Universitätsbibl. zu Madrid befindlich. Näheres über diese Hdschr. bei Berger: „Histoire de la Vulgate“, pag. 392. Zum Text dieser Hdschr. werden in Anmerkungen die Varianten folgender 9 spanischen Hdschr. gegeben:

- 1) C² = cod. Complutensis II (saec. X), Universitätsbibl. zu Madrid; vgl. Berger a. a. O. pag. 392.

- 2) C³ = cod. Complutensis III (saec. XIII), Univ.-Bibl. zu Madrid; vgl. Berger a. a. O. pag. 392.
- 3) T = cod. Toletanus (saec. X oder XI), Nat.-Bibl. zu Madrid; vgl. Berger a. a. O. pag. 391.
- 4) H = Biblia de Huesca (saec. XIII), Archäol. Museum zu Madrid; vgl. Berger a. a. O. pag. 393.
- 5) M = Biblia de San Millan (saec. XII), Akademie der Geschichte zu Madrid; vgl. Berger a. a. O. pag. 393.
- 6) B = Biblia de Burgos (saec. XI), Priesterseminar zu Burgos.
- 7) U = Biblia de Uclés (geschrieben 1298), 1896 von der Nat.-Bibl. zu Madrid erworben. 3 Bde. Sig. 7 — 2 — B B — 4 — 3.
- 8) E¹ = Escorial I (saec. XIII), Bibl. des Klosters San Lorenzo im Escorial.
- 9) E² = Escorial II (saec. XIV), Bibl. des Klosters San Lorenzo im Escorial.

Der Text des Laodiceerbriefes steht in C¹ nach dem Hebräerbrief als letzter der paulinischen Briefe, in C², C³, T, H, U und E² zwischen dem Text des Kolosser- und 1. Thessal.-Briefes, in B und E¹ zwischen dem Text des Kolosser- und 1. Timotheusbriefes, in M auf dem unteren Rande wie als Anmerkung zum Kolosserbrief.

Über die Echtheit des Laodiceerbriefes vgl. J. B. Lightfoot: Kolosserbrief (Ed. 2, pag. 274—300); Zahn: „Geschichte des neutestamentl. Kanons“ Bd. II., 1890, p. 566 ff.; Grape: „Spanien und das Evangelium“. Halle 1896. Anhang. VIII. Ein unechter Paulusbrief.

Ältere Schriften: „Über den Laodicenerbrief“. Eine biblisch-kritische Untersuchung von Rudolf Anger, Leipzig 1843. Carol. Wieseler: „Commentatio de epistola Laodicensi quam vulgo perditam putant“. Gottingae 1844.

INCIPIT EPISTOLA AD LAUDOCENSES.

¹Paulus apst^{ls} non ab hominibus neque per hominem sed per *i*hm xpm fratribus qui sunt laudocie. ²gratia uobis et pax a deo patre et dno ihu xpo. ³gratias ago xpo per omnem orationem meam quod permanentes estis in eo et perseuerantes promissum expectantes in die iudicii ⁴neque destituit uos quorundam uaniloquentia insinuantium sed ut uos auertant a ueritate euangelii quod a me predicatur. ⁵et nunc faciet ds ut qui sunt ex me ad perfectum ueritatis euangelii deseruientes et facientes benignitatem operumque salutis uite eterne. ⁶et nunc pala sunt uincula mea que patior in xpo quibus letor et gaudeo. ⁷et hoc mici est ad salutem perpetuam quod ipsum fletum orationibus uestris et administrantem spm scm siue per uitam siue per mortem. ⁸est enim mici uere uita in xpo

laudicenses TC³MHB laodicenses E³U laodicie E¹ epistola *add.* pauli B.

1 *om.* apostolus C²TC³MBH hab T xpm *i*hm T xpm *add.* et dm patrē dīpotētē qui suscitauit eū a mortuis U laodicie UE² laoditie E¹ laudotie H 2 patre *add.* nostro E¹HE² dno *add.* nro U iesu E¹ 3 xpo] deo in eo et xpo ihu U orationem] memorationem (*mem s. r.*) T meam] memoriam C²C³M meam<>>>> T orationem *s. r.* B *add.* eo m² E¹ perseuerantes *add.* in operibus bonis E¹E² in operibus eius U estis permanentes U sperantes promissum U exspectatis B diem MHE¹E² iudicationis U iudicii E¹ 4 neque *add.* enim U destituant E¹UE² eorum B uaniloquia E¹UE² uaneloquentia M insinuancium U insinuandum C³ *om.* sed MHE²B sed *s. r.* T sed *add.* peto U ut] et E¹ ne U euertant C²TC³MHB euangelii U 5 ex] a E¹ me *add.* semper ueniant C²TC³ *add.* perueniant HMB// euangelii U deseruientes] dei seruientes U *add.* sint E¹E² operam C²TC³MB operum] eorum U que *add.* sunt E¹UE² *om.* uite HUB 6 palam C²TC³HUBE¹E² xpo *add.* in C²TC³HMUBE² le<tor H quibus *add.* et E¹ 7 mihi TC²B michi UH m C²E¹E² uestris est C²THB uestri est C³ fletum] fom U factū ē (*ē s. r.*) E fom ē adiuuantibus ub in E² uestris *om.* et U administrante spiritu sancto HE¹E²U amministrantes spū sōo B 8 mihi C²TB m C²E¹E²U michi H *om.* enim H enim] autem U uita in] uitā U uere] uiuere E¹E²T gaudium] lucrum E² lucrum u² gaudium E¹.

et mori gaudium. ⁹et id ipsut in uobis faciet misericordia sua ut eandem dilectionem habeatis et sitis unanimes. ¹⁰ergo dilectissimi ut audistis presentiam mei retinete et facite in timore dei et erit uobis uita in eternum. ¹¹est enim deus qui operatur in uos. ¹²et facite sine retractu quod cumque facitis. ¹³et quod est dilectissimi gaudete in xpo et precauete sordidos in lucro homines. ¹⁴sint petitiones use palam apud dm̄ et estote firmi in sensu xpi. ¹⁵et que integra et uera et pudica et iusta et amabilia sunt facite ¹⁶et que audistis et accepistis in corde retinete et erit uobis pax. ¹⁸salutant uos sancti. ¹⁹gratia dñi nri ihu xpi cum spu uso. ²⁰facite quoque hanc epistolam legi colossensis et ea que est colossensium uobis. am̄.

9 om. id. C²TB ipsum TC²HMB id ipsut] ipse UE¹E² misericordiam suam UE¹E² 10 auditis B presentia C²M presenciam U mei] dñi E¹E² om. ita retinete M mei add. ita C²TC²HUE¹E² in] cum C²T uobis add. pax et U 11 operatur add. uitam E⁴ uos] uobis TC²MHUBE¹E² 12 retractu] retractat . . . C² tractu T retractu H p̄co E² retractu uel peccato E¹ quecumque UE¹E² quodcumque T facitis (13) et quod est optimum. Dilectissimi etc. E¹ 13 est add. optimum E² quod add. iustum U in xpo] in dño ihu xpo E² precabete T lucrū U om. homines UE¹ sordidos add. omnes E¹ sordidos os in lucro os E² omnes sint UE¹ 14 petitiones U petiones H apud TC²HUBE¹ ap̄ E² et estote sensu firmi in xpo ihu U deum. Estote fratres mei firmi in sensu xpi E¹ 15 inteḡ (teḡ s r.) E¹ pudica et casta et iusta E¹E² et que sunt integra et uera et iusta et pudica et amabilia et sc̄a facite U 16 facite om. et MB que] quod E¹ que audistis] gaudistis C² recepistis H erit add. in C²H 17. salutate om̄s fr̄s in osculo sc̄o UE¹E² In allen ūbr. Hdschr. fehlt dieser Vers ganz. 18 uos add. omnes C²UE² sc̄i os E¹ sc̄i add. in xpo ihu U. 19 uestro add. et C²TC²MUB add. amen et HE¹E² 20 om. quoque hanc epistolam C²TC²HMB om. colossensis et ea que est C²TC²HM colocensium C² colocensium HB om. amen C²TC²HMB uobis add. finit epistola C²B hanc facite legi colosensibus et colosensium uobis E² hanc facite legi ×× colocensibus et colocensium uobis. Explic̄ ep̄za ad laodicie E¹ facite legi colosensibus hanc ep̄zam et colonēsius uos legite. Deus aut̄ et pater dñi nri ihu xpi custodiat uos immaculatos in xpo ihu cui est honor et gl̄ia in sc̄za sc̄forū am̄ Explicit ep̄za ad laodicēses U Explicit epistola ad laodicēses T Explicit epistola ad laudocenses C² F̄ ep̄za ad laudicenses H.

II. Proverbia Salomonis.

Im Folgenden werden aus 3 in Spanien befindlichen Vulgatahandschriften die Varianten zu „Liber proverbiorum Salomonis“ veröffentlicht.

C¹ = Cod. Complutensis I (saec. IX),

C² = „ „ II (saec. X); beide Hdschr. befinden sich in der Universitätsbibliothek zu Madrid; näheres darüber bei Berger: „Histoire de la Vulgate“ pag. 392.

T = Cod. Toletanus (saec. X oder XI); befindet sich in der Nationalbibliothek zu Madrid; näheres darüber a. a. O. pag. 391.

Abkürzungen: m¹ = manus prima; m² = manus secunda; s. r. = super rasuram; s. l. = supra lineam.

In C² fehlen die Capitel 1–7.

Da die Lesarten des T sich fast vollständig mit denen des C² decken, ist T vom 9. Capitel ab nicht weiter zur Vergleichung herangezogen.

INCIPIT LIBER PROUERBIORUM SALOMONIS : C¹
PARABOLE SALOMONIS : T.

Capitel I.

1 filii C¹ *srht* C¹ 3 intellegenda C¹T 4 adu-
lescentibus scientia C¹T 5 *om.* sapiens C¹ intellegens
C¹T 6 animaduerte C¹ sapientiu C¹ 7 sapientiae]
scientie T despicient T adque C¹ 8 *om.* mi C¹
9 tuo capiti C¹ torquis C¹ 10 lactaberint C¹T ad-
quiescas C¹T *om.* eis C¹T 11 sanguinem C¹ tendi-
cula T insidias C¹ 12 uibentem C¹ 13 repperiemus
C¹T inplebimus C¹ 14 sorte T marsuppiu C¹
15 proibe C¹T 16 illorum] eorum C¹T 17 autem]
enim T pinnatorum C¹T 18 ipsi quoque] ipsique C¹T
insidiabuntur C¹ 19 sic *add.* et C¹ om̄s abari C¹
22 cupiunt T imprudentes C¹T hodibunt T 23
hostendā C¹ *om.* uobis C¹T 24 uocabi C¹ rennuistis

C¹T *add.* me C¹ 25 dispexistis C¹ neclexistis C¹T
 26 quum C¹T *om.* id C¹ 27 quum inruerit C¹T in-
 gruerit] inruerit C¹ 28 exaudiam *add.* dicit dns exer-
 cituū C¹ 30 adqueberint C¹ adqueuerint T consiliis meis
 C¹ 31 uie sue fructus C¹ 33 audierint C¹ requiescent
 C¹ requiescet T habundantia C¹T perfruentur C¹
 malorum timore C¹T

Capitel II.

3 noscendā T 3 inuocaberis C¹T inclinaberis C¹
 4 sicut] quasi C¹ tesauros C¹T 5 intelleges C¹T
 6 scientia et prudentia procedet C¹ sapientia et prudentia
 (procedet m² *in marg.*) T 9 intelleges C¹T *om.* et
 iudicium C¹ 10 intraberit C¹ scientia] sc. s. r. C¹
 12 a] de T mala *om.* et T 13 relincent C¹ 14
 quum T 15 *om.* sunt C¹T 16 et a (t a s. r.) *add.*
 blanda lingua C¹ 17 relinquet C¹ 18. *om.* enim T
 inferos] inpios C¹ inpios T 19 adpreendentur C¹ ad-
 prehendent T 20 custodies T 21 terram C¹ eam
 C¹ 22 perderentur T

Capitel III.

1 oblibiscaris C¹ custodiat cor tuum C¹T 2 ad-
 ponent C¹ 3 non te C¹T eas] eā C¹ cordis tui
add. in marg.: Dic sapiētie soror mea ^{es} prudentie uoca
 amicam tuam T 5 toto] o der 1. Silbe s. r. C¹ corde]
 cor s. r. C¹ 6 dirigit C¹ 7 aput C¹ dñm C¹T
 8 inrigatio ossuum C¹T 9. dñm C¹T tuorum C¹ *om.*
 da ei C¹ da ei] deliba ei *in marg.* T 10 ut inpleantur
 orrea C¹ abicias C¹T cum] dum C¹ quum T 12 con-
 placet C¹ 13 affuit C¹T prudentiā C¹ 14 adquisitio
 C¹T auro primo C¹ auro ^{l^a}primo T *om.* et purissimi
 C¹T 15 preciosior C¹ uhic non potest comparari C¹ 16
 sinixtra C¹T illius] eius C¹ 17 pulcore C¹T 18 ad-
 preenderint C¹ et *add.* omnis C¹ 19 fundabit C¹
 stabilibit C¹ stauiliuit T 20 in sapientia C¹ abissi T

nubres T 21 adque C¹ 23 inpinget C¹ 24 quiescis
 C¹T suabis C¹ 25 pabeas C¹ inruentes C¹T in-
 piorum C¹ 26 *om.* enim T latero T 27 proibere C¹
 28 reuertere *add.* et C¹T quum T dare *add.* non
 enim scis quid superuentura pariet dies T 20 quum T
 30 nicil tibi malefecerit C¹ quum T nihil tibi T
 32 est dñi omni C¹ inlusor C¹T 34 inlusores ipse de-
 ludet (d der Silbe det s. r. C¹) C¹T dat C¹ 35 stul-
 orum *add.* aūm C¹ exultatio C¹

Capitel IV.

1 attendite C¹T 2 relinquatis C¹ 4 adque C¹
 praecepta] uerba C¹ uibes C¹ 5 obliuiscaris C¹T
 neque declines s. l. T uerba] a s. r. T 6 seruabit
 C¹T 7 sapientie *add.* timor dñi C¹ possides apien-
 tiam T adquire C¹ quere T 8 adripe C¹ glori-
 ficaueris T cum] dum C¹ quum T 9 auumenta C¹
 inclita C¹T 11 monstrabi C¹ monstraui T duxi C¹T
 12 quum C¹T artabuntur C¹T 14 *om.* in C¹T in-
 piorum C¹ 15 nec] ne T eam] illam C¹ 16 sup-
 plantaberint C¹ 17 impietatis C¹ 18 semite C¹ *om.*
 procedit C¹ perfectum C¹T 19 inpiorum C¹ cur-
 rant C¹ 20 absulta C¹ 21 recendant T eam T
 22 uite C¹ eam C¹ carnis C¹ 24 remobe C¹ pra-
 bum C¹ detraentia C¹ labiis C¹ 25 recte C¹ pal-
 febre C¹T 27 dexteram et ad sinixtram C¹T *om.*
 enim T a sinixtris T cursus] gressus T itenera T
 perducet T *m² in marg.:* uie āt q̄ a dexts̄ st̄ noū d̄s̄
 perūse ūo st̄ q̄ a sinists̄. Ipē āt rectos faciet ḡsos t̄s̄ itīna
 āt tua ī pace perducet (Von späterer Hand wieder durch-
 gestrichen) C¹

Capitel V.

1 atende C¹T *om.* ad C¹T 2 cogitationes] iusti-
 ficationes C¹ *om.* Ne-mulieris C¹ seruent. Ne intenderis
 fallaci//mulieri T 3 fabus C¹T stillans T 4 nobissima C¹
 illius] eius C¹ absintiū C¹T 5 in] ad C¹ gressus]

gradus C¹ 6 semitas C¹ ambulat T 7 *om.* mi C¹
 8. adpropinques C¹T 9 crudelibus C¹ 10 inpleantur C¹
 11 nobissimis C¹ *om.* tuas C¹T 12 quur C¹T ad-
 quiebit C¹ adquieuit T 13 audibi C¹ inclinabi C¹
 14 ecclesie (eglesie T) et sinagoge C¹T 16 diriuentur
 C¹T 18 adulescentie C¹T 19 cerba kcarissima C¹
 carissima T ynnulus C¹ hinolus T te *om.* in C¹T
 in amore illius C¹T 20 foberis C¹ *om.* in T 21
 eius] illius T 22 capient C¹ constringetur C¹T 23
om. in C¹T

Capitel VI.

1 sponderis C¹ aput C¹ 2 inlaqueatus C¹T uerbis]
 is *s. r.* C¹ 3 quod] que C¹ manu T 4 oculis] i
s. r. C¹ palfebre C¹T 5 erue C¹T dammula C¹
 dammola T de insidiis aucupis C¹T 7 quum T *om.*
 nec praeceptorem C¹ 8 parat *om.* in C¹T cium T
 9 dormis C¹T consurgis C¹ e] de C¹ ex T 10 *om.*
 paululum dormies C¹T manus] manibus pectus T 11
om. si vero — fugiet a te C¹ pauperies] paupertas (*tas*
s. r.) T inpiger T 13 teret C¹T 14 prabo C¹
 macinatur C¹ macinat manū T et *add.* in C¹T iurgia]
 a *s. r.* C¹ 15 uhic exemplo C¹ 16 hodit T 17
 effudentem C¹ effodientes T *om.* innoxium C¹ 18
 macinans C¹T 19 fallacem] mendacem C¹ discordiā
s. r. C¹ 21 iugiter in corde tuo C¹ circumda *add.* ea
 C¹ 22 quum (beide Male) C¹T ambulaberis C¹ 24 et
 custodient C¹ 25 pulcritudinem C¹T 26 uix unus est
 panis C¹ *om.* est T 27 abscondere potest homo C¹T
 illius] eius C¹ 28 et non conburentur C¹T 29 mulierem]
 uxorem C¹ quum T 30 culpe T quum C¹T 31 de-
 preensus C¹ 33 et ignominiam] et *s. r.* C¹ et ignomiā T
 obprobriū C¹ 35 adqiescit C¹T

Capitel VII.

1 tibi *om.* fili C¹T 2 uibes C¹ oculi tuis con-
 uerua C¹ 3 tuis *add.* et T 4 es] est T animam]

amicá C¹ 5 custodiant T *om.* et ab aliena C¹ 7 iu-
 benem C¹T 8 in platea C¹T águlú T prope] propter
 C¹T 9 aduesperescente C¹T tenebris] tenebr s r. C¹
 et caligine] et cali s. r. C¹ 10 mulier occurrit illi C¹T
 ornata C¹ 11 inpatiens C¹ 13 adpreensumque deobscu-
 latur iubenem C¹ 14 vovi] debui C¹ deuoui T odie C¹
 15 uidere te T reperi C¹T 16 strabi C¹ et strai T
 tappetibus C¹T egipto T 17 cubilem C¹ mirra C¹
 cinnamo C¹ adpersi cubilé m̄m̄ murra et aloen et cinna-
 mo T 18 donec inlucescat dies et fruamur *etc.* C¹T
 cubitis C¹ 19 habiit C¹ 20 diem C¹ est *om.* in T
 21 inretibit C¹ inretiuuit T 22 eam s. r. C¹ lascibiens
 C¹ traatur C¹ 23 quod] quia C¹T 24 *om.* mi C¹T
 adtende uerba C¹T 25 abstraatur C¹T semitis eius]
 in natibus illius C¹ 26 interfecti] uulnerati T 27 uie C¹
om. in T

Capitel VIII.

2 excelsisque s. r. C¹ sup biá C² super uiá T 3
 ibsis C² 5 intellegite T 6 loquutura T aperiantur
 C¹ predicem C¹ 7 inpium C¹ 8 prabum C¹ 9 in-
 tellegentibus C¹C²T scientiam] discipliná C¹ 11 con-
 parari C¹ comparari T 12 habito] predico C¹ 13 hodit
 C²T superuiam C¹ prabam C¹ 14 equitas *om.* mea
 C² mā prudentia et mā est fortitudo T 16 inperant C¹
 iustiá T 17 ad me inuigilent et inuenient me C¹ 18
 superbae] superue C¹ superflue C²T iustitie C¹ 19 *om.*
 enim C¹C²T pretioso lapidi C¹ pretioso lapide C²T 21
 tesaurus C¹ 22 *om.* in C¹ quicquam C²T *in marg.:*
 dnico post infátum C¹ 23 ordinata sú] a sú s. r. C²
 24 nondum] necdum C¹C²T abissi C²T erumperant C²
 25 grabi C¹ consistierant C¹ 27 parabat T celos C¹C²T
 adherá T giro C¹C²T ballabat C¹ 30 componens C¹
 coram] cum C¹ 32 fili audi me C¹ 33 abicere C¹C²T
 34 me *om.* et C¹C²T meos C¹C²T quoddidie C¹ cotidie
 C²T hostei C¹ ostei C²T 35 uitam *add.* eternam C¹

auriet C¹C²T 36 *om.* qui autem — animam suam C¹
peccaberit ledit C²T hoderunt diligent C²T

Capitel IX.

1 edificabit C¹ 2 immolabit C¹ 3 et *om.* ad C² menia
C¹ 4 loquta C² 6 uibite C¹ 7 ipse (ibse C²) sibi
facit iniuriã C¹C² generat maculum sibi C¹ generat ma-
culã sibi (*in marg.:* \int) C² 8 odiat C¹ hoderit C² di-
ligit C¹ 9 *om.* occasionem C¹ additur C¹ percipere
C² 11 *om.* tibi C¹ uite *add.* tue C¹ 12 tibimetibsi C²
om. autem C¹C² inlusor C¹C² 13 inlecebris C¹C² nicil
homiũ sciens C¹ 14 sedit] i s. r. C² 15 pergentes *add.*
in C¹ 16 quis C² uecordis C¹ loquta C² 17 suabior
C¹C² 18 ignorabit C¹ quod gigantes ibi sunt (sint C²)
C¹C² conuibe C¹ combibe C² *in marg.:* Q¹ eĩ applicã
illi destēdet ad ifernos. nã q¹ abstrebit ab ea saluab̄ C¹.

Capitel X.

PARABOLE SALOMONIS C¹C² 1 patrem *add.*
suũ C¹ vero] aũm C¹ mestitia C¹ matri × sue C²
2 nil] non C¹C² tesauri impietatis C¹ 3 affligit C¹ impi-
orum C¹ 4 ibse C² abes C² 5 extertit C¹ confusionis
add. est C¹ 6 *om.* domini C² iniquitatem C¹ operiet ini-
quitate C² 7 iustorum C² putrescit C¹ 8 suscipiet C¹
9 deprabat C¹ 10 *om.* et C¹C² uerberabitur *add.* at
qui palam arguit pacificat C² 11 operiet C¹ iniquitate
C² 12 hodiũ C² caritas C¹C² 13 inuenietur C² in-
digit C¹ 14 scientiam] sapientiam C¹ stultorum C² 15
urps C² pabor C¹ 16 *om.* autem C² 17 relinquit
C¹C² 19 multoloquio C¹ multiloquiũ C² peccatum non
deerit C¹C² 20 *om.* autem C¹C² inpiorum pro nicilo C¹
¶1 moriuntur C¹C² 23 prudentia] prudenti C¹C² 27 ad-
ponet C¹C² brebiabuntur C¹ 28 letitiã C² inpiorum
C¹ 29 pabor C¹ 30 cõmobebitur C¹C² super terram]
in terra C¹C² 31 praborum C¹C² 32 inpiorum C¹.

Capitel XI.

1 *om.* est C¹ apud d̄m C¹ apud d̄m C² equum C²
uoluntas C¹C² 2 superuia C¹ *om.* est C¹C² ibi est
sapientia C¹ 3 dirigit C² illos *s. r.* C² 5 simplicit C²
dirigit C¹C² inpietate C¹ corrui C² inpius C¹ 7 ho-
mine impio] inopio C¹ 8 liueratus C² traditur C¹C²
10 inpiorum C¹ 11 inpiorum subuertitur C¹ 13 reue-
labit C² *om.* amici C¹C² conmissum C¹ ommissum C²
14 est] erit C¹ corrui C² consilia *add.* sunt 15 affli-
gitur C² cabet C¹ erit] est C¹ 17 et propincos abicit C¹
abicit C² 18 inpius C¹ iustitia mercis C¹ 20 prauum
cor et uoluntas C¹C² hiis C¹ his C² 21 manu *add.* qui
inicit iniuste C¹ *om.* malus C¹ 22 naribus] auribus (*in*
marg. naribus) C² pulera C¹C² 23 inpiorum C¹ 25
anima × que C² inpinguabitur C¹C² ibse C² 26 abscon-
det C¹ maledicitur C² in pp̄o C¹ 27 opprimitur C¹
28 confidet C¹C² folium *add.* eius C² 30 et] est C²
suscepit C¹ 31 recipiet C¹ inpius C¹ ●

Capitel XII.

1 hodit C² 2 auriet a d̄no gratiam C¹C² confidet
C¹ *om.* in C¹C² inpie C¹ 3 inpietate C¹ commo-
bebitur C¹C² 4 *om.* est C¹C² eius] suis C² confusioni
C¹C² 5 fraudulentia C¹ fraudulent × a C² 6 inpiorum C¹
liuerabit C² 7 inpios C¹ 8 noscitur C² excor C¹
9 pauper *om.* et C² panem C¹ 10 nobit C¹ animas iu-
mentorum suorum C¹C² inpiorum C¹ 11 op̄era × × tur
C² saturabitur C¹C² qui suavis — contumeliam *om.* C¹C²
12 monumentum C² 14 oris] ri *s. r.* C¹ *om.* sui C²
unusquisque] homo C² 17 nobit C¹ uindex C¹ 18
conscientia C² 20 iniunt pacis consilia C¹C² sequetur
eum C¹ 21 contristauit C² quicquid C¹C² inpii C¹
22 *om.* est C¹C² 23 prouocabit C² 25 meror C¹C²
illut C¹ 26 necleget C¹ neglegit C² amicum *add.* suum
C¹ inpiorum C¹ 28 semita] ta *s. r.* C¹

Capitel XIII.

1 inlusor C¹C² quum C² 2 *om.* sui C¹C² saturabitur C¹C² 4 piger *add.* egebit C¹ impinguabitur C¹C² 5 *om.* autem C¹C² inpius confundet C¹ 6 innocentiam suam impietas uero peccatorum C¹ impietas uero peccato C² 7 quum (beide Male) C² nicil C¹ sit diuitiis C¹ 9 inpiorum C¹ extinguetur *add.* anime dolose errant in peccatis, iusti uero misericordes sunt et miserentur (cf. v. 13 b) C² 10 superuos C¹ omnia cum] cuncta C¹C² *om.* autem C² 11 manu] magnum C¹ 12 qui C¹ 13 detraat C¹ detrait C² ibse C² animae — miserantur *om.* C¹C² 14 ruyna C¹ 16 agit omá C² 17 inpii C¹ *om.* autem C¹C² 18 adquiescit C¹ adquiescet C² 19 conpleatur C¹ 20 efficitur similis C¹ efficietur similis C² 21 persequentur C¹ persequetur C² 22 relinquit C¹ relinquet C² 23 cui C² alii C¹C² 24 parcet C¹ uirge *add.* sue C¹C² hodit C² 25 comedet C¹C² inpiorum C¹

Capitel XIV.

1 edificabit C¹C² insipiens instructá quoque dextruet manibus C¹ insipiens quoque extractá dextruet manibus C² 3 superuie C¹ *om.* autem C¹C² 4 bobes C¹ manifesta *om.* est C¹C² bobis C¹C² 5 mentietur C¹C² profers C¹ *om.* autem C¹C² testis dolosos C¹ testis dolosus C² 6 inueniet C² 7 nescito C¹C² 8 intellegere C² imprudentia C¹C² errat C¹ 9 stultis C¹ inludet C¹C² *om.* et C¹ 10 nobit C¹ miscebitur] miseretur C¹ miserebitur C² 11 inpiorum C¹ tauernacula C¹C² *om.* uero C¹ uero] aũm C² 12 hominibus C¹ nobissima C¹ ducunt C² 15 *om.* Filio doloso — uia eius C¹C² 16 a malo] malum C¹C² 17 inpatiens C¹C² hodiosus C² 18 et astuti expectabunt scientiam C¹C² 19 inpii C¹ 20 hodiosus 21 pauperis] pauperibus C¹ pauperi C² *om.* Qui credit — diligit C¹C² 23 habundantia C¹C² sunt uerba C¹ *om.* ibi C¹C² 24 imprudentia C¹C² 25

liberat] uberat C¹ om. et C¹ 27 ruina] uia C¹
 pleuis C² 29 inpatiens C¹C² 30 ossuum C¹C² 31
 probat C¹ pauperis] pauperibus C¹ pauperi C² 32
 pellitur C¹C² 33 quoque C¹C² 34 elebat C¹ om. aut
 C¹C² 35 intelligens C¹ intelligens C² iracundia C²

Capitel XV.

1 excitat C¹ 2 linguâ sapientium hornat scientia
 4 om. autem C¹C² inmoderata C¹C² 5 inridet C¹
 om. in abundanti — eradicabuntur C¹C² 6 plurima] pri:
 C¹ inpii conturbatur C¹ 7 cor *add.* aŭm C¹ 9 om. (
 sequitur — ab eo C¹ 10 deseret C¹ om. vitae C¹
 hodit C² 13 exilarat C¹C² merore C¹C² deicitur C¹
 14 sapiens C² pascetur inperitia C¹ 15 conuibium
 conbibium C² 16 parum] pauperem C¹ tesauri C¹ i
 satiabiles] instabiles C¹C² 17 uocare C¹C² holera
 caritate C¹C² hodio C² 18 excitat^s (^a m²) C² 19]
 grorum] impiorum C² sepiis C² 21 diriget C¹ o
 suos C² 22 plures sunt C² ubi uero plures su
 consilii confirmabuntur C¹ 23 sententia] scientia (
 oportunos C¹C² obtimus C¹ 24 om. vitae C² nobi
 simo C¹ 25 superuorum C¹ 26 pulcerrimus C¹C² o
 firmabitur ab eo C¹C² 27 hodit C² uibet C¹C² o
 Per misericordiam — a malo C¹C² 28 inpiorum C¹ 2
 inpiis C¹ 30 inpinguat C¹ 32 abicit C¹C² om. aute
 C¹C² adquiescit C¹C² 33 sapientia discipline C² pr
 cedet C²

Capitel XVI.

1 animum C¹C² domini] dī C¹C² 2 hominum C¹C
 parent C² 3 opera] uia (*in marg.:* opera) C² dirigitu
 C¹ 4 semetibsum C² 5 domini om. est C¹C² man
 ad manu C¹ manus] manu C² non erit innocens C¹C
 om. initium-hostias C¹C² 7 quum C¹ quum C² 9 dispc
 net C¹ 10 non] nec C² 11 om. sacculi C² 13 uo

lumtas C¹C² dirigetur C¹C² 14 nuntius C¹ eam]
 illam C¹ eum C² 15 ylaritate C¹ ymber C¹ 16 ad-
 quire C¹C² pretiosior] melior C¹ 17 custos] custs C¹
 uiam suam *add.* qui excipit disciplinam in bonis erit qui
 a^m custodit increpationes sapiens fiet; qui custodit uias
 suas custodit animá suá diligens a^m uitam parcet ori
 suo C² 18 superuia C¹ ruynam C¹ 19 superuis C¹
 20 repperiet C¹C² in dño sperat C¹C² 21 corde est
 C¹C² 23 sapiens erudit C² os] cor C¹C² eius] illius
 C¹C² 24 fabus C¹ uerba composita C¹ uerba composita
 C² anime et (*in marg.* est C²) sanitas ossuú C¹C² 25
 nobissima C¹ nouissimum C² ducit C¹C² 26 compulit C¹
 27 labiis] is s. r. C² 29 inicus C² ducet (*m*²: dūcet)
 C² 30 adtonitis C¹ 31 *om.* quae C¹C² repperietur
 C¹C² 32 forte C¹C² expugnator est urbiú C¹ expug-
 natore × urbium C² 33 sinu C²

Capitel XVII.

1 bucella C¹C² domú plená C¹ 2 diuidet here-
 ditatem C² 3 igni C² aurum *add.* in C¹ ita probabit
 corda dñs C¹ 4 mendaciis C¹ 5 exprobat C¹ et qui
add. in C¹C² inpunitus C¹ 6 patres eorum] patris sui
 C¹ 7 composita C¹ 8 expectatio C¹C² uerterit C¹C²
 9 federatos C¹ 10 aput (beide Male) C¹ 11 mittitur C²
 12 rabtis C² foetibus] catulis C¹ fetibus C² confidenti
add. sibi C¹C² 13 reddit] reddidit (ed s. r.) C¹ recedit
 C¹C² 15 inpium C¹ uterque abominabilis est aput dñi
 C¹ 16 prodeest habere diuitias stultum cum C¹ habere
 diuitias stulto C² qum C² posset C² *om.* qui altam
 — in mala C¹C² 17 conprobatur C¹ 18 homo stultus
 C¹C² qum C² sponderit C¹ 19 discordiá C¹ ostium]
 os, suum C¹ exaltat ××× suú (*in marg.* os) C² ruinas
 C¹ 20 incidit C² 21 *om.* suam C¹ 22 exiccat C¹
 23 *om.* de C² 25 patri C² matri C² 26 *om.* qui
 recta iudicat C¹ 28 putabitur C¹C² intellegens C²

Capitel XVIII.

1 exprobabilis C¹C² 2 recipiet C¹ prudentiae] pientie C¹ 3 quum C² obprobrium C¹C² 5 impii] C¹ 6 miscent] inmiscunt C¹ inmiscunt C² 7 ipsi illius C¹ eius C² 8 ibsa C² *om.* usque C¹ *om.* grum — esurient C¹C² 9 mollis est et dissolutus in 10 ibsam C² 11 urps C² 13 respondit C¹C² c fusioni C¹ 14 inbecillitatem C² *om.* spiritus — su C¹ spiritum] sp̄s C¹ facile C¹ 17 accusator C² conprimet C¹ 19 adiubatur C¹C² 20 viri] sui C¹ c et genimina — eum C¹ ipsius] illius C² 21 comedi C¹ 22 *om.* bonam C² bonum *add.* tesaurum C¹ riet C¹C² *om.* qui expellit — impius C¹C² 23 loquit C¹C² 24 amicabile C¹C²

. Capitel XIX.

1 melius C² *om.* dives C¹C² *om.* sua et C¹C² scientiam C¹ offendit C¹C² 3 ferbet C¹C² 4 et] in his C¹ et hii C² 5 inpunitus C¹ 6 tribuenti C¹ 7 hoderunt C² nicil C¹ 8 cust̄s C¹ 9 testis fals C¹C² inpunitus C¹ locitur C¹ 11 doctrinā C² erbā ita ylaritas eius C¹ herbam ita *om.* et C² 13 pr stillantia C¹ 14 parentibus] patribus C¹C² 15 inmit C¹ 16 neclegit animā suam C¹ negligit uias suas C¹ 17 feneratur C¹C² pauperi C² 18 erude C¹ disper C¹C² 19 inpatiens C¹C² quum C² aliut adponit C¹ 20 nobissimis C¹C² 21 uolumtas C¹C² 22 melior *om.* est C¹C² 23 plenitudinem C¹ uisitationem pessima C¹ pessimi C² 25 pestilenti C¹ stulto C¹ sin C¹C² corripuerit C¹ intellet C¹C² 26 fugit C¹C² 28 in quus C² inpiorum deformat C¹ 29 corpora C¹

Capitel XX.

2 *om.* et C² 3 contemtionibus C¹ 4 mendicabitu estate C¹ mendicabit aūm estate C² illi] ei C¹C²

exauriet C¹C² illut C¹ 7 derelinquid C¹ 9 meum
add. et C¹ 10 utraque C¹ aput C¹ 11 et *add.* si
 C² s×int C¹ sunt C² 14 qum C² glorificabitur C¹
 15 et vas] uas aūm C¹C² 16 extiterit C² aufers C¹
 17 suabis C¹C² inplebitur C¹ impleuitur C² 18 trac-
 tanda]n s. r. C¹ 19 ei] et C¹ misteria C¹C² con-
 miscearis C¹ 20 maledicet C² 21 quem C¹ nobissimo
 C¹C² benedictionē C¹ 22 expectato dñm C¹ expecta
 dñm C² liberauit C² 23 aput C¹ dominum] dñm C²
 24 poterit C¹ 25 hominis C¹ tractare C¹C² 26 cur-
 bat C¹ curuat C² 28 tronus C¹C² 29 iubenum C¹C²
 30 libor C¹C² abstergit C²

Capitel XXI.

1 illut C¹ placēt C² 4 exultatio C¹ est] et C¹
 dilatio C² 5 habundantia C¹C² *om.* est C¹C² 6 te-
 sauros linguam C¹ *om.* et excors C¹C² impingetur C¹C²
 7 inpiorum C¹ detraent C¹ detrahens C² qui noluerit
 C¹ 8 opus] est cor C¹ 9 domatis] domus C¹ letigiosa
 C² *om.* et C¹ 10 inpii C¹ 11 mutato C¹ multato C²
 12 inpii ut detraat inpius in malú C¹ in malum C² 13
 obdurat C¹C² aurem] uocem C¹ pauperis *om.* et C¹
 ibse clamauit C² 14 domum C¹ 15 pabor operantium
 C¹ 16 erraberit C¹ cetu C¹C² gigantium C¹ 18
 inpius C¹ iniquus C² 20 thesaurus C¹ imprudens C¹C²
 illut C¹ 21 vitam *add.* et C¹ 22 dextruxit C¹ extruxit
 C² robor fiducia eius C¹ 24 superuus C¹ superuiam
 C¹ 25 quicquam C¹C² 26 tribuit C¹ 28 loquitur C¹C²
 29 impius] iniquus C¹ 31 equus C² ad diem C²

Capitel XXII.

1 aurum et argentum C¹ 2 obuiam fuerunt C¹
 obuiaberunt C² utrisque operatus C¹ 3 pertransibit
 4 modestia et timor C¹ 5 custos C¹ *om.* autem C¹C²
 recedet C² 6 adolescens C¹C² quum C² recedit C¹C²

ab eo C² 7 accepit C¹ fenerantis C¹C² 8 metit C
uirgam C¹C² non consummabit C¹ consummavit C²
pronus] promptus C² pauperibus C¹ om. victoriam
accipientium C¹C² 10 ejice] ecce C¹ eice C² exiuit
13 om. est C¹ occidendus] s s. r. C² 14 fobea C
incedit in eum C¹ incidet in ea C² 15 conligata C
16 ibse C² 17 sapientie adpone C¹ 18 pulcra C
qum C² seruaberis C¹C² ventre] corde C¹ 19
stendi C¹ odie C¹C² 20 discipuli C¹ om. ecce
scripsi eam tibi C² 21 hostenderem C¹ responderis
his qui misit te C¹ responderet illi qui misit te C²
facies C¹C² 23 dñs iudicabit C¹C² confixerint C²
in marg. خص C² 26 vades se] adesse C¹ *in ma*
طز C² 27 tollas C¹C² operimentum *add.* tuum
28 anticos C¹

Capitel XXIII.

1 adtende C¹ adposita sunt C¹ posita sint C²
habes potestatē in animam tuam C² 5 erigas×oculos
quas habere non potes C¹C² faciunt C¹ pinnas
celum C² 7 similitudine C¹C² extimat C¹C² di
C¹C² non e×t tecum C¹ 8 puleros C¹C² 9 despiciu
C¹ 10 adtingas C¹ terminos paruulorum C¹C²
propincus C¹ propinquus C² illorum] eorum C¹C² o
est C¹ ibse C² diiudicabit C¹ illorum] eorum
12 scientiae] sapientie C¹ 13 subtraere C¹ 14 percu
C² 16 qum loquta C² rectum] tecum C¹ 17 no
ne C² 18 nobissimo C¹C² 19 animam tuam C¹C² 2
conuiis C¹ cōbibiis C² comesationibus C¹C² 21 qui u
cant sputibus C¹ simbola C¹C² consummentur C¹ 2
contendas C¹ qum C² 23 vendere] emere intell
gentiam C¹C² 25 quae] qui C¹C² 26 mici C¹ ocul
tuos C¹ 27 fobea C¹ 28 incautos inuenerit interfic
C¹C² 29 patruī C¹ fobēe C¹ 30 morantur C¹C² p
tandis C¹ 31 flabescit C¹ flauescit] e und i s. r. C² qu
C¹ qu C² nitro C¹ 32 nobissimo C¹C² diffundit C

33 extraneos C¹ , 34 clabo C² 35 uerberaberunt C¹
 non dolui] nolui C¹ et ego] sed ego C¹ rursum C¹C²
 repperiã C¹C²

Capitel XXIV.

2 rapinã C¹ mens] cor C¹ loquentur C¹ loq̄tur
 C² 3 hedificabitur C¹ 4 om. et C¹ pulcerrima C¹C²
 5 sapiens add. et C¹C² 7 om. in C¹ aperit C¹ 8 male
 facere C¹C² 9 abominatio] habitatio C¹ 10 disperaberis
 C¹C² lassus] lesus C¹ inminuetur C¹C² 11 dicuntur
 C² trauntur C¹C² ne cesses] necesse est C¹ 12 ibse
 C² nicil C¹ redditque C² 13 om. mi C¹ fabum
 C¹C² dulcissimo C¹ 14 qum C² nobissimis C¹C² om.
 spem C¹C² 15 inpietatem C¹ 16 sebties C² cadit C¹
 resurgit C¹ inpius uero cõrruet (s. r.) in malũ C¹ 17
 quum C¹ qum C² inimihus C² ne gaudeas in ruinam
 eius C¹ 19 pessimis] i der Silbe is s. r. C² nec imiteris
 inpios (n s. r.) C¹ 20 futurorum] furorem C¹ inpiorum
 C¹ 21 qum detracto C² conmiscearis C¹ 22 consur-
 git C² utrisque C¹ nobit C¹ 23 HEC QUOQUE
 SAPIENTIBUS C² cognoscere] erubescere C¹ 24 di-
 cit C¹C² inpio C¹ eis] ei C¹ (s. r.) C² eos] eum
 C¹C² 25 om. eum C¹C² ibsos C² 26 deobsculabitur
 C¹ qui recta uerba responderit C¹ respondentia uerba
 recta C² 27 hedifices C¹ 29 mici C¹ 30 transibi C¹
 31 repleberunt C¹ repleuernt (a m²) C² ortice operu-
 erunt C¹ urtice operuerunt C² destructa C¹ 32 qum
 C² exẽmpto C² 33 pauxillulũ manus cõseris C¹ 34
 tibi s. l. C¹ om. tibi C² egestas add. tua C¹C²

Capitel XXV.

1. Hae] hec C¹ hec C² quoque add. sunt C² trans-
 tulerunt C¹C² ezecie regis (re s. r. C¹) iude C¹C² 2
 dei] regum C¹ regum] dei est C¹ g^{ta} dei inuestigare
 sermon^{em} (sermon s. r.) et g^{ta} regum celare uerbum (s. r.)
 C² 3 celum C¹C² terram C¹ 4 egreditur C¹ 5 in-

pietatem C¹ firmatur C² tronus C¹C² 6 magnatorum
 C¹ 7 *om.* ut dicatur tibi ascende huc quam C¹ ascende
 accede C² 8 dehonestaberis C¹ 9 ne] non C¹
 quum C² *om.* gratia — fias C¹C² 11 mala] a der
 Silbe *s. r.* C¹ 12 arguit] *i s. r.* C² in (statt et) aure
 obaudientem C¹ 13 nibis C¹ eum *add.* et C¹ ipsius
 illius C¹C² 14 plubie C¹ complens C¹ 15 linietur
 linitur C² confringit C¹C² 16 satiatus] saturatus C¹
 illut C¹ 17 subtrae C¹C² satiatus] saturatus C¹ s
 tiatus tui hoderit te C² 18 testimonium falsum C¹
 19 lassus] lapsus C¹ sperat] se parat C¹ 20 nitro *ad*
 et C¹C² *om.* sicut — cordi C¹C² 21 illum *add.* et (C¹
 ei] illi C¹ 23 plubias C¹ detraentem C¹C² 24 domati
 domus C¹ litigiosa] rixosa et iracunda C¹ *om.* et
 domo communi C¹ 25 anima C² 26 corrubta C² in
 pio C¹ 27 multum (*s. r.*) comedet non est bonum C¹
 obprimitur C² *om.* a C¹C² 28 urps C² apsq̄ue C¹
 coibere C¹C²

Capitel XXVI.

1 nix *om.* in C¹C² *add.* in (*m*² *s. l.*) C¹ plubia C¹
 pluua C² indigēs C¹ indicens *m*² C¹ stultus *m*¹
 stulto *m*² C¹ *om.* est C¹ gloriam C¹ 2 nam sicu
 C¹C² aliā C² quo×libet C² camum C¹ *om.* in C¹
 inprudantium C¹C² 5 *om.* esse C¹ 6 bibens] uidens C¹
 uerbū C² 7 pulcras C² frustra pulcras C¹ habeat C¹C²
 indigens C¹ 10 inponet C¹ 11 inprudens C¹ 12 sibi
 sapientem C² insipiens] stultus C¹C² 13 *om.* est C¹
 leo] leena C¹C² et leaena] leo C¹C² 14 hostium C¹
 ostiū *m*¹ osteū *m*² C² lectulo] lecto C² 15 abscon
 dit] *b s. r.* C² manus C¹C² ascellas suas C¹ et la
 borat ut eas ad os suū conuertat C¹ eam] eas C² 16
om. piger C¹ 17 adpreendit C¹ transit et inpatiens
 conmiscetur C¹ transit et impatiens commiscitur C² 18
 lanceas et sagittas C¹C² in] ad C² 19 ita] sic C¹C²
 amicum suum C¹ quum C² depreensus dicet C¹ 20

quū C¹ quum C² defecerit C¹ extinguitur C² conquies-
 cunt C¹C² 21 igne C¹ 22 ibsa C² intima] interiora
 C¹ 23 sordido] r s. r. C² uellis C¹ sic *add.* et C¹
 sociata] socia C¹ 24 quum C² tractaberit dolus C¹ 26
 hodium C² 27 fobeam C¹C² incidit C¹ uoluerit C¹
 uolbit C² 28 lubricum] ludibriorum C¹

Capitel XXVII.

1 ignoras C¹C² 2 laudat C² 3 grabe C¹ honerosa
 C¹C² harena C² grabior C¹ 4 nec] neque C¹ furo-
 rem C² 6 fraudulentia odientis obscula C¹ odientis os-
 cula C² 7 saturata] satiata C¹ satura C² fabum C¹
om. et C¹C² etiam] *om.* C¹ et C² dulce C¹C² 8 nidu
 C² relinquit C² qui relinquit domum suam C¹ 9 un-
 guentis C¹ amihī C² 10 patris] fratris C¹ fratris]
 patris C¹ melius C¹C² 11 sapientiam C¹C² possim
 C¹C² *om.* sermonem C¹ 12 transeuntes] euntes C¹
 sustinere C¹C² 13 quia expopondit C¹ pignus ei C¹
 14 benedicet C¹C² 15 prestillantia C¹ letigiosa C²
 comparantur C¹ 16 ventum] uenditum C¹ 17 acuitur
 C¹ exacuet C¹ amihī C² 18 custos C¹ 19 resplen-
 dunt C¹ resplendet C² 20 nunquam implentur] non re-
 plentur C¹C² 21 ore] uoce C¹ *om.* cor iniqui-scientiam
 C¹C² 22 contunderis C¹ contuseris C² pilā C² tisa-
 nas C¹ tipsanus C² 24 ingeneratione et generatione
 C¹ in generatione et generationē C² 25 aperta] per s. r.
 C² erbe C¹ fena C¹C² 26 *om.* tuum C¹ hoedi] edi
 C¹C² edi *om.* ad C² 27 tuos *om.* et C² domui C²

Capitel XXVIII.

1 inpius C¹ 2 horum] honorum C¹ quae] quo C²
 ducuntur C¹C² ducis] lucis C¹ principis C² 3 *om.* est
 C² ueementi C¹ famis C¹ 4 derelincunt C¹ derelin-
 quunt C² inpium C¹ 5 requirunt C¹C² 6 in simplici-
 tate sua ambulans C¹ diues *om.* in C¹ 7 qui pascit
 comesatores C¹C² confundet C¹ 8 fenore C¹C² 9

aurem suam C¹C² exacrabilis C² 10 cō×ruet C¹ o
 et C¹ om. eius C¹C² 11 scrutauit C² 12 exaltatio
 C² om. est C¹C² inpiis C¹ 13 abscondit] b s. r.
 om. autem C¹C² 14 conruit C¹ 15 inpius C¹ 16 o
 primit C¹ hodi tC² abaritiā C¹ 17 hominem] homo (C
 lacum] laqueum C¹ fugerit] fuerit C² sustentet (C
 18 et qui ambulat C¹ ingreditur C¹C² 19 saturabit
 C¹C² om. autem C¹C² 20 ditari] diues fieri C² 2
 benefacit] faciet bene C¹ facit bene C² 22 alius C¹ si
 perueniat C¹ 23 apud C¹ decepit C¹ 24 subtraet C
 subtrahet C² esse] est C¹C² omicide C¹ 25 om. ver
 C¹ 26 confidet C¹ graditur] arguit C¹ ipse] iste C¹C
 28 quum C¹ quum C² inpii C¹ apscendentur C² quur
 C¹ quum C²

Capitel XXIX.

1 contempnit C² om. ei C¹C² sequitur C¹ 2
 quum C¹ quum C² inpii C¹ gemit C² 3 sapientiam]
 sapientem C¹ supstantiam C² 4 abarus C¹ dextruet
 C¹C² 5 finctisque C¹C² 6 iniquum C² inuolbet C¹
 inuolbit C² adque C¹ 7 nobit C¹ inpius C¹ 8 om.
 vero C¹C² 10 hoderunt C² om. autem C¹C² 11 difert
 C¹ 12 habebit C¹C² inpios C¹ 13 obuiaverunt] ob-
 uiam fuerint C¹ utrisque C¹ inluminator C¹C² 14
 tronus C¹C² 15 adque C¹ tribuet C² uoluntatis C¹
 uoluntati C² confundet C¹ 16 inpiorum C¹ 17 erude
 C¹ 18 quum profetia C¹ quum pp̄a C² om. vero C¹C²
 19 non potest uerbis C¹ intelligit] intelligere C¹ con-
 tempnit C² 20 stultitia] stulti C¹C² correctio C² 21
 nutrierit C² postea illum sentiet contumacem C¹C² 22
 om. erit C¹ peccandum] peccata C¹C² proclibior C¹
 23 superuum C¹ humilitas] iniquus C¹ 24 fure] furore
 C¹ participat] patitur C¹ partitur C² hodit C² ad-
 iurante audit C¹ aut si iurantem audiēt non indicet C² 25
 cō×ruet C¹ sublebabitur C¹ 26 a dño iudicium C¹C²
 regreditur C¹ 27 abominatio iustorum uir iniquus abomi-

nantur aūm impii eos C² inpium C¹ inpii C¹ om.
Verbum — erit C¹C²

Capitel XXX.

1 uobentis C¹ quū C¹ deus] dñs C¹ commorante
C² 3 et nobi (noui C²) scōrum scientiam C¹C² 4 ce-
lum C¹C² adque C¹ spiritum om. in C¹C² conligabit
C¹ conligauit C² suscitabit C¹ nomen om. est C¹C²
et quod] aut quod C² fili C¹ 5 dei] dñi C¹ clipeus
C¹C² se] eum C¹ 6 quicquam C¹C² 7 rogabi C¹
mici C¹C² 8 mendacii C¹ mici C¹ 9 saturatus inli-
ciar C¹ saturatus inlicear C² conpulsus C¹ 10 cō×ruas
C¹ 11 et que non benedicit matri sue C¹C² 13 pal-
fibre C¹C² in alto subrecte C¹ in alta subrecte C² 14
conmandet C¹ conmandit C² 15 sanguisue C¹ sanguis-
uge C² sunt due C¹ que numquam C¹ 16 uulbe C¹
saturatur C¹ satiabitur C² 17 effodiant om. eum C²
et comedant illum filie aquile C² 18 difficillima C²
mici C¹ 19 celo C¹ colubris C² petram] terram C¹
nabis C¹ adulescentia C¹C² 20 est om. et C¹C² que
cum comedet C¹ 21 mobetur C¹C² quartum *add.* quod
C¹C² 22 qum (beide Male) C² regnaberit C¹ stultus C²
23 hodiosam C² qum (beide Male) C² adsumta C¹
assumta om. et C² heres fuerit C¹C² 24 quattuor C¹C²
ibsa C² 25 que C² 26 pleps C² que C¹ conlocat
C¹C² cubilem C¹C² 27 om. suas C¹C² 28 stilio C¹C²
(*in marg.* اصرع C¹) 29 quod *add.* numquam C¹ *add.*
non C² 30 pabebit C¹ pauenit C² 31 subcinctus C¹
lumbis] i s. r. C² rex *m*¹, grex *m*² C¹ 32 est qui] et
qui C¹C² apparuerit C² elebatus C¹ elatus C² om.
suo C¹C² inposuisset C¹ 33 butirum C¹C² ueementer
C¹ emungitur C¹C² eliciet C¹

Capitel XXXI.

1 lamuel C¹C² erudibit C¹ 2 quid] qui (3 mal) C¹
delecte (3 mal) C² 3 diuitias] uias C¹C² 5 et ne] ne

C¹C² oblibiscantur C¹C² causas filiorum pauperum C¹
 6 merentibus C¹C² uinū] nū s r. C¹ 7 ut oblibiscantur
 C¹ et oblibiscantur C² doloribus C¹ om. sui C¹C² 8
 muto] mutuo C¹ 10 *in marg.* alefh C¹ alep C² 11 *in*
marg. Beth C¹C² confidet C² 12 *in marg.* gymal C¹
 gimel C² 13 *in marg.* dalet C¹ deleth C² quesibit C¹
 manum C² 14 *in marg.* he C¹C² nabis instito××ris
 (*in marg.* قاص) C¹ portat C¹C² *in marg.* قجر C²
 15 *in marg.* uau C¹C² om. suis C² cibariā C¹ 16
in marg. zayn C¹ zai C² considerabit C¹ plantabit C¹
 17 *in marg.* het C¹ heth C² fortitudine] fortiter C² ro-
 borabit C¹ bracium C¹C² 18 *in marg.* teth C¹C² gu-
 stabit C¹ om. et vidit C¹C² eius] illius C¹C² 19 *in*
marg. ioth C¹C² adpreenderunt C¹ 20 *in marg.* kaf
 C¹ kaph C² 21 *in marg.* dalet C¹ lameth C² om.
 sunt C² 22 *in marg.* mem C¹C² stragulum C¹ stragu-
 lam C² bissus C² 23 *in marg.* nun C¹C² sedet C²
 24 *in marg.* zamech C¹ sameth C² cananeo C¹ 25 *in*
marg. ayn C¹ ain C² nobissimo C¹C² 26 *in marg.*
 phe C¹C² 27 *in marg.* zade C¹ sade C² considerat
 C¹C² comedet C¹C² 28 *in marg.* cof C¹ coph C² pre-
 dicaberunt C¹ laudabit C¹ 29 *in marg.* res C¹C²
 congregaberunt C¹ 30 *in marg.* sin C¹C² pulcritudo
 C¹C² d̄m ibsa C² 31 *in marg.* tau C¹C² EXPLICIT
 LIBER PROUERBIORUM C¹ Explicit masloth id̄
 purbia C²

V.

Der Hospitalorden in der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts.

Ein Beitrag zur Geschichte des Königreiches
Jerusalem.

Von

Dr. phil. Gustav Hoennicke in Potsdam.

Unter elenden Händeln ging die Regierung des 5. Königs von Jerusalem, Balduins III., zu Ende; noch bei Accon wurde er mit seinem Heere von den Feinden schmählich besiegt. Es folgte sein Bruder Amalrich, welcher vor allem auf Ägypten sein Augenmerk richtete und der Meinung war, dass es für den Bestand der Kreuzfahrerstaaten von der grössten Wichtigkeit sei, die günstig gelegenen Nillande zu erwerben, zumal da eine politische Vereinigung dieser mit Syrien durch Nur ed-din, den Sohn des Seldschukken Imad ed-din, bevorzuzustehen schien. Bei den in den nächsten Jahren unternommenen Kriegszügen traten die Hospitaliter, welche mit den Templern die eigentlichen stehenden Heere in dem Königreich bildeten, bedeutsam hervor.

Spital- und Waffendienst war von Anfang an verbunden gewesen. Von Seiten der römischen Curie stets unterstützt, durch mannigfache Schenkungen an Vermögen und Grundbesitz reich geworden, hinsichtlich der Verwaltung straff organisirt, repräsentirte der Hospitalorden eine ansehnliche Macht. Dem Raymund de Podio folgten zwei unbedeutende Grossmeister; im Januar 1163 stand

Gilbert d'Assaili, offenbar aus südfranzösischem Geschlecht, an der Spitze der Hospitaliter.¹⁾

I.

Mit seinen Rittern begleitete Gilbert den Amalrich im Juli 1164 nach Ägypten, wo man zunächst in Pelusium den Machthaber Schirkub belagerte. Zum Stellvertreter des Königs war Boemund III. von Antiochien ernannt worden, der bald seine Kriegskunst beweisen sollte. Nur ed-din bestürmte die östlich von Tortosa gelegene Burg Cratum, um dann Tripolis zu erobern; er wurde geschlagen und zog sich nach Hims zurück. Danach ergriff er abermals die Offensive, belagerte mit Erfolg Harem und besiegte vollständig am 20. August bei Assufaif die Christen, welche unter Führung Boemunds III., des Raymund, des Joscillin, des Constantin Calamon Dukas und des Toros I. von Armenien zu Hilfe herbeigeeilt waren. Hospitaliter fochten in der unglücklichen Schlacht²⁾. Der Fürst von Antiochien und der Graf von Tripolis wurde gefangen genommen, Banias zwei Monate später durch Verrat übergeben.

In Sorge über die Fortschritte Nur ed-dins verliess Amalrich Anfang November 1164 Ägypten; dringend baten die Christen das Abendland um Unterstützung: „*miseriis et tribulationibus et angustiis orientalis ecclesia ab inimicis sancte crucis . . . afflicta et oppressa et fere ex*

¹⁾ Benutzt wird im folgenden vornehmlich: J. Delaville le Roulx, *Cartulaire général de l'ordre des Hospitaliers de S. Jean de Jérusalem* t. I. (Paris 1894).

Die einzelnen Urkunden werden nach ihren Nummern mit „D“ citirt werden.

²⁾ Vergl. D 404: *Boamundo principe . . . cum magna multitudine fratrum sancti Hospitalis Jherusalem . . . convicto*, auch D 330: *den Schlachtbericht des antiochenischen Patriarchen an Ludwig VII.* (Text bei Migne 201, col. 1403: *Hospitalis aliqui, qui de Terra Tripolis cum comite venerant . . .*)

toto destructa . . . est . . . Christianorum est debilitas et desolatio, paganorum est firmitas et fortitudo!" (D 404).

Eine Gesandtschaft unter Führung des Hôpitalgrossmeisters sollte entsendet werden und um Hilfe nachsuchen ¹⁾: der jerusalemische Patriarch schrieb für Gilbert einen Empfehlungsbrief²⁾. Aus uns unbekanntem Gründen ging Gilbert nicht nach dem Occident: er wandte sich seinerseits an den Erzbischof von Trani und bat um Subvention³⁾; am 7. April 1165 erhielt er das wahrscheinlich in der Gegend von Ascalon gelegene Kasal Semma, welches gegen Faluge Amalrich vertauschte (D 344), der darauf nach Antiochien ging und zum Schutze verschiedene Massregeln traf; am 17. August bestätigte er zu Accon einen Verkauf an das Hospital (D 348). Der Fürst von Galiläa schenkte zwei Besitzungen westlich von dem heutigen Dschebbul⁴⁾; der Herr von Caesarea erkannte 1166 das Kasale Hadedun (abdun) nebst Zubehör als Ordenseigentum an (D 350).

¹⁾ D 404 (ad sinuandam . . . et demonstrandam universo orbi huius tante miserie calamitatem et afflictionem . . .)

²⁾ D 404 . . . dilectus filius noster et amicus precordialissimus Gibertus, Deī gratia magister Sancti Hospitalis Jherusalem, precibus nostris et domini regis Amalrici, et tocius christianitatis cum ceteris nuntiis nostris fines ultramarinos cum magno labore festinat visitare . . . Ich acceptire die scharfsinnigen Ausführungen Herquets (Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 1883, VI, p. 209 f.) und halte eine weitere Begründung für unnötig, dass das Schreiben des jerusalemischen Patriarchen Ende des Jahres 1164 zu setzen ist.

Delaville freilich scheint an dem Jahr 1169 noch immer festhalten zu wollen. Vergl. archives de l'orient latin 1881, Paris I, 386. 387.

³⁾ Vergl. Arcangelo di Gioacchino Prologo, le carte . . . nello archivio del capitolo Metropolitano della città di Trani, Barletta 1877, 256 f.

Allerdings ist die Zeit der Abfassung dieses Schreibens völlig unsicher. (Vergl. Röhrich, regesta Regni Hierosolymitani, Oeniponti 1893, p. 110, Nr. 422).

⁴⁾ D 345. (Delehaos und Desaut). Herquets Vorschlag (Z. D. P. V. VI, 212), die Urkunde in das Jahr 1166 zu setzen, hat viel für sich.

Trotz der auf verschiedenen Seiten drohenden Gefahr verlor der König Ägypten nicht aus den Augen: Am 30. Januar 1167 brach er nach Bilbeis auf. Es kam im März zur Schlacht bei el-Babain unweit der Ruinen des alten Hermopolis. Ein Vertrag zu Alexandria beendigte den Feldzug. Inzwischen war wiederum Nur ed-din in das Reich eingefallen, hatte Archas vergeblich belagert, Safita und Arima zerstört, das castrum novum¹⁾, welches zur Hälfte den Hospitaliter einst zuerkannt war, überrumpelt.

Einen abermaligen ägyptischen Feldzug brachte das folgende Jahr. Als Amalrich erfuhr, dass Schawer in Unterhandlungen mit Nur ed-din stehe, berief er eine Versammlung der Grossen seines Landes, um ihren Rat betreffs eines Krieges zu hören²⁾. Insbesondere conferirte er mit Gilbert und versprach — am 11. Oktober wurde die Urkunde unterzeichnet (D 402) — Belbeis mit einer jährlichen Rente von 100 000 Byzantier sowie 10 in fruchtbarer Gegend gelegene Städte mit einem jährlichen Einnahmeposten von je 5000 Byzantier als zukünftigen Ordensbesitz, wenn die Eroberung Ägyptens gelingen würde. Es waren dies in der Provinz Gharbyeh³⁾ Tanis (Thanes) und Fun⁴⁾, in der Provinz Osyout die von Kaufleuten viel besuchte Stadt Chus⁵⁾, unterhalb von Kahira bei der Scheidung der Nilarme die Insula Mall⁶⁾, ferner Babilon⁷⁾, das durch Zuckerbereitung reiche Damiata und neben Suana, When und Ahideph⁸⁾ Alexandria. Auch wurde

1) Zur Topographie vergl. Z. D. P. V. X, 273, Anm. 7 und 269, Anm. 17.

2) Vergl. Ibn aboutaï, bei Reinaud extraits 128, Anm. 1.

3) Vergl. zur Orientirung E. Amélineau, la géographie de l'égypte à l'époque copte, Paris 1893, p. 259 f.

4) Fua, Fowa vergl. auch Sacy, chrestomathie arabe, Paris² 1826/27, II, 296.

5) Sacy a. a. O. 292.

6) Mehalleh, Mahalleh, Mahallet?

7) Misr, vergl. Amélineau a. a. O. 491.

8) Diese drei Namen sind unbekannt.

damals bestimmt, dass von verschiedenen Grundherrschaften der Orden den Zehnten erhalten sollte¹⁾. Zu dem Feldzuge hatte derselbe 500 Ritter und ebensoviel Turcopulen — letztere können wir mit den Turcos und Zouaven der französischen Armee vergleichen — gut bewaffnet zu stellen. War die Zahl geringer, sollte dementsprechend auch der Beuteanteil sein, war dieselbe grösser, sollte eine Vermehrung des zuerkannten Besitzes eintreten²⁾.

Die Bemerkungen, welche der Geschichtschreiber Wilhelm von Tyrus in seinem Werke macht, dass der Grossmeister durch verschwenderische Verwaltung in grosse Schulden gekommen und so in der Hoffnung auf reiche Beute den König zum Feldzuge, überhaupt zur Eroberungspolitik verleitet habe³⁾, andererseits, dass die Templer bei moralischen Erwägungen zunächst von dem Zuge abstanden⁴⁾, sind tendenziös und nicht historisch zu ver-

¹⁾ a. a. O. „et per omnes civitates totius terre meliorem domum vel palatium post regiam; et si thesaurus Mulan., (Mulani, eines Fatimiden; thesaurus hier wohl Grundbesitz?) et aliarum civitatum et villarum, Deo volente, in gladii evaginatione ad manus meas venerit, tam de thesauro Caharii (letzteres ist offenbar identisch mit dem dicht bei Kahira gelegenen thesaurus Bulacensis, und vermutlich nichts anderes, als der thesaurus Mulani) quam aliarum civitatum, et de omnibus terre suppellectilibus decimam integraliter dedi et concessi magistro Hospitalis . . .“

²⁾ D 403. Vergl. daselbst auch die Bestimmung des Königs: „quod si terra et terre thesauri in ore gladii capti fuerint, secundum militares justitias, magister et fratres Hospitalis sine diminutione tam de thesauris quam de aliis rebus partes suas, postquam meam medietatem de omnibus extraxero, primo obtinebunt; et si forte terra pecunia se redimerit, nichilominus magister et fratres per militias partes suas obtinebunt“.

³⁾ Wilh. v. Tyrus 20, 5. (Recueil des historiens des croisades, Historiens occidentaux I, 948): causam et incentivum huius mali ministrabat Gerbertus vergl. auch Oliveri Hist. regum terrae sanctae (b. Eccard, Corpus Historicorum Medii Aevi, Lips. 1723 f. II, col. 1378): Huius pravi consilii dicitur auctor fuisse Gerbertus . . . , auch chron. univers.

⁴⁾ anon. Laudunensi (Monumenta Germ. hist. Script. 26, 446).

werten¹⁾. Wenn auch der Grossmeister mit seinen Rittern in den ägyptischen Feldzügen eine bedeutende Stellung eingenommen hat, so war doch der Urheber des Planes lediglich der König²⁾, welcher mit einer geradezu über raschenden Bestimmtheit wie den Pisanern³⁾, so dem kriegerischen Orden hohe Zusicherungen an Territorien und Revenuen machte (D 402). Die Templer sodann durften in dem ägyptischen Kampfe nicht zurückstehen, wollten sie sich nicht um ihr Ansehen bringen.

Nachdem bei der Grenzstation Larriz (el arisch) die Heeresmusterung stattgefunden hatte, marschierte man, ohne auf die versprochene Hilfe der Byzantiner zu warten, gegen den ehemaligen Verbündeten⁴⁾. Man eroberte am 4. November Belbeis⁵⁾ und erschien 9 Tage darauf vor Kahira. Schawer sah sich genötigt, einen Vertrag zu unterzeichnen und die Zahlung von einer Million Byzantiner zu versprechen. Der Feldherr Nur ed-dins, Schirkuh, kam

¹⁾ Gegen G. Weil, Geschichte der Chalifen, Mannheim und Stuttgart 1846/62, III, p. 328, wo es unter anderem heisst: „Amalrich liess sich von raubsüchtigen Rittern . . . zu einem neuen Einfall in Egypten verleiten“, vergl. indessen Anm. 2.

²⁾ Vergl. das, was Wilh. v. Tyrus 21, 4 selbst von Amalrich sagt

³⁾ Heyd, Geschichte des Levantehandels im Mittelalter Stuttgart. 1879. I, 148 f.

Gilbert testirte die den Pisanern am 18. Mai 1168 zu Accor von Amalrich ausgestellte Urkunde (Müller, G., Documenti sulle relazioni della città Toscane coll' oriente Firenze 1879, p. 14, Nr. XI) auch das am 16. September von dem König gegebene Versprechen: *libertatem de omni iure negociationis per totam terram, quam Deus mihi dederit in Egipto et curiam in Babilonia . . .* (Müller, G. a. a. O., p. 15, Nr. XII).

⁴⁾ Vergl. d. annal. Camerac. (M. G. 16, 547): *Dominus (vero) Hosp. Jeros. proprie cum propriis suis vitam peragrans, acer et ingenio fretus, miles fortis et audax in proelio . . . per venit ad Barbastram (d. i. Belbeis).*

⁵⁾ Offenbar wurde die Stadt nicht so ausgeplündert, wie gewöhnlich im Anschluss an Wilh. von Tyrus angenommen wird (so Weil a. a. O. 329, Langer, die politische Geschichte Genuas und Pisas im XII. Jahrh. Leipzig 1882, p. 166 u. a.; vergl. D 402).

am 8. Januar¹⁾: es war zu spät. Nach der Ermordung Schawers sollte er Vezir werden.

Die Lage des Königreiches besserte sich nicht. Eine schwere Pest suchte Jerusalem heim²⁾. Die Nordgrenze stand seit der Übergabe von Baniäs jedem Angriffe offen: der Krieg wurde hier mehr und mehr ein Verteidigungskrieg; an den Burgen suchte man einen Rückhalt zu haben. Die Urkunden lehren, dass die militärische Tüchtigkeit der Hospitaliter auch hier geschätzt wurde. Der aus der Gefangenschaft befreite Boemund III. von Antiochien liess ihnen im Januar 1168³⁾ nicht unbedeutende Schenkungen zukommen, so: das nicht weit von Aleppo in der Domäne des Fürsten von Geoffroy Blanc gelegene Schloss Berssaphut, das Kastell Lacoba⁴⁾ und nordwestlich von Hamah am rechten Orontesufer Apamea mit dem dabei liegenden See, dazu all die Herrschaftsgebiete und Liegenschaften, welche jene Stadt besass. In dem zuerkannten Gebiet erhält der Orden das Recht über Krieg und Frieden; der Fürst verpflichtet sich, niemals einen Waffenstillstand mit den Sarazenen schliessen zu wollen, ohne die Hospitaliter davon in Kenntnis gesetzt und ihren Rat gehört zu haben. Im Fall eines Kampfes soll der Orden die ganze Beute ungeteilt erhalten. Schliesslich erklärt sich Boemund mit jeder Dotation einverstanden: nur möge nie das Lehen irgend eines Ritters beeinträchtigt werden⁵⁾. Am 16. Februar schenkte darauf zu Laodicea der Abt und Prior des St. Paulsklosters das uns unbekannt Landgut Avotha unter der Bedingung, dass dieses, wenn Alapia gewonnen sei, wieder

1) Nach anderen am 4. Januar, vergl. Reinaud a. a. O. p. 133.

2) Muratori, *Scriptores Rerum Italicarum* XII, 291.

3) D 391. Zum Datum vergl. Delaville le Roulx, *les archives, la bibliothèque et le trésor de l'ordre de S. Jean de Jérusalem à Malte*. Paris 1883, p. 106.

4) Zur Topographie vergl. *Z. D. P. V. X*, 263, Anm. 12.

5) D 391.

an den Convent zurückfalle ¹⁾. Im übrigen war die Stellung der Hospitaliter zum Klerus in dem Königreich Jerusalem in diesen Jahren nicht gerade freundlicher Natur. Der Papst Alexander III. schrieb an den Prior des heiligen Grabes Peter: Wenn die Ritter irgend eine Klage gegen die Kanoniker haben, sollen sie nicht versuchen, diesen die Zehnteinnahmen zu entziehen, sondern sollen von all ihren Besitzungen, welche sie anderen zur Ausnutzung übergeben haben, vollkommen die Zehnten bezahlen, andererseits von dem, was sie selbst bearbeiten, die Abgaben nach dem getroffenen Übereinkommen erstatten (D 428). Liegt irgend eine Beschwerde vor, so soll der richterliche Weg eingeschlagen werden. Ohne Zustimmung des Patriarchen und der Kanoniker des heiligen Grabes mögen die Hospitaliter nicht hinwiederum in der Stadt Jaffa eine Kirche bauen. Bei etwaiger Zuwiderhandlung will der Papst es schwer ahnden, so dass für die Hospitaliter nicht die Möglichkeit bestehen könne, derart zu handeln, wie sie wollen (D 395). Wir wissen, dass diese Drohung sich

¹⁾ D 397. . . . „si dominus . . . terminos nostros dilataverit et Alapiam christianitati dederit, casale . . . sicut hospitatum a villanis tunc inventum fuerit, salvis tamen propriis carrucis domus Hospitalis sine objectu ad nos redeat!“ Vergl. sodann die Dotation von Platta (balatunus, nordwestlich von al šugr) durch den Herrn von Marasium im Jahre 1163. Bedingung ist, dass die Ordensritter binnen Jahresfrist den Ort befestigen (D 313).

Über die jährlichen Ordenserwerbungen geben Auskunft die Urkunden:

- D 340. (1165 Balduin von Mirabel).
- D 354. (29. IV, 1166 Balduin von Gibelinum).
- D 355. (nach dem 29. IV. 1166 Amalrich).
- D 367. (nach Sept. 1166 Boemund III.).
- D 371. (1167 Balduin von Mirabel).
- D 373. 375. 376. (1167 der jerusalemische Patriarch).
- D 388. (1168 Amalrich).
- D 390. (vor Sept. 1168 Boemund III.).
- D 398. (April 1168. Galterus, der Herr von Tiberias etc. : „concedimus castrum de Coquet (Belvear) . . .).

nicht verwirklichte. Der Orden erstarkte mehr und mehr in seiner von der Kirche eximirten Stellung.

Am 2. Januar 1169 trat nun der König den Heimweg an; im Juli wurde die mit Bittgesuchen versehene jerusalemische Gesandtschaft, an deren Spitze der Präceptor der Hospitaliter Guido de Mahone ¹⁾ stand, von Alexander III. empfangen ²⁾. Eine zur Hilfeleistung in Aussicht gestellte byzantinische Flotte verliess Constantinopel. Es entstand im Reich die Hoffnung, mit vereinten Kräften zur endgültigen Unterwerfung Ägyptens jetzt imstande zu sein. Abermals wurde mit Zustimmung sämtlicher Prälaten und Barone von dem König dem Grossmeister Gilbert am 20. August die versprochene Schenkung zugesichert ³⁾. In der Urkunde fehlt jetzt die Aufzählung der einzelnen Städte und Ortschaften sowie die Angabe, wieviel Truppen der Orden zu stellen hat ⁴⁾.

Man verliess Ascalon und traf mit der griechischen Flotte zusammen. Am 27. Oktober begann die Belagerung von Damiat. Sie dauerte lange bei Langsamkeit und Schlawheit auf christlicher Seite. Man sah sich dann genötigt, einen Waffenstillstand zu schliessen und unverrichteter Sache abzuziehen, — ein trauriger Ausgang der mit grossen Hoffnungen begonnenen Expedition.

Damals, wahrscheinlich auf dem Heimwege, ereignete

¹⁾ Guido (Guigo) de Mahone (Mauni, Moun), vergl. die Urkunde D 375 etc. Die Briefe bei Bouquet (Recueil des historiens t. XVI, 187—188. 878—880) schreiben den Namen G. nicht aus, bezeichnen ihn aber als praeceptor, so dass nicht Gilbert darunter zu verstehen ist. Wilhelm von Tyrus (19, 8) nennt den Namen nicht.

²⁾ Bouquet a. a. O. XV, 880.

³⁾ D 409 zu Accon.

⁴⁾ a. a. O. vergl. i. bes. . . . „et tantum terre culte et inculte, que protendantur a viciniori parte Bulbesii versus Siriam et mare et tantum alterius nihilominus terre culte et inculte juxta Bulbesium site, cum hominibus etiam, qui in ipsa et de ipsa terra sunt, quod singulis annis usque in eternum cum corpore Bulbesii possit plenarie centum et quinquaginta milia bizantium veterum reddere“.

es sich, dass Gilbert dem König seinen Entschluss vortrug: er gedächte, der Grossmeisterwürde zu entsagen; worauf dieser die Bitte aussprach, so lange damit zu warten, bis die gegenwärtig sehr trübe aussehenden Verhältnisse sich günstiger gestaltet hätten (vgl. D 403).

Während im Jahre 1170 Nur ed-din die für die Karawanenstrasse wichtige Festung Kerak, von wo die Franken oft bis gen Aila am arabischen Meerbusen Züge unternahmen, belagerte und bei Aschtera Posto fasste, begegnete dem Fürsten von Elbira Schehab ed-din Mahmüd, der sich mit seinem Trupp dem Nur ed-din zur Verfügung stellen wollte, 300 Ritter, die unter Befehl des Hospitaliter-Obersten des Kurdenschlosses turcomannisches Gebiet verwüsteten. Es entspann sich ein erbitterter Kampf. Nur wenige entkamen, die meisten der Franken, darunter ihr Anführer, wurden getötet. Nur ed-din freute sich bei der Siegeskunde, vor allem, als er unter den abgeschlagenen Köpfen das Haupt des wegen seiner Tapferkeit und Frömmigkeit geschätzten Ordensritters erblickte¹⁾.

Ein gewaltiges Erdbeben erschütterte darauf das nördliche Syrien²⁾: Antiochien wurde zur Hälfte zerstört; Tripolis erlitt grossen Schaden, in gleicher Weise besonders Laodicea, Tyrus, Baniyas, Archas und Gibelacar. Die Wiederherstellung der beiden letzten Kastelle³⁾ wurde den Hospitalitern übergeben, und zugleich beide als dauerndes Ordenseigentum erklärt⁴⁾. Der König, für den noch in der Gefangenschaft sich befindenden Grafen von Tripolis die Geschäfte verwaltend, stellte eine Urkunde darüber

¹⁾ Diese Episode findet sich in d. Histoire des atabecs de Mosul (par Ibn el Athir), vergl. Rec. a. a. O. orientaux III.

Bei Reinaud a. a. O. p. 145 (auch 146) liest man commandés par le grand-maitre (!) des hospitaliers.

²⁾ Wilh. v. Tyrus 20, 19 (auch M. G. 6, 519. 16, 625. 19, 259).

³⁾ Vergl. Ritter, Erdkunde (Berlin 1854 f.) 17, 810. Albertus Aquensis (Rec. a. a. O. I) sagt von Archas: praesidium quoddam ingenii et humanis viribus insuperabile.

⁴⁾ D. 411. (vgl. übrigens D 82).

aus, indem er auf die früheren Bestimmungen des Grafen zurückweisend, auch den Beuteanteil der Hospitaliter regelte¹⁾. Wohl im September²⁾ legte nun Gilbert sein Amt definitiv nieder.

Die Vorstellungen des Königs, die Mahnungen des Präceptors von Jerusalem, die Bitten des Spitalmeisters, der Brief des Marschalls und des Conventes — all das nützte nichts. Gilbert verzichtete auf die Administration: er zog sich in eine Eremitenwohnung, offenbar vor dem Zionsthor, zurück. Als von angesehenen Hospitalitern dem Patriarchen, auch den Bischöfen von Bethlehem und Lydda, dem Abt des Thales Josaphat des Näheren die Sachlage dargelegt worden war, begab man sich insgesamt zu Gilbert, bedrohte ihn mit dem Banne und gab die Erklärung ab: ohne päpstliche Genehmigung sei die Amtsniederlegung nicht gültig³⁾.

Gilbert kehrte zurück und richtete an dem nächsten Tage an den Patriarchen die Bitte, auf eine Appellation nach Rom zu verzichten und ihn von dem Verbot, das Amt niederzulegen, zu befreien. Bald suchte er indes seine Eremitenwohnung⁴⁾ wieder auf. Und abermals erschien

¹⁾ D 411. Die chronologische Fixirung dieser Urkunde schwankt. Vergl. Anm. 2.

²⁾ Sicherlich erfolgte die Amtsniederlegung im Herbst 1170. Damit widerspreche ich der Ansicht von Delaville, welcher trotz der Ausführungen Herquets (a. a. O. 10) das Jahr 1169 annimmt (vergl. revue historique XIII, 1880, 184; cartulaire . . . p. 284, Anm. 5 etc.). Herquets Hinweis (Z. D. P. V. VI, 1883, p. 211) auf die nicht stichhaltige „Aufschrift in dorso“ scheint Delaville nicht würdigen zu wollen! Das Jahr 1169 wird ferner angenommen von Riaut (Haymari Monachi de expugnata Acoone, lib. tetrastich. Lugd. 1866, p. XXX u. 87) und M. Paulin Paris, dem Herausgeber des Guillanne de Tyr et ses continuateurs vergl. t. II, 316, Anm. 1. Im übrigen: Röhrich, regesta . . . p. 126.

³⁾ Offenbar hatte Gilbert bereits dem Papst seinen Entschluss mitgeteilt.

⁴⁾ In dem Bericht (D 403) findet sich stets oavea. Die Beschädigung der Urkunde ist zu bedauern!

man bei ihm: man verlangte, dass er die Grossmeisterwürde wieder bekleiden sollte; nur möge er vielfach seine Handlungsweise anders einrichten, keine festen Burgen und Plätze in der Nachbarschaft der Türken mehr annehmen, die Ordenskasse nicht durch grosse und vergebliche Ausgaben beschweren, keine wichtigen Angelegenheiten ohne Wissen der Brüder und des Capitels verhandeln. Gilbert antwortete: Niemand könne ihn als Meister hindern, Geld auszugeben, wenn er solches besitze; nie sei er verschwenderisch mit dem Vermögen umgegangen¹⁾; er entbinde jetzt alle Hospitaliter des ihm geleisteten Treueides: — „et si in compedibus tenerer, peterem a vobis veluti magister, quatenus me absolveretis et postea absolutus abirem“!

Gleichwohl erkannte ein Teil die Resignation nicht an: Pontius Blancus verbot das Amt niederzulegen. Ein gewisser Castus²⁾ wurde danach als Grossmeister gewählt³⁾. Die Zwistigkeiten dauerten fort, vor allem, da bei der Wahl das päpstliche Urteil nicht gehört worden war. Pontius Blancus, welcher beabsichtigte, nach Rom zu gehen und daselbst um Erledigung der Ordensangelegenheiten zu bitten, geriet heftig mit Garinus de Metna zusammen⁴⁾. Plötzlich erschien eines Tages⁵⁾, aus Reue getrieben,

¹⁾ „Veraciter affirmabat, quod de rebus Hospitalis nunquam profusiores expensas fecerat, quam si proprie sue essent“ (D 403).

²⁾ Derselbe bekleidete zuvor das Amt eines Schatzmeisters, so D 375. (März 1167).

³⁾ Über die Wahlvorgänge vergl. ausser D 403 den Brief Alexander III.' an das Hospital zu Jerusalem vom 20. Juni 1172. (D 434).

⁴⁾ Garinus setzte den Pontius in Gegenwart des Königs zur Rede: quare . . . Romanam sedem appellasti, cum in domo Hospitalis usitatum non sit, quod aliquis fratrum Romanam curiam appellet. (D 403). Der Papst scheint zu dem Grossmeister in einem besonderen Verhältnis gestanden zu haben.

⁵⁾ Vergl. D 403. . . . „cum fratres causam adventus sui suscitarentur, respondit se bono zelo, causa pacis et pro salute anime sue illuc advenisse . . .“

Gilbert: neue Beratungen erfolgten, bis endlich auf Ersuchen des Patriarchen der König die Initiative ergriff. Die Ersten des Reiches versammelten sich in der Grabeskirche: um Friede und Eintracht in dem Hospitalorden herzustellen, wurde nach allgemeiner Beratung beschlossen, dem Papst die Sache zu unterbreiten¹⁾. Durch den Prior Bernhard und einige andere Kleriker erhielt Alexander III. einen zweiten Bericht.

Blicken wir zurück: eine bedeutende Stellung nahmen die Hospitaliter unter Leitung des Gilbert in dem Königreich ein. Man schätzte sie bei der Verteidigung des Landes, benutzte sie bei der Wiederherstellung wichtiger Festungen und glaubte bestimmt, mit ihrer Hilfe Ägypten, dessen notwendige Eroberung bisher nie geglückt, unterwerfen zu können. Hohe Versprechungen wurden gemacht. Als Gilbert seinem Amt entsagte, versuchte der König, ihn von diesem Schritt zurückzuhalten; der Klerus, mit welchem Streitigkeiten sich wiederholen, war bemüht, den Ordenszwist zu beseitigen; die Bürger von Jerusalem nahmen grossen Anteil. Offenbar traten damals alle politischen Fragen auf einen Augenblick zurück. Man betrachtete das Scheiden Gilbert's, dessen hervorragendes Wirken kund geworden, als ein Unglück für das ganze Reich.

Was ihn zur Entsagung, zu diesem bedeutungsvollen Schritt veranlasst hat, das waren offenbar unangenehme Streitigkeiten infolge der, durch Amalrichs Schuld fehl geschlagenen, ägyptischen Unternehmungen bei allzu grossen Geldausgaben. Insoweit hat Wilhelm von Tyrus Recht, welcher den Grossmeister als einen hochgemuten und sehr freigebigen Mann charakterisirt, dem „Beständigkeit und Festigkeit fehle“. Tendenziös ist nur, wenn er behauptet: Gerbert verwendete alle Schätze des Hauses und über-

¹⁾ Vergl. D 403 (Schluss); Der Hospitalconvent sendet ein Schreiben an den Papst. Vergl. p. 72, Anm. 2.

dies noch eine Menge entliehener Gelder an seine Ritter, indem er möglichst viele an sich lockte, weshalb er die Hospitaliter mit Schulden überhäufte und in Verzweiflung auf seine Grossmeisterwürde verzichtete.

Die Wahl des Castus wurde trotz eifriger Bemühungen und Bitten mehrerer, auch des Patriarchen und des Königs, vornehmlich des Archidiacons Heraclius, des späteren Erzbischofes von Caesarea und Patriarchen von Jerusalem, der mit einigen seiner Brüder zum Zweck der Wiederwahl Gilbert's an den päpstlichen Hof sich begeben und angelegentlich den Wünschen Ausdruck gegeben hatte, — gleichwohl von Alexander III. genehmigt, und hinsichtlich der Angelegenheit des Gilbert bei Verbot seiner Wiederwahl Schweigen auferlegt¹⁾.

Des neuen Grossmeisters²⁾ Regierung gestaltete sich keineswegs glücklich: der Orden hatte viele Schulden; die Mitgliederzahl war gering³⁾; einige leisteten noch immer Opposition⁴⁾, und wahrscheinlich stellte man Rostagnus als Gegengrossmeister auf⁵⁾. Von besonderen Beziehungen zu dem Reich berichten die Quellen nichts.

Die Sachlage ändert sich, als Josbert wohl einstimmig

¹⁾ In Bezug auf das Ende dieses nicht unbedeutenden Grossmeisters sei hier verwiesen auf: Benedict v. Peterborough (the Chronicle of the reign of Henry II. and Richard) ed. Stubbs I, 305; auch Roger de Hovedene, chronica ed. Stubbs 1868—71, II, 284.

²⁾ Der Name findet sich als Grossmeister urkundlich nur in dem päpstlichen Schreiben vom 20. VI. 1172 (D 434); im übrigen auf dem Siegel des Schriftstücks des Hospitalconventes an Alexander III. (D 403). Der Wert des Siegels erhellt daraus, dass sich D 434 nur die Abkürzung „C.“ findet.

³⁾ domus . . . tam in capite quam in membris . . . admodum diminuta (D 434).

⁴⁾ Die Urkunden sowie die Chroniken sagen nichts von dem weiteren Verlauf des Streites.

⁵⁾ Diese Hypothese von Schlumberger scheint mir nach seinen Ausführungen (revue archéologique 1876, XXI, p. 55. 56) annehmbar. Vergl. Delaville le Roulx, mém. d. antiq. de France, 1880, XLI, p. 69.

gewählt¹⁾, wahrscheinlich Ende des Jahres 1172 oder Anfang 1173²⁾ Grossmeister wurde. Die alte Blüte des Ordens trat ein.

II.

Freilich war die politische Constellation keine günstige. Der lang begehrte Beistand vom Occident blieb aus. Nur ed-din bestürmte Banias; sein Statthalter Saladin trat jetzt selbständiger auf; von einer Expedition gegen Montroyal (Schaubek) war er soeben zurückgekehrt. Amalrich führte Krieg gegen den Usurpator Malih³⁾; ein Jahr vorher war er in Constantinopel⁴⁾ gewesen, um von neuem Hilfe zu erbitten. Der griechische Einfluss machte sich geltend, indem der byzantinische Kaiser Manuel seit der Zeit des zweiten Kreuzzuges das Gebiet von Antiochien nicht aus den Augen verlor und im Sinne hatte, als „Vertreter einer europäischen und orientalischen Macht“ in ganz Syrien seinen Herrscherwillen zur Geltung zu bringen. Der Hospitaliter Grossmeister Josbert⁵⁾ überliess dem Meletus, dem

1) Vergl. die päpstliche Mahnung hinsichtlich der Wahl: D 434.

2) Anders freilich Delaville, vgl. Cartulaire . . . p. 311, Anm. 1, auch 291, Anm. 1.

3) Derselbe war einst Templer gewesen. Vergl. Wilh. v. Tyrus 20, 28; (auch M. G 21, 121).

4) Dasselbst befand sich ein Hospital, welches mit dem zu Jerusalem in Verbindung stand. So sprach Ende des Jahres 1163 Alexander III. dem Grossmeister gegenüber den Wunsch aus, auf Bitten des Manuel den Petrus Alamannus in seinem Amte als „prior Hospitalis domus S. Joannis Constantinopoleos“ zu lassen. (D 326). Vergl. auch das Schreiben des Petrus an Ludwig VII. (D 323).

5) Derselbe erscheint in den Urkunden von 1173 bis 1177; zuerst in einer Urkunde, nach welcher der Abt Bernhard von der Auferstehungskirche gegen Häuser und Kaufstände in Jerusalem das Kasale Cafran (kefr-ana, 3 $\frac{1}{2}$ Meilen nördlich von Jerusalem) vertauscht (D 422). Vergl. hier auch den Brief Josbert's an den Erzbischof Heinrich von Rheims: Christi pauperum servus ac eiusdem gratia sancti Hospitalis Jerusalem magister licet indignus“ (D 438).

Erzbischof der Syrer von Gaza und Eleutheropolis (bet Dschibrin) ¹⁾, das in der zuletzt genannten Stadt gelegene St. Georgenkloster ²⁾, unter der Bedingung, dass dasselbe nach seinem Tode wiederum in den Besitz des Hospitals komme. Zugleich bestätigte er des Meletus Eintritt in die Confraternität. Die darüber aufgesetzte Urkunde unterschrieben griechische Prälaten: der Vorsteher des heiligen Grabes Theoktistos, der Prior der Auferstehungskirche Johannes, der Archidiakon Georgius, die Priester Stephanus und Abramius ³⁾, — gewiss ein Zeugnis, dass die Hospitaliter bei dem griechischen Klerus in Ansehen standen. Dagegen kamen Streitigkeiten mit der lateinischen Kirche hier und da vor. Alexander III. legte wegen der mannigfachen Verstöße gegen die Privilegien im besonderen allen Prälaten klar, dass von den Hospitalitern hinsichtlich brachliegenden Feldes, Länderstrecken, welche sie direct bebauen und hinsichtlich des Futters, das zur Ernährung des Viehes dient, keine Zehntabgabe zu erheben sei ⁴⁾. In Accon kam dann im Jahre 1175 ein Vergleich zwischen dem Bischof Joscius und dem Grossmeister zu Stande (D 475). Man einigte sich in mehreren Punkten, so hinsichtlich der Ordination ⁵⁾,

¹⁾ Zur Stadt vergl. Robinson, Palästina (Halle 1841), II, 672. Zur griechisch-syrischen Kirchenorganisation vergl. Le Quien, Oriens christianus, Paris 1740, III, 619, auch Gams, Series episcop. Ratisbonae 1873, p. 117, wo freilich nur sehr dürftige Angaben sich finden.

²⁾ Vergl. Z. D. P. V. X, 36. 240, Anm. 15.

³⁾ Zur Bedeutung der Unterschriften vergl. Vogué, les églises de la terre sainte, Paris 1860, p. 98 f. Rey, les colonies franques en Syrie, Paris 1883, p. 90 f. Delaville, cartulaire ... p. 306, Anm. 4.

⁴⁾ D 428. Vergl. den Schluss ... si quis in predictos fratres manus violentas injecerit, cum accensis candelis publice excommunicatum denuntietis ...

⁵⁾ a. a. O. „quod fratres clericos Hospitalis domus et vicarias eiusdem domus, munitos litteris episcoporum suorum, vel quos diu habita in eadem domo honesta conversatio commendaverit, ad pe-

der Krankensalbung¹⁾, des Kinderunterrichts²⁾, der Reinigung nach der Geburt³⁾, der Processionen⁴⁾, der Beichte⁵⁾. Volle Eintracht soll zwischen dem Hospital und der Kirche herrschen; jeder Argwohn, jegliche Zwietracht entfernt sein. Wenn ein Bischof oder Kapellan predigt, soll er zugleich für den Orden beten und die Menge auffordern, Schenkungen zu machen, auch bei Krankenbesuchen an Hospitalspenden erinnern. Das Gleiche möge von Seiten der Ordenskleriker geschehen. Und, wenn ein Kranker, welcher in Gegenwart des Kapellans das Testament gemacht hat, in das Hospital gebracht, daselbst nach 7 Tagen

tionem prioris eiusdem domus dominus episcopus ordinabit“; vgl. auch das Folgende: *pueris vero in eadem nutritis et legitime natis usque ad subdiaconatum manus imponet*“.

¹⁾ a. a. O. „*quod oleum infirmorum ad unguendum fratres et confratres, qui ad aliam religionem preter domum Hospitalis transferri non possint, et sua omnia post eorum decessum predictae domui dederunt, . . . et ad eos qui de propria mensadomus Hospitalis fuerint, dominus episcopus dabit in sabbato sancto; neque eis licebit alios inungere sine licentia domini episcopi, exceptis peregrinis sanis vel egrotis in eadem domo manentibus.*“

²⁾ a. a. O. „*pueros in domo Hospitalis doceri cupientes, dominus Acconensis episcopus non prohibebit.*“

³⁾ a. a. O. „*quia matres de puerperio venientes purificari debent, ubi earum filii renati fuerunt, in parrochiana ecclesia S. Crucis, sine episcopi licentia in ecclesia Hospitalis non recipientur, que si in aliis ecclesiis quam in ecclesia S. Crucis ad purificationem venerint, sine lesione domus Hospitalis ab episcopo Acconensi corrigentur.*“

⁴⁾ a. a. O. „*si due processiones . . . S. Crucis et S. Johannis in alicuius defuncti sepultura convenerint, que prior venerit cercos impositos candelabris suis teneat, reliquos subsequens habeat*“ (über diesen Processionsgebrauch sind wir nicht näher unterrichtet).

⁵⁾ a. a. O. „*si quis parrochianus Acconensis ecclesie quadragesimali tempore capellano ecclesie Hospitalis, pro reverentia celebrande resurrectionis, ut mos est, peccata sua confiteri voluerit, monere eum debet capellanus, et indicari ei, quod de jure parrochiali eo tempore, ante perceptionem corporis et sanguinis Christi, debitor est capellano ecclesie, cujus parrochianus est confiteri; nihilominus tamen capellanus, cui confitebitur ei penitentiam injunget, si non ad ecclesiam, cujus parrochianus est confessurus redire maluerit.*“

stirbt, soll das Testament für gültig erachtet werden. Verändert er dasselbe innerhalb jener 7 Tage, soll auch das veränderte gelten. Dabei war in der Urkunde gesagt: wenn Leute von der acconensischen Parochie auf dem Hospitalbegräbnisplatz bestattet werden wollen, so möge der Priester, in dessen Hände das Testament gelegt wird, die Aufforderung ergehen lassen, die Zustimmung des Bischofes zu erbitten, damit das Testament gültig bleibe. Auf jeden Fall wird ein solches Gesuch genehmigt werden (D 471). Ungefähr zu gleicher Zeit wurde ein Streit auch in dem Patriarchat von Antiochien beigelegt: gemäss den Privilegien seiner Vorgänger hatte Geraldus, der Erzbischof von Apamea, hinsichtlich Landbesitzes dem Präceptor Garinus gegenüber sein Recht geltend gemacht (D 474). Lange stritt man auf beiden Seiten, bis endlich Amalrich als Vermittler auftrat und die Angelegenheit dahin regelte, dass der Orden das Landgut Tricaria und nordöstlich von Apamea Homedinum mit all den Rechten, welche der Herr von Seona Roggerius gab (D 417), erhalte. Inbetreff der Ordensgeistlichen wird bestimmt, dass der Kapellan von Tricaria in keiner Weise hinsichtlich seiner Amtsführung dem Erzbischof Rede zu stehen habe, dass andererseits die Vicare nach den Bestimmungen sich richten müssen, die überall in den Hospitalvicarien gelten (D 474, vergl. D 472). Auf Bitten des Präceptors Garinus¹⁾ sowie des Josbert gewährte im August desselben Jahres der Patriarch von Jerusalem dem Orden den Bezug einer jährlichen Rente von 20 Byzantier und volle Baufreiheit, falls 5 bestimmte Häuser in der Nähe des Davidthores von dem Orden erworben werden würden, wofür dem Patriarchen eine jährliche Rente von 60 Byzantier zugesichert wurde (D 483).

Von Seiten des Königs erfuhren die Hospitaliter die alte

¹⁾ Zu seiner Person vergl. das, was Delaville a. a. O. p. 307, Anm. 1 sagt.

Begünstigung: in einem offenen Schreiben bestätigte er am Ende des Jahres 1173 die Schenkung, welche der Herr von Arsur dem Hospital zugewandt hatte (D 451), gewährte gegen ein grösseres Landgut eine nicht unbedeutende Rente eines seiner Häuser zu Neapolis (D 454), billigte den Kauf eines Grundstücks in der Nähe des Davidturmes zwischen dem Wege, der nach Bethlehem und dem, der nach Acheldamah geht (D 455), sowie den Länderverkauf eines tyrischen Bürgers (D 463) und schenkte dem Orden sowie der Kirche St. Maria Major eine Strasse zu Jerusalem, indem er auf derselben den Bau von Häusern unter gewissen Bedingungen genehmigte¹⁾. Offenbar gedachten die Ritter, mit dem Hospital die im Süden und Südosten davon gelegenen, allmählich erworbenen Gebäude zu verbinden.

Am 11. Juli 1174 starb der König und hinterliess einen 13jährigen Sohn, für welchen zunächst Raymund III. von Tripolis die Regierungsgeschäfte führte.

Seine Befreiung aus der sarazenischen Gefangenschaft verdankte er vor allem den Hospitalitern, die an seinem Geschick grosse Teilnahme gezeigt²⁾ und sich als treue Freunde, als Helfer in der Not erwiesen hatten. Besonders erwähnt wird Arnaudus Lombardus, der 1174 praeceptor vom Mons peregrinorum war³⁾.

In der Hoffnung, dass auch fernerhin der Orden mit Rat und That ihm beistehen werde, räumte er demselben bei Bestätigung einiger Besitzungen grosse Rechte ein: unter anderen gab er die Bestimmung; im Kriege möge den Rittern bei der Teilung der Beute das überlassen

¹⁾ Vergl. des näheren D 464, wo sich für die Topographie Jerusalems wichtige Angaben finden.

²⁾ D 467. So: „captivitati mee misericordie visceribus condolentes“ . . .

. . . „in omnibus meis necessitatibus et negociis eos mihi fidiissimos semper habui consiliarios et adjuutores“.

³⁾ D 467; im übrigen vergl. D 458. 474 etc.

werden, was früher sein Vater für sich und die Seinen in Anspruch genommen habe (D 467).

Inzwischen hatte der Tod des Nur ed-din dem genialen Saladin die Bahn zur Gründung einer grossen Dynastie eröffnet: er war jetzt damit beschäftigt, bei seinen Glaubensgenossen die zersplitterten Lande zu vereinigen. Mehr und mehr wurde das Königreich Jerusalem eingeengt. Raymond's Unternehmungen hatten keine grössere Bedeutung. Von dem Orden hören wir ausser einigen Erwerbungen in Jerusalem ¹⁾, bei Jaffa ²⁾, in Tiberias ³⁾, im tripolitänischen ⁴⁾ und antiochenischen ⁵⁾ Gebiet nichts. Josbert, auf die Verwaltung der Hospitäler ⁶⁾ zuletzt ⁷⁾ bedacht, starb im Januar 1177 ⁸⁾.

¹⁾ Meist sind es Abkommen, welche der Orden mit Privatleuten trifft: so: D 444. 450. 469, auch 497. 498.

²⁾ D 468. 487. (488). 495, auch vergl. 470.

³⁾ D 459. (1174 Dotation der Eschiva und ihres Sohnes Hugo).

⁴⁾ D 458. (1174 Dotation des Hugo II. von Biblimum und seines Bruders Raimund etc.). D 482. (1175 Bestätigung eines dem Orden vermachten Legates durch Johannes, den Vicegrafen von Tripolis). D 503. (1176 Schenkung des Raynoard, des Herrn von Nephin, und seiner Brüder etc.).

⁵⁾ D 472. (1175 Schenkung Boemunds III.), D 475. (1175 Abkommen Boemunds III. betreffs seiner Schulden).

⁶⁾ Nach seiner Bestimmung sollen die Einkünfte zweier Ordenskasalien (St. Marie, vergl. D 468 u. Caphaer, vergl. D 487) zur Besorgung des „weissen Brotes“ für die Kranken im Jerusalemhospital dienen: „adjiciens, quod si dicta casalia defectum bladi forsitan paciantur . . . recipiatur a thesauro, de quo panis albus ematur . . . et si frumentum dictorum casalium aliqua de causa minus durable aut mixtu ei alicujus male herbe non bonum videretur, modium pro medio recipiatur de bono frumento de granerio Hospitalis . . .“ (D 494). Vergl. Delaville, Bibl. de l'école d. chartes 1887, p. 348.

⁷⁾ Zur chronologischen Fixirung der erwähnten Bestimmung Josbert's: Delaville, Cartulaire p. 339, Anm. 1.

⁸⁾ So auch Herquet, Chronologie der Grossmeister des Hospitalordens während der Kreuzzüge, Berlin 1880, p. 11. Die weit verbreitete Ansicht, dass Josbert in der Schlacht bei Banias, an der „Jakobsfurt“, bei „Mardsch Ujun“ in Saladins Hände gefallen und

III.

Rogierius de Molinis¹⁾ folgte: ein vir pius et insignis²⁾, prudens et religiosus³⁾.

Im August landete, durch ein Gelübde gezwungen, des alten Jerusalemfahrers Sohn Philipp von Flandern und empfing nach einigen Verhandlungen von dem Könige⁴⁾,

dann in einem Kerker verhungert sei (vergl. Rog. de Hoved. a. a. O. II, 133. Gest. 9), erweist sich als falsch. Wilh. v. Tyrus 21, 18 f. spricht nur von dem Templergrossmeister, welcher gefangen genommen wurde. Vergl. dazu auch den Brief Fädils bei Goergens (G. u. Roehricht, Arabische Quellenbeiträge zur Geschichte der Kreuzzüge, I, Berlin 1879, p. 15, übrigens ebendasselbst p. 11 Note). Zu dem Tode des Josbert vergl.: Villeneuve-Bargemont, Monuments des grands-maitres de S. Jean de Jérusalem, Paris 1829, I, 38 f.

¹⁾ Molendinis, Molins auch als Beinamen sich findend, vergl. D 474, wo Roger als Zeuge erscheint. Er bezeichnet sich als servus pauperum Jhesu Christi (D 627), als Dei miseratione sancte domus Hospitalis pauperum Christi minister humilis (663), als Dei gratia sancte domus Hospitalis Jherusalem magister ac custos humilis etc. Hartwig Derenbourg's Hypothese (vgl. Ousama ibn Mounkidh, Paris 1889, I, 152, Anm. 3, I 472, Anm. 4 (auch bibl. de l'école des hautes études, Paris 1887, p. 457, note sur quelques mots de la langue des Francs au XII. siècle), — man mag dieselbe geistreich nennen —, dass Roger („Ibn ad Dakik“) bereits 1135 sich unter den fränkischen Rittern befunden habe (vergl. die Chronik von Aleppo (bei Roehricht, Beiträge zur Geschichte der Kreuzzüge, Berlin 1874, I, 331) — dürfte sich im Hinblick auf die Festsetzungen des Papstes hinsichtlich der Grossmeisterwahl (vgl. D 434) als nichtig erweisen.

²⁾ So in der Dotationsurkunde des Wilhelm von Maraclea (August 1180, D 589).

³⁾ So Arnoldi Chronica Slavorum (Schulausgabe p. 119), vergl. ferner D 562: „vita et religione spectabilis“ . . . etc. und Radulphus Coggeshale, Chronic. terrae sanctae (bei Martene, Durand, veterum scriptorum . . . Paris 1729, p. 550): vir pius et bonae misericordiae visceribus semper affluens.

⁴⁾ Derselbe (vergl. auch D 489. 497. 498) hatte 1176 zu Acon den Hospitalitern alles das bestätigt, was sein Vater hinsichtlich des Landes Ägypten concedirte (D 402); zugleich stellte er bei einer etwaigen Eroberung (über des Königs ägyptische Pläne sind wir

den Prälaten, den Baronen und den beiden Grossmeistern ¹⁾ ohne jede Beschränkung das Amt der Regentschaft.

Während nun im October der neue Verweser mit einem Teile des fränkischen Heeres ²⁾ gen Norden zog und nach Streifzügen in die Gegend von Emessa (Hims) und Hamah ohne Erfolg die Belagerung der für die Sicherheit von Antiochien wichtigen Veste Harem aufnahm ³⁾, zog Saladin über Larriz, Gaza in die Nähe von Ascalon, wo Balduin und Rainald (D 521), nachdem sie die Bewachung Jerusalems dem neuerwählten Grossmeister Roger anvertraut hatten ⁴⁾, sich befanden. Da eine Schlacht sich nicht entwickelte, gab Saladin den Befehl, das geschlossene Heer zur Plünderung der christlichen Gegenden aufzulösen. So wurden Ramle, Lydda, Qualquilia (Kilkilija) vor allem durch die Truppen des armenischen Renegaten Jvelin (Dschawali) bedrängt: bei erst genannter Stadt kam es

schlecht unterrichtet) eine Revenue von 30000 Byzantier aus dem Gebiete von „Berbesium“ in Aussicht (D 496 vergl. ebendasselbst: „sin autem, ea illis assignabo, quam vicinius terre Berbesii, quam congruentius potero, per consilium meorum fidelium, ad ipsius prefati magistri et fratrum complacentiam.“)

¹⁾ Wilh. v. Tyrus 21, 14: „communicatio consilio universorum domini videlicet patriarchae, archiepiscoporum, episcoporum, abbatum et priorum, magistrorum quoque Hospitalis et Templi . . .“

²⁾ Falsch ist Wilh. v. Tyrus unterrichtet, indem (21, 18) er angiebt: der Grossmeister der Hospitaliter sei mit gezogen. Gewiss werden Hospitaliter sowie Templer den Grafen begleitet haben. Über Philipp und besonders über die Beteiligung der Hospitaliter an den folgenden Kämpfen (vergl. p. 80 u. 81) giebt zufällig ein Empfehlungsbrief des R.(oger) (nicht R.(aymund)) für einen in der Schlacht Verwundeten Aufschluss. Dies wichtige Schriftstück, gleichsam „ein Invalidenpass“, bei Delaville, cartulaire etc. fehlend, gab Ficker zuerst heraus. Vergl. Zeitschrift für katholische Theologie, Münster 1852, p. 171 f. Im übrigen findet sich eine genaue Litteraturangabe bei Röhrich, regesta a. a. O. p. 150.

³⁾ Die Einschliessung begann, wie allgemein anerkannt wird, am 4. November.

⁴⁾ Dies ergiebt sich aus dem, was uns der „Invalidenpass“ berichtet.

zum Kampf, in welchem der Bischof Albrecht von Bethlehem das heilige Kreuz vorantrug. Mutig kämpften die herbeigeeilten Bewohner Jerusalems, vornehmlich die bei dem Auszuge des Königs zurückgelassenen Hospitaliter¹⁾. Bei einem Verlust von 1100 Menschen errang man einen glänzenden Sieg¹⁾. Am nächsten Tage, am 25. November, wurde ein zweiter Teil des Heeres Saladins, der persönlich anwesend war, bei Gaza durch die Franken überrascht, gänzlich, ohne dass eine geordnete Schlachtreihe auf feindlicher Seite aufgestellt worden wäre, bei Montgisard geschlagen und bis zum Cannetum esturnellorum (Kussäb ezzeräsir) verfolgt²⁾.

Dieser Sieg war offenbar durch den ersten bedingt: nicht wenig hatte der Orden dazu beigetragen. Der König³⁾ „schwärmte im Enthusiasmus“⁴⁾; Fürsten⁵⁾ und Barone hatten „die Stimmung der Sicherheit“. Ehrgeiz wird bei den Hospitalitern, deren militärische Macht bei jährlich

1) Vergl. p. 80, Anm. 2. Höchst interessant ist das, was wir a. a. O. erfahren: . . „ante pugne ingressum, quotquot in urbe (Jerusalem) fuimus, corpore et sanguine domini simul omnes communicavimus tamquam subito morituri et, ut deus magis intenderet in nobis, nongentos et eos infirmos nostri hospitii (!) nudis genibus prostravimus in terram, turrem quoque David totamque civitatem cum maximis fletibus et planctu inenarrabili mulierum defensionis commiseramus.“

2) Auch hier ist der Bericht des Wilh. v. Tyrus (21, 20) tendenziös. Genaueres bietet Clermont-Ganneau, *Rec. d'archéologie*, Paris 1888, I, 351—391.

3) An der Jakobsfurt bestätigte er am 17. November 1178 den Verkauf des Landgutes Sileta und den von 103 Beduinenzelten an die Hospitaliter, vergl. D 550, dazu auch D 531 u. 532.

4) So Reuter, Alexander III., Leipzig 1864, III, 589.

5) Im October vor den siegreichen Schlachten wurde den Hospitalitern durch Raymund III. von Tripolis das zwischen Tortosa und Chastel Blanc gelegene Castrum Rubrum (wahrscheinlich kal ät jahmur) zu Teil (D 519). Über Boemund III. von Antiochien: D 522.

sich vergrößerndem Besitzstande allseitig geschätzt wurde, nicht ausgeblieben sein¹⁾.

Mit den Templern, die ungefähr dasselbe Ziel verfolgten, geriet man in Streit. Anstatt die dem „erkrankten Staatskörper“ so notwendige Eintracht zu pflegen, stand man sich als Nebenbuhler gegenüber und betrachtete die gegenseitigen Erfolge, die Zunahme an Länderbesitz²⁾, die Erteilung der Privilegien mit neidischen Blicken. Einig war man nur im Kampf gegen die Feinde und fühlte sich hier als Berufsgenossen³⁾. Mannigfache Klagen wurden laut⁴⁾, und die Feindseligkeit auf beiden Seiten muss sich gesteigert haben⁵⁾. Auf Betreiben des Papstes⁶⁾ kam im Februar 1179 zwischen den beiden Grossmeistern in Gegenwart des Königs, des Fürsten von Antiochien, des Grafen von Tripolis, des Grafen von Marcha, des Seneschall Joscelyn, des Balian, des Rainald von Sidon, des Connestable

¹⁾ Gualterius Mapes, de nugis curial. C. 23, p. 36 (edit. Th. Wright, 1850) sagt: „eis crevit ex adeptis perversa virtutum noverca cupiditas . . .“ etc.

²⁾ Leider können wir uns über den Territorialbesitz der Templer in Palästina kein Bild machen.

³⁾ Vergl. zur Erläuterung das Papstdecret vom 8. Februar 1199: „ . . in hostes fidei Christiane communes copias communiter congregare, terga vertentes hostibus . . .“ (D 1069).

⁴⁾ Klagen der Templer gegen die Hospitaliter waren: . . . „querela de Crato, querela de malefacto Montis Ferranti, querela de quadam predacione Biduinorum Templi, facta a turoopolis Gibilini, querela de terra Marriciorum (im Gebiet von Caesarea Magna) . . ., querela de tribus casalibus, terra Galifa, Banna, casale Bertrandimir (zur Topographie Röhricht a. a. O. 260) . . .“ (D 558); andererseits Klagen der Hospitaliter gegen die Templer: „querela de Gaza, querela de castello Arnaldi (el-latron), querela de Aman, querela de Aman, querela de domo Baroli . . .“ (D 558).

⁵⁾ Vergl. übrigens D 470: „querelae . . . a longo tempore fuerunt agitate . . . tam de terris et possessionibus, quam etiam de pecuniis vel quibuslibet aliis rebus . . .“

⁶⁾ D 558. (Anfang). Zu Alexander III. vergl. DD 473. 476. 478. 485. 513. 514 etc., sodann M. G. 27, 418 (e Giraldi Cambrensis speculo ecclesiae).

Humfred, des Balduin von Rama und anderer Barone ein Abkommen zu Stande: bei gegenseitiger Anerkennung soll zwischen Hospitalitern und Templern Eintracht herrschen. Entstehen fernerhin Klagen, so sind je drei Brüder der beiden Orden von den Präceptoren, in deren Gebiet der Streit entstanden ist, mit gütlicher Ausgleichung zu beauftragen. Ist dieses erfolglos, so mögen ihre Freunde sie unterstützen, und das soll dann gelten, worin der grössere Teil von ihnen überein gekommen ist. Einigt man sich auch da nicht, so ist die Angelegenheit vor die Grossmeister zu bringen. Während des Streithandels haben beide Teile sich ruhig zu verhalten, jede Friedensstörung als Gehorsamsverweigerung zu betrachten und gegenseitig stete Liebe und Achtung zu beobachten, denn „wengleich zwei Orden der Form nach (per professionem), sind sie doch eins durch die Liebe!“¹⁾

Obwohl man in Frieden schied und im August der Papst die Bestätigung folgen liess²⁾, der alte Geist blieb bestehen. „Pax semper firma et dilectio integra consistat“ — das verwirklichte sich nicht. Die Versöhnung war nur scheinbar, die Gegensätze waren nur eingeschläfert; das Document blieb tot! Was der Lauf der Dinge verkettet hatte, riss die Eifersucht wieder auseinander³⁾. Sodann — Zwistigkeiten mit den Baronen des Landes scheinen wenig vorgekommen zu sein (D 579) — wurden die Beziehungen der Hospitaliter zum lateinischen Klerus gespannter. Allerdings beuteten sie als des Papstes Schütz-

1) D 558. Vergl. „fecimus concordiam et pacem de omnibus querelis . . . sive citra mare sive ultra mare tam de mobili quam de stabili, sopitis ita querelis universis, ut deinceps nec suscitari possint nec repeti“.

2) D 570. (Am 2. August von Segni aus).

3) Vergl. die Angabe bei Schirrmacher, Friedrich II, Bd. II, 44, auch das Papstdecret vom 8. Februar 1199: „controversia (zwischen H. u. T.) toti Christianitati damnosa, papae iniuriosa, partibus mortifera, inimicis fidei christianae utilis . . . (D 1069).

linge voll ihre Freiheit aus, erlaubten sich wohl auch Handlungen, die mit dem Wesen der Genossenschaft nicht im Einklang standen¹⁾. Im Jahre 1155 hatte die jerusalemische Gesandtschaft nicht viel ausgerichtet: auf dem Lateranconcil wurde die Sache abermals erörtert, und mannigfache Beschwerden geführt. Heftig wandte man sich gegen die Orden, vor allem gegen die Hospitaliter. An der Spitze stand Wilhelm von Tyrus, bei ihm Joscius von Accon, Romanus von Tripolis, Albert von Bethlehem, Heraclius von Caesarea, Radulfus von Sebaste²⁾. Zu einem ernstern Auftritt soll es gekommen sein, wobei die Hospitaliter geradezu aus dem Sitzungssaal gewiesen wurden³⁾. Der Papst traf alsdann verschiedene Bestimmungen⁴⁾. Gleichwohl blieben die Orden in ihrer bevorzugten Stellung. Die Hospitaliter traf dabei der Vorwurf, den oft in Geldnot sich befindenden Papst bestochen zu haben⁵⁾.

¹⁾ Vergl. Jacob. de Vitriaco C. 66 (bei Bongars, gesta Dei per Francos, Hannov. 1611, p. 1085) . . . „avertat Dominus ab iis superbas avaras, ligitiosas et sollicitudine anxias et religioni inimicas divitias;“ — sodann auch das, was Joh. Salisbury (epist. 95 b. Migne 199, 86) schreibt: „fratres Hospitalis, novo quodam et inaudito humanitatis titulo (ut privatas faciant eleemosynas) calumnias ingerunt manifestas, rapiunt, ut distribuunt, de alieno placant Altissimum et in contumeliam apostolorum ligandi et solvandi usurpant officium, usurpant claves ecclesiae, liberalitate pontificum abutentes ecclesias, quas semel occupaverint, episcoporum subtrahunt potestati, quorum nituntur potestate vel auctoritate, si aliquem provincialium convenire voluerint. Si vero conveniantur ab alio pontificalis auctoritatis evanescoit, cum asserant se forum non habere nisi Romanum vel Hierosolymitanum.“

²⁾ Wilh. v. Tyrus 21, 26. Baronius, annales 1869, XIX, 472 f.

³⁾ So wenigstens Gualterius Mapes a. a. O. I, c. 23, welcher im Auftrage Heinrich II.' auf dem Concil anwesend, war.

⁴⁾ D 560. In dem Decret des Lateranconcils heisst es: „comperimus, quod fratres . . . (T. et H.) adulta sibi ab apostolica sede excedentes privilegia, contra episcopalem auctoritatem multa presumunt, que et scandalum generant in populo Dei et grave pariunt periculum animorum . . .“, vergl. auch Mansi, concilia XXII, 408.

⁵⁾ So wenigstens Gualterius Mapes a. a. O. I, c. 33, pag. 37: „aperuit rugas oris sui domino bursa, quae cum non sit amor, vincit

Aus der darauf folgenden Zeit liegen zwei nicht unwichtige Urkunden vor, welche die Stellung des Ordens zum Klerus betreffen: 1181 traf Roger jenseits des toten Meeres zu Cratum ein Abkommen mit Guericus, dem Erzbischof von Patras (D 610). Dieser verpflichtete den Orden, an Stelle der Zehnten von allem, was er in der Diöcese inne habe, jährlich eine Summe von 40 Byzantier zu zahlen. Bei Vergrößerung des Besitzstandes sollte der jedesmalige Erzbischof von dem, hinsichtlich dessen bisher der kirchliche Zehnte gezahlt wurde, die Hälfte desselben empfangen, ohne dass im übrigen irgend eine Beeinträchtigung des Hospitaleigentums eintrete ¹⁾. Drei Jahre später wurde in Antiochien ein Mühlenstreit, welcher zwischen dem dortigen Hospital St. Peter und dem Ordenshause ausgebrochen war, durch den Patriarchen Amalrich beendet, welcher am Schluss der hierauf Bezug nehmenden Urkunde offen seine Freundschaft zu dem Präceptor Roggerius de Larunt aussprach ²⁾.

Inzwischen hatte die Ordensverwaltung mannigfache Veränderungen erfahren ³⁾. Durch päpstliche Einwirkung wurde der Pflichtenkreis des Grossmeisters geregelt, seine Machtbefugnis von neuem festgesetzt, der Rat des Capitels oder wenigstens des „grösseren und besonneneren Teiles“ in wichtigen Dingen anempfohlen ⁴⁾. Gemeinschaftlich hatte *tamen omnia Romae; factique sumus iterum eis praeda privilegii virtuosius firmatis*. Vergl. Joh. Salisbury, *Polyeraticus* b. Migne 199, 172, c. 21.

¹⁾ D 610. Über die kirchlichen Verhältnisse etc. vergl. Le Quien, *oriens christianus* a. a. O. III, 730; Robinson, a. a. O. III, 765 f.

²⁾ D 665. Zur Chronologie, Delaville, *Cartulaire* p. 446, Anm. 4, Röhricht, *regesta* p. 168. Vergl. . . . „pro intimo amore, quo fratrem Roggerium . . . domus S. Johannis preceptorem amplectimur in visceribus nostris, cum ipse fidelis ecclesie nostre sit et amicus, . . . firmiter concedentes“.

³⁾ Vergl. die Zusätze: Abschnitt 15—19. D 70, sodann p. 78, Anm. 6.

⁴⁾ D 434. So „maxime in obedientiis (zum Ausdruck vergl. D 810) ordinandis, castellis recipiendis aut firmandis, que sunt in

man neue Bestimmungen hinsichtlich der Krankenpflege, der Betten, der Kleidung, sogar der Säuglinge¹⁾ getroffen, vier weise Ärzte angenommen⁶⁾ und den demütigen Dienst aller³⁾ abermals eingeschärft⁴⁾, auch die Liebeshätigkeit ausserhalb des Ordenshauses geregelt⁵⁾. Neben dem grossen Hospital zu Jerusalem besass der Orden meist durch Schenkungen Hospitäler zu Neapolis⁶⁾, zu Tyrus (D 49), auf dem Mons Peregrinorum (D 79. 82), in Toronum (D 258), Turbascellum (D 104), auch zu Rafania (D 79), Laodicea (D 311), Antiochien (D 664), Valenia (D 457). Sogenannte „custodes infirmorum“⁷⁾ und „magistri asina-

confiniis Turcorum“ (vergl. p. 70), auch: „nullum pactum cum aliqua persona sub interpositione fieri vel sacramento sine assensu capituli . . . facere qualibet ratione presumat.“

¹⁾ Vergl. D 471, p. 74, Anm. 5. (Schluss).

²⁾ Insbesondere von dem Papst Lucius III. wird diese Einrichtung gebilligt (D 690).

³⁾ D 627. . . „quod . . . infirmis . . . libenter deserviant et necessaria ministrent sine ulla querela, . . . quod fratres Hóspitalis noctu dieque libenter custodiant infirmos tamquam eorum dominos . . .“ (trotz Annahme einiger Krankendiener).

⁴⁾ Vergl. die am 14. März 1182 durch das Generalcapitel unter Vorsitz des Roger veröffentlichten Statuten (D 627). Einen noch immer brauchbaren Überblick über die Ordensverwaltung giebt Christian von Osterhausen („eigentlicher und gründlicher Bericht dessen, was zu einer vollkommenen Kenntnis und Wissenschaft, des Hoohlöblichen Ritterlichen Ordens St. Johannis von Jerusalem zu Malta, vonnöten“ (Augsburg² 1650, I, S. 73 f.).

⁵⁾ D 627. „custodes eleemosyne“ waren: Godescalous (D 508; daselbst findet sich auch: frater Saucius, helemosinarius), Willelmus (D 610).

⁶⁾ D 279. 355 zu der im „Itinerario de Terra Santa — composito por frey Pantaliano Daueyro, Lisboa 1596, 4^o, cap. 79, li. v“ mitgeteilten Inschrift über die Erbauung des zweiten Hospitals vgl. Röhricht, Z. D. P. V. X, 244, Anm. 8.

⁷⁾ D 312, auch „custode aegrorum“ genannt D 450; vergl. D 312: Piota, D 450: Willelmus de Forgia, D 494: Stephanus, D 545 Nicollas, D 803; Herbertus de Duneires.

riae¹⁾ führten im besonderen die Aufsicht. Mit der grössten Hingebung war man auf die Pflege der Kranken bedacht²⁾.

Als Johann von Würzburg Mitte des 12. Jahrhunderts in Jerusalem sich aufhielt, soll die Zahl der Kranken, Männer und Frauen, nach Angabe der Diener gegen 2000 betragen haben, von denen an einem Tage mehr als 50 Tote zu dem Begräbnisplatz getragen wurden³⁾. Ludwig VII.' Schwester Constanze lernte bei ihrer Anwesenheit die unzähligen Liebeserweisungen gegen Pilger, Arme und Kranke kennen⁴⁾, in gleicher Weise der Herzog von Lothringen, Gottfried II., der Mutige, als er in den siebziger

¹⁾ D 464. (*asinaria = infirmaria*). Dieselben werden auch als Schreiber der Urkunden verwandt (D 538) und repräsentiren den Orden nach aussen (D 508, D 545). Vergl. D 450: Bernardus de Asinaria (vgl. D 464: Bernardus). D 538: Jacobus. Seb. Paoli (*oedice dipl. del s. ordine gerosolim. I, Lucca 1733, p. 235 f.*) nennt auch einen gewissen Hugo, der eine Liste aufstellte, in welcher die Abgabepflichtigen verzeichnet wurden (?!).

²⁾ Vergl. die Characterisirung der Hospitaliter in den Papstdecreten: „*attendentes, quam devote . . . intendant operibus pietatis et quam ferventer se et sua infirmorum et pauperum receptioni et sustentationi exponant*“ (D 675); „*. . . quanto obsequium pauperum et solatio infirmorum attentius insudatis*“ (D 690); „*. . . humanitatis affectum et pie studium caritatis indesinenter circa pauperes exhibere*“ (D 809); sodann in anderen Urkunden, wie D 783: „*pietatem et devotionem . . . sancta domus H. J. erga universos Christi fideles incessanter atque laudabiliter exhibet*“ etc., vergl. was Jacobus de Vitriaco a. a. O. sagt. Höchst seltsam freilich klingt das, was Gualterius Mapes a. a. O. I, c. 23, p. 36 erzählt: „*. . . seque plurimi mancipabant ibi servire debilibus et infirmis: unde quidam vir nobilis ibi ministrare venerat, ministrari solitis, cum cuidam turpiter exulcerato levaret infirmo pedes ad foeditatem nauseans ipsam unde laverat eos aquam impiger hausit, ut viscera sua vinceret, assuescere quae horrebant*“!

³⁾ Vergl. Tobler, *descriptio terrae sanotae*, Leipz. 1874, p. 159.

⁴⁾ Vergl. D 551. „*. . . visis sancte domus H. J. oculata fide innumeris beneficiis, et misericordie operibus que in eodem Christi membris die ac nocte pro humanitatis obsequio exhibentur*“.

Jahren die Hospitalkirche besuchte¹⁾. Regelmässig hatten für die nötigen Mittel ausser europäischen Districten die Bewohner von Antiochien²⁾, von Tiberias³⁾, von dem Mons peregrinorum⁴⁾ und der Kasalien S. Marie sowie Caphaer⁵⁾ zu sorgen, auch diejenigen, welche in einem Pachtverhältnis zu dem Orden standen, bisweilen für den Bedarf der Hospitäler bestimmte Quantitäten zu liefern⁶⁾.

An der Spitze der einzelnen Ordenshäuser standen die „praeceptores“, die „magistri“ (D 165), auch, vor allem in der späteren Zeit, „bajuli“ genannt⁷⁾, so in Accon (D 237), in Antiochien (D 231), in Emmaus (D 783), in „Laodicea und Gabulum“⁸⁾, auf dem Mons Peregrinorum (D 458), in Spina bei Ascalon (D 340), in Tyrus (D 166). Die „praeceptores“ hatten die Aufsicht in ihrem Bezirk; sie führten Rechnung über die Verwaltung der Ordensgüter, waren mit der Rechtsprechung betraut (vgl. S. 183), regelten Streitigkeiten (so D 665 etc.), repräsentirten überhaupt den Orden nach aussen (so D 458 etc.). Und dabei bewahrte das Haus zu Jerusalem den Vorrang vor den

¹⁾ Vergl. D 649. „... videns in ea (ecclesia beati Hosp.) inenarrabilia spiritus sancti crismata, que in pauperes et imbecilles et infirmos habundantur et humiliter sunt erogata, votum Deo vovi et illud Altissimo persolvi“. Im übrigen D 405. 690 etc., den Zusatz in: Guillaume de Tyr et ses continuateurs (p. M. Paulin Paris II, 196), die diesbezüglichen Ausführungen des Ibn Djobair (Hist. orientaux d. croisad. III, Paris 1884, p. 441 f.).

²⁾ D 627. (2000 brachia bombacis (baumwollene Tücher) ad opera cohopteriorum infirmorum.

³⁾ D 627 (2 quintalia cucari).

⁴⁾ D 627 (wie Anm. 3).

⁵⁾ Vergl. p. 78, Anm. 6.

⁶⁾ So D 279 (Öl), D 564 (Zucker) etc.

⁷⁾ Im Jahre 1184 erscheint zuerst ein bajulus Hospitalis in Accon (D 663). Offenbar liegt in dieser Titulierung ein Einfluss der italienischen Handelscommunen vor. Näheres über die Functionen des „bajulus“ giebt D 803. Vergl. sodann deutsche Zeitschr. für Geschichtswissenschaft V, 1891, 21 f. (v. Kap-herr).

⁸⁾ D 648, vergl. D 280 zu Laodicea.

anderen (vgl. D 354): der dortige „praeceptor“ erhielt allmählich den Beinamen „magnus“¹⁾, und war bei einer Grossmeistervacanz der Vertreter des Ordens²⁾.

Zu Beginn seiner Wirksamkeit hatte Roger auch die Ordnungen und Gebräuche für die Hospitalkirche zu Jerusalem und so für die an den anderen Orten³⁾ bekannt gegeben (D 504). Die Geistlichen, Presbyter, Kapellane, Diacone, Subdiacone, Vicare (D 471) standen unter einem selbstgewählten Prior⁴⁾, im grossen und ganzen vom Patriarchat und Bischofstuhl unabhängig⁵⁾. In den Kirchen

¹⁾ In der Bestätigungsurkunde des Boemund III. vom 1. II. 1186 (D 783) erscheint zum ersten Mal als „magnus preceptor“ Borellus, welcher in der Dotationsurkunde des Bertrand von Margat noch den Titel eines „preceptor“ führt (D 783).

²⁾ Vergl. bereits D 403.

³⁾ So: in Acon, Antiochien (im antiochenischen Gebiet besaßen die Hospitaliter eine Kirche auf dem *casal d'Acre* (D 102), auf einer *gastine apellée Horari* (D 133) auch eine Abtei in Rochefort (D 391)), in Jaffa (D 395), auf dem *Mons peregrinorum* (D 48. 75 79), in Neapolis (D 59), bei Tripolis (D 72), bei Turbascellum (D 104), in Valenia (D 783). In der Umgebung von Margat gehörten dem Orden die Abtei des *Mons Parlerii*, die Abtei *S. Georgii* in *Montana Nigra* und die Abtei von *S. Maria* (D 783).

⁴⁾ Vergl. die Bestimmung D 627, (Abschnitt 2). Als priores finden sich in den Urkunden zu Jerusalem Petrus de Podio (vergl. Rozière, *Cartulaire de l'église du Sépulcre*, Paris 1849, Nr. 92, p. 184: Derselbe testirt eine Urkunde der Gräfin von Tripolis Caecilia); Bernardus (D 471), Willelmus de Acerio (D 754); zu Acon: Willelmus (D 471), Stephanus (D 663), Geroldonus (D 754); auf dem *Mons Peregrinorum*: Petrus (D 144); in Valenia: Bernardus (D 783).

⁵⁾ In dem Papstdecret vom Jahre 1186 oder 1187 heisst es: „...clerici nulli persone extra vestrum capitulum nisi Romano pontifici sint subjecti“ (D 810, auch D 1013). Vergl. ebendasselbst: „... ut liceat vobis clericis, habito tamen prius de ipsorum honestate et ordinatione, quantum ad vestram conscientiam pertinet, per litteras sive per testes convenienti testimonio undecunque ad vos venientes suscipere et tam in domo vestra principali quam etiam in obedientiis et locis sibi subditis, vobiscum habere, dummodo si e vicinio sint, eos a propriis episcopis expetatis, iidemque nulli alii professioni vel ordini teneantur obnoxie“!

und Kapellen, in den Hospitälern und Ordenshäusern hatten sie den Gottesdienst zu halten, die Kranken zu besuchen (D 471), auch Unterricht den Kindern zu erteilen¹⁾. Ein Priester, welcher für die Seele eines Verstorbenen die Messe zu lesen hatte, erhielt jährlich 50 Byzantier (D 646).

Das Finanzdepartement wurde durch verschiedene Schatzmeister geregelt²⁾. In allem herrschte eine genaue Verwaltung, eine straffe Organisation. Stets wurde der Ernst der Aufgabe gewahrt, und die Pflege der Kranken bei Zunahme der militärischen Operationen nicht vernachlässigt, wenn auch die Ritter selbst in feudalaristokratischem Geist durch die Not der Zeit und die Landesverhältnisse gezwungen mehr dem Waffendienst oblagen. Und es ist nicht zu verkennen, dass damals³⁾ bereits eine Scheidung zwischen Rittern und dienenden Brüdern sich geltend machte, dass der Dualismus vorhanden war, welcher dem Ordensleben eine seinem Ursprunge fremde Richtung geben sollte⁴⁾.

Der Papst Alexander III. sah sich zwar genötigt, den Roger an die Regel Raymunds zu erinnern, energisch zur Liebespflicht, zur sorgsamten Pflege der „Armen“ aufzufordern: nur dann möge man zu den Waffen greifen, wenn es die Verteidigung des Landes oder die Belagerung irgend einer feindlichen Stadt nötig mache (D 527), aber in

¹⁾ Vergl. D 471, im übrigen auch D 140. . . „pro regimine capellanorum et ecclesiarum . . . etc.

²⁾ D 138, wo sich Unterschriften zweier Hospitalschatzmeister finden. In den Urkunden erscheinen als Schatzmeister: Raimundus: D 115, Petrus: D 140, Giraldu de S. Andrea: D 202, 312, Amormus D 249, Castus: D 309, Stephanus: D 443, Geraldus: D 471, Goffridus: D 508, Petrus Galterii: D 610, Girardus: D 663, Berengarius de Cenagona D 803.

³⁾ Vergl. so D 627 (letzter Abschnitt): „Hec elemosina in sacra domo Hospitalis fuit proprie statuta, exceptis fratribus armorum, quos sacra domus honoranter tenebat . . .“

⁴⁾ Zur sogen. „Klasseneinteilung“ vgl.: Uhlhorn, Zeitschrift für Kirchengeschichte VI, 55; dagegen Wilken, Geschichte der Kreuzzüge, Leipzig 1807 f., II, 550.

Wirklichkeit entsprach dieser überhand nehmende, kriegsrische Charakter des Ordens durchaus der theokratischen Richtung der Curie, die nicht müde ward, die alten Privilegien zu wiederholen und neue Decrete erscheinen zu lassen ¹⁾).

Gewaltig war durch die Niederlage von Baniass ²⁾ das Königreich erschüttert worden. In den nächsten Jahren wurden weite Gebiete durch Saladins Einfälle verheert: allgemeiner Schrecken verbreitete sich; nur noch in Burgen und Städten wagte man Aufenthalt zu nehmen. Nach dem Kurdenschloss hatten sich sehr viele Hospitaliter begeben, nach der Ansicht des Wilhelm von Tyrus meinent, dass mit der Verteidigung dieser Veste „genug gethan sei“ ³⁾). Um das Land zu schützen, erhielt der Orden neben anderen

¹⁾ Am 1. Juni 1179 bestätigte Alexander III. Kirchen und Zehnten, welche das Hospital in den letzten 10 Jahren von Laien empfangen hatte (so die Auslegung des „modernum tempus“ in den Lateranbestimmungen) (D 566, das am 14. Juni erneuert (D 567)) und schärfte am 26. August des nächsten Jahres die Bestimmungen des Lateranconcils ein, in keiner Weise die Autorität derselben, die Privilegien der Hospitaliter zu beeinträchtigen (D 590), vgl. D 574 etc. Am 28. März 1182 erinnerte dann Lucius III. die Prälaten, dass die Güter der Hospitaliter zur Verteidigung des heiligen Landes und zur Unterstützung der Armen sowie Pilger bestimmt seien (D 628, NB. 1183?), und befahl am 14. August den zu excommunicieren, wer auch immer die Hospitaliter in irgend einer Weise belästige (D 634, vergl. dazu D 616, sodann D 609. 612. 629—633). Der Papst, „statuens misericorditer subvenire necessitatibus . . . que varie sunt et graves“ — wiederholte die Auslegung Alexander III.' hinsichtlich der Klausel des Lateranconcils: „modernum tempus“ (D 640, vergl. D 635—639. 654. 657—660. D 666—675. 679—683. 685—697) und liess am 22. November 1184 oder 1185 zur Begründung der folgenden Begünstigung schreiben: „cum vos, tamquam speciales ecclesie filios, religionis intuitu et consideratione obsequii, quod ferventer impenditis pauperibus et infirmis, semper apostolica sedes caritate sincera dilexerit, et specialia curaverit privilegia indulgere“ . . . (D 698, vergl. D 699—715. 723—753. 756. 757. 759. 761. 762).

²⁾ Vergl. S. 87, Anm. 8.

³⁾ Wilh. v. Tyrus 22, 2 (bei Paulin Paris a. a. O. II, 410).

Schenkungen¹⁾ die Festung Tubania²⁾; auch wurde das Schloss Lath gegen Bezahlung von 1500 Byzantier durch Bernard de Magdalo überlassen³⁾.

Freilich war eine gegenseitige Unterstützung nicht möglich⁴⁾. Ein Waffenstillstand trat ein: die Franken dachten daran, eine Gesandtschaft nach dem Abendlande zu schicken; neben dem Patriarchen und dem Templer-grossmeister⁵⁾ war Roger ausersehen⁶⁾. Der kritischen Lage erwies sich der König⁷⁾ nicht gewachsen. Vergeblich suchten die beiden Grossmeister in Gemeinschaft mit Heraclius und dem Fürsten Rainald den Boemund auf,

¹⁾ So durch Wilhelm von Maraclea die 3 Kasalien Marmoniza, Erbenambra und Lebeizar im Gebiete von Emesa (D 589 zur Topographie vgl. Z. D. P. V. X, 261), durch Raymund III. von Tripolis ein Gebiet am Orontes (D 596).

²⁾ Im Juli 1180 durch Raymund III. von Tripolis (D 585) zur Topographie: a. a. O. 534, Anm. 9.

³⁾ D 608 (im November 1181): Röhricht denkt an chirbet lúzije. Vergl. die englische Karte: Map of western Palestine in 26 sheets from surveys conducted for the Committee of the P. E. F. by Lieutenants Conder and Kitchener, London 1880.

⁴⁾ Wilh. v. Tyrus a. a. O.

⁵⁾ Vergl. M. G. 17, 162 (annal. marbac.) und M. G. 26, 248 (Rob. Can. S. Mariani Chr.).

⁶⁾ Vergl. den Brief des Königs: D 662, auch das Schreiben Lucius III. an Heinrich II. von England (D 722: „summos terre illius et magnificos defensores, Eraclium . . . et dilectum filium nostrum magistrum Hospitalis . . .“). Bei Benedict v. Peterborough vergl. a. a. O. I, 243.

⁷⁾ Derselbe concedirte in der Nähe des heutigen el Beroueh ein Landgebiet (D 579 am 21. Januar 1180), sodann 100 Beduinenzelte (D 582 am 28. April 1180). Er bestätigte den durch Hugo von Flandern erfolgten Verkauf (D 603) von Chola (Kouly bei Rama?) (D 606 am 10. September 1181 vergl. D 607), erlaubte den Hospitalitern, auf den Mühlen zu Tyrus Korn zu mahlen (D 622 im Jahre 1182), und decretirte zu Accon eine bei Lanahia jährlich an das Hospital zu liefernde Zuckerrente (D 625 am 6. Februar 1182) sowie später den durch Gualterius von Caesarea erfolgten Verkauf des Landgutes Galilaea (zur Topographie: a. a. O. 249, Anm. 7) (D 645 am 14. November).

um seine Streitigkeiten beizulegen¹⁾. Im Februar 1183 kam es in Jerusalem zu einer grossen Versammlung: um die Geldnot zu heben, wurde ein Steuergesetz eingeführt²⁾. Die Waffenruhe war vorbei. Verschiedene Streifzüge wurden gemacht. Am 14. April 1184 unternahm Saladin eine zweite Expedition gegen das tripolitanische Kerak³⁾. Drei Wochen beschloss er die Festung, und zwar mit so grosser Heftigkeit, dass keiner, wie berichtet wird⁴⁾, seinen Kopf an der Mauer zeigen konnte, ohne durch eine Pfeilspitze in das Auge getroffen zu werden. Als Entsatztruppen nahten, wandte er sich über Neapolis (nabulus), das teilweise in Flammen aufging⁵⁾, gegen Sebaste, zerstörte Ginnim und Zaráin, nahm vor dem den Hospitalitern gehörigen Coquetum⁶⁾ einige der Ritter gefangen⁷⁾ und wartete dann ab, ob die Franken die Offensive ergreifen würden⁸⁾.

Ärger denn je herrschte bei diesen Uneinigkeit: gleichsam zwei Parteien stritten um den Einfluss an der Regierung. Den Grafen von Jaffa wollte Balduin seiner Würde entsetzen; die abmahnende Stimme des Patriarchen und der beiden Grossmeister half nichts⁹⁾. Mit der Wahl des Raymund III. von Tripolis zum Reichsverweser war man unzufrieden¹⁰⁾. Freilich suchte der Graf, zwar nicht

¹⁾ Wilh. v. Tyrus 22, 9.

²⁾ Wilh. v. Tyrus a. a. O. (auch die Bemerkungen Wilcke's, Geschichte des Ordens der Tempelherren, Halle 1860, I, 116.

³⁾ Hier und zum Folgenden vergl. Goergens u. Röhricht, Arabische Quellenbeiträge I, 54 f.

⁴⁾ a. a. O. 55.

⁵⁾ Vergl. Robinson a. a. O. III, 366 f.

⁶⁾ castrum, quod Belverium dicitur, d. i. Beauvoir, Belvoir etc. Z. D. P. V. 254, Anm. 10.

⁷⁾ So D 662, wo für Ginnim: „Magnum Gerinum“ und für Zaráin: „Parvum Gerinum“ steht.

⁸⁾ Ernoul, chronique, Paris 1871, 104 f.

⁹⁾ L'Estoire d'Eracles empereur, Rec. historiens occidentaux II, 4; auch Wilh. v. Tyrus 23, 1.

¹⁰⁾ Arnoldi chronica Slavorum, p. 115. (Schulausgabe).

ungeschickt zur Führung des Staatsruders, aber mattherzig in seiner Politik, vornehmlich in der Abwesenheit der Grossmeister¹⁾ — ein gewisser Archumbald vertrat den Roger (vgl. D 832) — die Orden für sich zu gewinnen²⁾. Im Jahre 1184 schenkte er bei Bestätigung der bisherigen Dotationen (D 676) die am rechten Orontesufer, vier Tage von Damaskus entfernt gelegene Stadt Chamela (Hamah) mit allen Rechten unter verschiedenen Bedingungen³⁾ und erklärte: gleichwie sie gewohnt seien, dem tripolitanischen Grafen zu helfen, möchten die Hospitaliter dieses auch fernerhin thun⁴⁾. Der Reichsverweser erkannte eben, dass er ohne Beistand der Orden nur wenig vermochte.

Unter seiner Zustimmung concedirte dann Raimundus de tribus Clavibus, dessen Lehen eine Dependenz der Herrschaft von Archas war⁵⁾, bei einem AUSTAUSCH⁶⁾ ein Landgebiet⁷⁾. Ein Jahr später, 1186, erhielten die Hospitaliter wichtige Schenkungen durch Bertrandus, den Herrn von Margat, in dessen Gebiet sie bereits verschiedene Land-

¹⁾ Vergl. S. 92, Anm. 6.

²⁾ L'Estoire a. a. O. 6. (Hinsichtlich der Burgen war Raymunds Plan, dass diese „fussent en la garde don Temple et del ospital“).

³⁾ D 676. (Die Nutzniessung einiger Güter in und bei Chamela behält sich R. vor). Vergl. D 801 u. D 804.

⁴⁾ D 676. ... „sicuti michi multa consueverunt conferre subsidia, et in meis michi libentissime necessitatibus semper subvenire...“

⁵⁾ Vergl. Christomanos, Abendländische Geschlechter im Anschluss an Du Cange, les familles etc., Wien 1889 (bisher erst ein Heft erschienen), Tafel 2.

⁶⁾ So die Kasalien Fauda, Sumessa und die Gastine Corcois (D 754). Die Identificierungsversuche dieser Ortschaften mit heutigen schwanken.

⁷⁾ Die „terra Galifae et Aieslo“, vergl. Z. D. P. V. X, 259, Anm. 16. Die Urkunde (D 754) schliesst mit den Worten: „propter hereditatis prediffinite donum ego Raimundus et mei homines ligii erimus Hospitalis.“

güter besessen¹⁾. Jener sah, dass er bei den allzu grossen Kosten und der drohenden Nähe der Feinde seine Burg, sowie es dem Reiche Not that, nicht verteidigen konnte. Mit Zustimmung des Boemund III. (D 783) sowie des Grafen von Tripolis, des Patriarchen Aimericus und anderer gab er den Hospitalitern Margat mit der im Thale nördlich am gleichnamigen Fluss gelegenen Stadt Valenia (Banias)²⁾, dazu ein weit ausgedehntes Gebiet, die Kastelle Brahin und Popos, eine Reihe von Ortschaften, Landgütern, Gastinen, Abteien³⁾, auch Badehäuser⁴⁾. Mit Billigung des Capitels verpflichtete sich der Grossmeister, dafür jährlich 2200 Byzantier zu zahlen⁵⁾.

So kam, da der Burgherr nicht imstande war, gegen die Angriffe der Ungläubigen das Land zu verteidigen,

¹⁾ Vergl. die Dotationen des Rainaldus II., Masueri:

D 341. 1165 le casal de Toron, celui de l'Evêque, plusieurs fonds de terre.

D 457. 1174 die Kasalien Corveis und Tyron und andere Güter.

D 546. 1178 das Kasal Bearida.

D 613. 1181 das Kasal Astalorin.

D 623. 1182 das Kasal Rogia, wobei sich Rainald II. die Hälfte als Nutzniessung vorbehält.

D 763. 1185 die Gastine Ubin, damit daselbst ein Kasal und eine Cisterne angelegt werden.

Vergl. hier auch den Austausch Raymunds II., des Herrn von Margat (D 201), und die Urkunde Boemunds III. von Antiochien (D 391).

²⁾ Zur Topographie S. 96. Vergl. auch Brocardus, *descriptio terrae sanctae*, fol. 301 (b. Grynäus Nov. orbis), wo neben Balania fälschlich Tortosia als Hospitaleigentum genannt ist.

³⁾ So *abbatia Montis Parlerii* (vergl. Z. D. P. V. X, 236. 237 u. 263. Hagenmeyer, *Galterius Cancell.*, Innsbruck 1896, p. 257), *abbatia S. Gregorii, que est in Montana Nigra* (a. a. O. 263, Anm. 24, auch Sachau in den Sitzungsberichten der Academie der Wissenschaften, Berlin 1892, p. 313 f.).

⁴⁾ Die Mehrzahl von den c. 30 verschiedenen Örtlichkeiten ist unbekannt!

⁵⁾ D 783: „dedit domino Bertrando, ob devotionem et liberalitatem, quam erga domum exhibuit“

ein überaus wichtiger Punkt des Reiches in den Besitz der Hospitaliter: Margat ¹⁾, das heutige Kalât el-markab, liegt nördlich von Tortosa, eine Stunde nordwestlich von Valenia (Banias) ²⁾, acht Tagemärsche von Accon entfernt ³⁾, auf der höchsten Höhe eines schmalen Bergrückens, der nur von Süden her zugänglich war. ⁴⁾ Und ausser der Besetzung von Margat wurden grosse Rechte zugestanden: mit keinem sollten die Hospitaliter die Kriegsbeute teilen. Hat Bertrand wider ihren Willen mit den Feinden Frieden gemacht, sollte es ihnen freistehen, jenen zu halten oder zu brechen. Trafen hinwiederum die Ritter ein Abkommen mit den Feinden, so war Bertrand mit seinen Leuten verpflichtet, das zu beachten. Neben der Regelung der Stellung der Bauern auf den einzelnen Landgebieten ⁵⁾, findet sich in der Urkunde die Bestimmung: Wenn meine Leute, welche Franken sind, irgend etwas dem Hospital gegeben haben, wie ein Grundstück (burgesia) oder anderes von einem Grundstück, so können die Hospitaliter es mit Recht empfangen, und, wenn sie dieses über Jahr und Tag inne gehabt haben, steht ihnen die Befugnis des Verkaufes zu. Die Berechtigung, irgend etwas von dem Lehen eines Ritters oder Clienten zu empfangen, haben jedoch die Hospitaliter ohne unsere Zustimmung und Genehmigung nicht“ (D 783).

¹⁾ Eine Reconstruction versucht Rey, *étude sur l'architecture des croisés en Syrie*, Paris 1871. p. 19 f.

²⁾ So Brocardus a. a. O., Edrisi, *géographie* (ed. Jaubert) II, 130.

³⁾ So Brocardus a. a. O.

⁴⁾ Vergl. Ritter a. a. O. 17. 604. 822. 863. 880 f.

⁵⁾ „si villani mei, qui sunt Saraceni, vel hominum meorum sunt vel forte venerint in territorio Valenie vel Margati vel in (predictis) aliis tenimentis fratres Hospitalis reddent nobis eos juxta assisiam et consuetudinem terre; si vero fuerint Christiani, vel eos infra quindecim dies nobiscum pacificabunt, vel eis de terra sua licentiam dabunt. Si etiam villani eorum sint, vel forte venerint in terra mea vel hominum meorum, nos similiter homines suos fratribus Hospitalis reddemus!“ (D 783).

Wahrscheinlich nach ¹⁾ dem 30. Juni erfolgte die Bestätigung des Abkommens durch den Papst ²⁾. Eine Festung ersten Ranges ³⁾ wurde nun Margat durch den Orden, der vollständig in jener Gegend politisch und militärisch die Oberleitung übernahm. Antiochien befand sich nicht mehr in der „provinzialen Unbedeutendheit“ der früheren Jahre ⁴⁾: es wurde durch die Hospitaliter ein Waffenplatz, wie es einst Byzanz gewollt. Ein Ordensstaat war im Entstehen. Der Grossmeister Roger bestätigte die von Seiten der „Herrn von Margat“ erfolgenden Dotationen ⁵⁾. Wenn Conflictte eintraten, darf das nicht Wunder nehmen. Mit dem Bischof von Valenia geriet Roger in Streit (D 819): im Auftrage Urban III. brachte am 17. October 1186 Wilhelm von Tyrus mit dem Bischof von Beirut eine Einigung zunächst dahin zustande, dass beide Parteien den Urtheilspruch hinsichtlich ihres Zwistes vier Rittern von Margat übertrugen ⁶⁾. Wie mit den Templern ⁷⁾, so wiederholten sich hier ⁸⁾ späterhin die Streitigkeiten.

Am 13. März waren die Grossmeister beider Orden mit dem Erzbischof von Nazareth von dem Papst dazu bestimmt worden, den Zwiespalt, welcher zwischen den Genuesen und Balduin V. entstanden war, zu be-

¹⁾ Vergl. Z. D. P. V. X, 235, Anm. 14.

²⁾ D 809. Vergl. im übrigen die Papstdecrete: D 766—769. 774—780. 784. 785. D 788—792.

³⁾ Vergl. Prutz, Kulturgeschichte der Kreuzzüge, Berlin 1880, p. 248., auch Z. D. P. V. IV, 186.

⁴⁾ Kugler, Boemund u. Tankred, Tübingen 1862, p. 52.

⁵⁾ So im März Bestätigung des durch Bertrand dem Richard de Billie concedirten Kasals Berbelearf mit 2 Hufen Landes (D 786), vergl. auch D 787.

⁶⁾ D 819. Bei der Verkündigung des Urtheilspruches waren zugegen: die Bischöfe von Nazareth und Rama, der Erzbischof von Caesarea und der Patriarch von Jerusalem.

⁷⁾ Vergl. D 1069.

⁸⁾ Vergl. vor allem D 999.

seitigen¹⁾. Diese hatten schon des öfteren Verletzung ihrer Privilegien erfahren²⁾. Jetzt waren ihre Besitztümer durch den König, auch durch den Grafen von Tripolis genommen worden, und letzere erhielten von dem Papst die Weisung³⁾, die alte Ordnung wiederherzustellen oder das Urteil der eingesetzten Richter anzunehmen.

Im übrigen hatte sich die Lage des Reiches verschlimmert; im August 1186 starb zum Unglück des Verwesers der König in Accon.

Gegenüber dem Verlangen der Gräfin Sibylle, die Krone zu nehmen⁴⁾, äusserte Roger: die im Vertrage mit Raymund III. von Tripolis erwählten abendländischen Fürsten müssten zuvor einen Beschluss über die Thronfolge fassen; gegenüber dem Vorhaben des Rainald und des Templergrossmeisters, Sibylle zu krönen, erklärte er: das sei gegen den Eid, man solle das Urteil der zu Neapolis versammelten Stände hören⁵⁾. Das Resultat niedriger Intriguen war, dass gegen den Willen der meisten Guido die Krone erhielt, nachdem Roger zur Herausgabe des von ihm verwahrten zweiten Schlüssels zu den Reichsinsignien gezwungen worden war und jeglichen Anteil an der Krönung zurückgewiesen hatte⁶⁾.

¹⁾ D 793. . . „quatenus, partibus convocatis et rationibus . . . auditis et cognitis, causam ipsam, sublato appellationis obstaculo, sine debito terminetis. Si autem omnes his exequendis nequiveritis interesse, duo vestrum ea nichilominus exequantur“.

²⁾ Vergl. Langer a. a. O. 153 f.

³⁾ So D 794 an Raymund III. von Tripolis; zu dem Brief an den König: Liber iurium reipublicae Genuensis (Augustae Taurinorum 1853), p. 333. Im übrigen zu: Urban III. D 795—797. D 799—800. D 805—808. D 811—817. D 821.

⁴⁾ M. G. 6, 424 (Sigeb. contin. aq. uo.).

⁵⁾ Vergl. l'Estoire a. a. O. 27, 28. 30. Benediot v. Peterborough a. a. O. 359, auch Muratori VII, 782; Martene, Thesaurus novus anecdot. t. V, 593.

⁶⁾ Vergl. Anm. 5, auch Arnoldi Chronica Slavorum (Schulausgabe 118). Am 21. October erscheint dann Roger als Zeuge bei

Raymund III. von Tripolis begab sich grollend in sein Land.

Zaghaftigkeit paarte sich bei den Kreuzfahrern mit Übermut: Saladin rüstete zum Kriege, Rainald überfiel eine Karawane.

Eine Gesandtschaft, deren Leitung die beiden Grossmeister übernahmen, wurde nach Tiberias geschickt, um dort den „scharfsinnigen und verschlagenen“ Grafen mit dem König auszusöhnen. Dieser hatte bereits dem Malik el-afdh al erlaubt, einen Recognoscirungsmarsch in das Gebiet der Christen zu machen, und die Einwohner von Nazareth und von anderen Orten darüber benachrichtigt. Girard de Rideford und Roger, auf ihrem Wege von jenem feindlichen Einmarsch hörend, sandten nach Kakum um Hilfe. Man kam dann nach Nazareth, verband sich mit der dortigen, königlichen Besatzung und traf am 1. Mai mit den Sarazenen bei Saffuria¹⁾ zusammen²⁾. Roger vor

den Dotationen des Guido an den Seneschall Joscillin. Vergl. Strehlke, *Tabulae ordinis Theutonici*, Berolini 1869, p. 19 f. N. 21 u. N. 23.

¹⁾ Röhricht, *Beiträge zur Geschichte der Kreuzzüge*, II, Berlin 1878, 170, N. 23.

²⁾ In der im ganzen klaren Darstellung der Ereignisse im heiligen Lande, welche Arnold's: „*Chronica Slavorum*“ giebt, wird abweichend von unserer Ausführung erzählt:

Nachdem der Graf mit Saladin ein Abkommen getroffen, seien die Hospitaliter von einigen des gleichen Verrates beschuldigt worden: „wenn Raymund nicht auf euch baute, würde er nimmermehr so grosse Frevelthaten gegen den König unternehmen.“ Hierauf sei Roger zu Raymund gegangen und habe ihn aufgefordert, sich mit Gott und dem König zu versöhnen, wonach dieser sich zum Friedensschluss bereit erklärte, falls ihm die in Reichsangelegenheiten verausgabte Geldsumme zurückerstattet würde. Als Roger den König davon benachrichtigt, und dieser die gestellten Bedingungen angenommen hatte, sei ersterer von dem Vorhaben, wiederum sich zu Raymund zu begeben, durch die Botschaft der Ankunft der Muselmänner zurückgehalten worden. Durch Geistliche aus Nazareth um Hilfe gebeten, habe dann Roger den Templer-

allem widerriet jedem Angriff. Gleichwohl kam es durch Girard's Unvorsichtigkeit zum heftigen Kampf. Anfangs zwar siegreich, wurden sie bald besiegt: bei dem Kasal Robert¹⁾ fiel der Grossmeister der Hospitaliter, durch Pfeilschüsse und Lanzenstiche in die Brust getroffen²⁾. Nur drei Templer nebst ihrem Oberen entgingen der Vernichtung. Als dann Saladin von Roger's Tod Kunde erhielt, soll er freudig ausgerufen haben: „Jetzt sind sie in unsere Hand gegeben, denn ihre Klugheit ist von ihnen gewichen, weil ihr Führer tot ist“³⁾.

Die Folge des unglücklichen Gefechtes war, dass Raymund sich mit Guido versöhnte. Ein grosses Heer wurde gesammelt und nach Tiberias geführt, während Saladin sich mit seinem Sohne vereinigte und zu Tell Taisal die Truppen musterte.

Zur Entscheidungsschlacht kam es in den Tagen vom 3. bis zum 5. Juli bei Hittin. Die Orden leisteten offenbar grossen Widerstand⁴⁾. Von den Hospitalitern kämpfte kein Grosswürdenträger mit⁵⁾. Die gefangenen Ritter, grossmeister in Faba (el-füle) aufgesucht. Auf die Kunde, dass es nur 2000 Feinde seien, hätten dann beide den Kampf begonnen. (Schulausgabe 119. 120).

¹⁾ In der Nähe von Nazareth, westlich von: esch-schedschere gelegen (Kafr kennä); vergl. Jacob. de Vitriac. C. 94 (bei Bongars a. a. O. 1117), Marinus Sanutus, lib. secretorum fidelium crucis (t. II. der Gesta Dei per Francos) p. 191.

²⁾ So wenigstens: de expugnatione terrae sanctae libellus (ed. Stevenson) p. 214, vergl. ferner: Hugon. chron. weing. (M. G. 21, 475), Rad. Coggesh. (bei Martene n. a. O.), 547—549, wo noch der frater Henricus als gefallen erwähnt wird; Oliveri Hist. apud Eccard a. a. O. II, col. 1388, Historia Hierosolimitana auctoris incerti (bei Bongars a. a. O. 1151).

³⁾ Arnoldi Chronica Slavorum (Schulausgabe 120).

⁴⁾ So bei Reinaud, extraits a. a. O. 196. l'Estoire a. a. O. 51.

⁵⁾ Dies gegen: Schultens, excerpta ex Ispahanensi (Lugd. Batav. 1732) p. 19, p. 70; Chronic. Turonense (b. Martene a. a. O. V, 1026: R., vir clarissimus, occubuit); anecdotes et beaux traits de la vie du sultan youssouf (Rec. hist. orientaux III, Paris 1884) p. 96, Goergens a. a. O. 65.

wohl 200 an der Zahl ¹⁾, dem Anschein nach die meisten Templer, wurden sämtlich auf Befehl des Siegers, der meinte, dass dieselben kriegstüchtiger seien als alle Franken ²⁾, hingerichtet ³⁾.

Am 6. Juli versammelten sich die Sarazenen in Sidon ⁴⁾ und eroberten darauf mehrere Burgen und Städte.

Noch immer waren die Hospitaliter ohne Grossmeister. Die Leitung der Geschäfte hatte der Grosspräceptor Borellus übernommen und als solcher Ende Juli zu Tyrus im erzbischöflichen Palais die von den Baronen den Genuesen zugestandene Privilegienurkunde unterzeichnet ⁵⁾. Er befand sich dann mit einigen seiner Brüder auf der Flucht nach Laodicea ⁶⁾, ringsum die Feinde sehend. Danach ist Borellus wieder nach Tyrus zurückgekehrt ⁷⁾, das von Saladin nicht erobert werden konnte. Ascalon, zwar von den Hospitalitern stark befestigt ⁸⁾, musste am 4. September capituliren.

Fünfzehn Tage später, an einem Donnerstag Abend, erschienen die Feinde vor den Mauern Jerusalems: die Belagerung begann ⁹⁾. Der Befehlshaber Balian von Ibelin

¹⁾ So wenigstens in: *la chronique intitulée Kamel-Altevarykh par Ibn Alaty* (Rec. hist. orientaux I, Paris 1872) p. 688.

²⁾ Vergl. Anm. 1.

³⁾ Vgl. Reinaud a. a. O. 199; Goergens a. a. O. 68; *Chronio. Turonense* a. a. O. V, 1028; *Cont. Zwetl. II* (M. G. 9, 543); *Wilh. Chronica Andrensis* (M. G. 24, 718) und *Jacob. de Vitriaco C. 94*, (*Bongars* a. a. O. 1118), vergl. auch den Brief des antiochenischen Patriarchen an Heinrich II. von England (D 833).

⁴⁾ D 832. (M. G. 17, 507).

⁵⁾ *Liber iurium* a. a. O. I, 347.

⁶⁾ D 832. (Lechia).

⁷⁾ Dies ergeben wenigstens die uns erhaltenen Urkunden. Offenbar schreibt Borellus von Tyrus aus an Archambuld, den Hospitalmeister in Italien. Vergl. D 832.

⁸⁾ *Arnoldi Chron. Slavorum* (Schulausgabe 124): *quam fratres de H. firmissime munierant.*

⁹⁾ Vergl. hier auch: *epistola episcopi Wilhelmi* (bei Röhrich a. a. O. I, 191): .. „die .. septima ceperunt turrim novam, quam construxerant fratres Hospitalis“ . . .

hatte einen schweren Stand. Wieviel Hospitaliter sich bei ihm befanden, wissen wir nicht. Vermutlich waren es wenige ¹⁾).

Am 2. October zog Saladin ein. Im Hospitalhause gestattete er, dass zehn zur Bewachung der Kranken auf ein Jahr blieben ²⁾). Den übrigen wurde freier Abzug gewährt. In vier Haufen geteilt, verliess man die Stadt, voran die Templer, dann die Hospitaliter ³⁾). Das vergoldete Kreuz ⁴⁾, welches seit des Grossmeisters Raymund Zeit die Ordenskirche geschmückt hatte, verschwand ⁵⁾).

IV.

Die Tapferkeit der Hospitaliter leistete dem Feinde nach der Eroberung Jerusalems noch grossen Widerstand. Bethlehem wurde durch Ordensritter verteidigt. Saladin sandte zu ihnen Boten: man solle sich ergeben; aber die Antwort jener soll gewesen sein: „talem sortem expectamus, qualem et Jerusalem“ ⁶⁾).

Man hatte sich grossenteils nach Tyrus begeben, wo Conrad von Montferrat, der Rival des Guido, die Führung übernahm und die Besiegbarkeit der Feinde zeigte. Am 1. November begann Saladin die Belagerung: neben den Pisanern zeichneten sich vor allem die Hospitaliter durch ihre Tüchtigkeit aus. Glänzend wurde der allgemeine Sturm, der am 25. November von der Landseite aus er-

¹⁾ Irrig berichten einige arabische Autoren von der Anwesenheit eines Grossmeisters, vergl. Goergens a. a. O. 82. 84.

²⁾ Vergl. D 847, dazu auch die Legende von dem Besuche Saladin's im Hospital (b. Michaud, bibliothèque des croisades III, 348). Das Eigentum der Hospitaliter wurde als Vakuf der Omarmoschee übergeben. Vergl. übrigens: Ibn Khallikân biographical dictionary, IV, 527.

³⁾ l'Estoire a. a. O. 99.

⁴⁾ supra pinnaculum ecclesiae Hospitalarium posita“ (Historia Hierosolimitana, b. Bongars a. a. O. 1154).

⁵⁾ l'Estoire a. a. O. 104.

⁶⁾ De expugnatione terrae Sanctae Liber, a. a. O. 239.

folgte, zurückgeschlagen¹⁾. Von Burgen widerstanden Coquetum²⁾, Cratum³⁾ und Margat (D 847. 863) neben einigen anderen sowie dem Lande Tripolis und Antiochien.

Im nächsten Jahre gelang es den Hospitalitern Saladin's besten Feldherrn Emir Mahmūd zu vernichten und dabei zwei Karawanen mit reicher Beute zu nehmen⁴⁾.

Freilich war mit der Eroberung Jerusalems, mit dem Niedergang des Reiches auch der Ruin des Ordens eingetreten: beide waren eng verwachsen. Jetzt entbehrten die idealen Kräfte der materiellen Grundlagen.

Offenbar wurde zwischen Mai und October 1188 in Tyrus Hermenger⁵⁾ zum Grossmeister erwählt⁶⁾.

¹⁾ Vergl. den Brief Conrads an den Erzbischof von Kanterbury: „de Hospitalariis . . . Deo et vobis gratias uberes expono, qui bene incipientes in eadem (Unterstützung) perseverant“ (D 858); vergl. sodann: D 847. (Das Schreiben des ehemaligen Templergrossmeisters Terricus an Heinrich II. von England: . . . „In vigilia sancti Silvestri dominus Conradus . . . cum auxilio domus Hospitalis . . . adversus galeas Saladini dimicavit . . .“).

²⁾ D 847. 863. Am 4. oder 5. Januar 1189 musste Coquetum (Beauvoir) capituliren.

³⁾ D 847. 863. Das Kurdenschloss widerstand bis zum November 1188.

⁴⁾ D 847 („Fratres . . . Hospitalis de Belliverio optime resistent Sarracenis adhuc, et duas jam caravanas Sarracenorum expugnaverunt; in quorum alterius captione omnia arma et utensilia, et victualia, que erant in castro Fabe (vgl. p. 100, Anm.) . . . viriliter lucrati sunt“).

⁵⁾ oder Ermengald, vergl. D 863 (sein Brief an den Herzog Leopold von Österreich, vergl. Anm. 3 und 4), D 871 und D 860. (Hier bestätigt er im October 1188 als „Domini patientia Christi pauperum servus . . . et fratrum sancti Hospitalis Jerusalem provisor humilis“: die „Regel (D 859) der Hospitaliterinnenvon Sixena“ (dazu: Delaville, Cartulaire CCXXI—CCXXX, vornehmlich Anm. 2); dass in jener Urkunde nicht Raymundus Berengarius zu lesen ist, hat Herquet (a. a. O. 24) dargelegt). Vergl. im übrigen Muratori a. a. O. II, 911, Bened. de Peterb. II, 173.

⁶⁾ Zur allgemeinen Geschichte: M. G. 26, 253 (Roberti Can. S. Mariani Autissiodor. Chronic.): „Templarii et Hospitalarii virique fortes quam plurimi cum plurimo armorum equorum et victualium apparatu transfretant, ut oppressis succurrant“.

Sein Nachfolger Garnerius de Neapoli¹⁾ befand sich bei der Eroberung von Accon²⁾, wo seitdem der Hospitalconvent war³⁾. Gaufridus de Donjon⁴⁾ war der nächste Grossmeister. Die Eroberung des verlorenen Reiches wäre möglich gewesen: Saladins Tod erfolgte zu spät⁵⁾. Margat hielt sich: hier und da erwarben die Hospitaliter neue Besitzungen durch Boemund IV.⁶⁾, durch den Befehlshaber von Tripolis⁷⁾, durch Juliana, die Herrin von Caesarea⁸⁾, durch Heinrich von Troyes⁹⁾ und Heinrich II.

¹⁾ Derselbe, früher Grosspräceptor (D 483), stand offenbar seit 1189 an der Spitze des Ordens (vergl. D 917, dazu Anm. 5, D 919) und fiel wahrscheinlich am 12. Juni 1192 in dem Gefecht bei Bene-toble zwischen Jaffa und Jerusalem (Itinerarium 371); nach anderen stirbt er am 31. August 1192.

²⁾ Gepriesen wird die Tapferkeit der Hospitaliter bei Haymari Monachi de expugnata Acoone (vergl. Riant a. a. O. 92 f.).

³⁾ D 917. (Der König Guido schenkte den Hospitalitern zu Accon eine Strasse, „ut . . . plateam curie vestre amplietis“ !)

⁴⁾ Auch Gofredus de Donjon: er findet sich in den Urkunden seit dem Januar 1193 bis Mai 1201. (Vergl. D 938. 941. 945. 954. 990. 1031. 1032).

⁵⁾ Vergl. D 945. Der Grossmeister berichtet dem Präceptor Willelmus de Villeruns den Tod des Mestoc, den des Alten vom Berge (vetus dominus Assyriorum), den des Sultans von Iconium, den des Saladin: „veraciter cognoscimus, quod a tempore perditionis terre hereditas Christi sic de levi non potuit recuperari“.

⁶⁾ Dieser, Graf von Tripolis, concedirte einen Garten (D 871 „un jardin apellé de la Gloriete“) und Häuser zu Laodicea (D 891); er bestätigte dem Präceptor des Hospitals in Antiochien den Kauf einer Erbschaft (D 906 „in hae hereditate est ecclesia S. Theodori“), gewährte in Tripolis eine Strasse nebst einem Mauerthor als Besitz (D 990) und suchte die dem Orden von seinem Vorgänger schuldig gebliebenen Geldsumme zurückzuzahlen (D 1031 vergl. D 1032).

⁷⁾ Trimond, mit Namen, verkaufte an den Orden einige Landstrecken (D 932).

⁸⁾ Dieselbe schenkte das Kasal Haltafia (D 1002; zur Topographie Z. D. P. V. X, 248, Anm. 1).

⁹⁾ Derselbe concedirte einen Teil der Mauer von Accon mit Landgebiet (D 938).

von der Champagne¹⁾. Der Fürst Boemund III. bestätigte einige Schenkungen von Seiten seiner Unterthanen (D 966) und vermachte dem Orden seine Waffen und Pferde, indem er dabei den Wunsch aussprach: wenn er einst gestorben, ihn bei den Brüdern zu begraben²⁾. Im übrigen wiederholten sich Streitigkeiten mit der Kirche³⁾, mit den Templern⁴⁾, auch mit den Deutschherrn (D 919), welche durch Coelestin II. der Aufsicht des Grossmeister Raymund einstmals unterstellt, sich neu constituirt hatten.

Die Begünstigung von Seiten der Päpste blieb die alte⁵⁾: am 20. November 1198 empfahl Innocenz III. (D 1044) dem Gaufridus de Donjon und seinen Brüdern den König von Cypern⁶⁾ mit seinem Reich. Am Schluss

¹⁾ Derselbe concedirte ein Land bei Jaffa mit zwei Türmen, Häusern, auch „Gastinen“ (D 954), sodann neben anderem eine Mauer oberhalb des Johannesthores, ein Thor und eine Vormauer (barbacana) (D 972).

²⁾ D 948. (. . . „confrater factus sum sancte domus Hospitalis Jerusalem, tali conditione quod, ubi voluero intrare in religionem, non liceat mihi religionem assumere nisi in domo Hospitalis“ . . .). In dieser Urkunde findet sich auch das Zugeständnis einer jährlichen Rente von 500 Aale.

³⁾ So ordnete Gaufridus de Donjon mit Zustimmung des Capitels im Januar 1193 die Zehnten und Abgaben, welche der Kirche von Valenia (Bania), dem Suffragan des Erzbistums Apamea, gehörten (D 941, vergl. D 879). Dem dortigen Bischof gab vier Jahre später Coelestin III. seine besonderen Anweisungen (D 999). Inbetreff der Streitigkeiten mit der Kirche von Tripolis befahl Innocenz III., der Kirche den ursprünglichen Besitz zu geben, d. h. die Kirche von Nephinum mit den Zehntabgaben sowie drei Kasalien zurückzuerstatten (D 1006, vergl. D 1054).

⁴⁾ Am 8. December 1198 kam ein Abkommen auf Anlass verschiedener Beschwerden, welche die einen gegen die anderen hinsichtlich tripolitanischer Besitzungen hatten, zu Stande (D 1049).

⁵⁾ Vergl. D 923. 942. 957. 964. 992; sodann vornehmlich: D 1013. 1019. 1029. 1041.

⁶⁾ Aymericus bestätigte zu Tyrus im August 1198 die dem Orden durch Boemund IV. von Tripolis zugestandene Rente (D 1032), zu Accon im October desselben Jahres mehrere Länderstrecken, welche die Hospitaliter erworben hatten (D 1038).

des Schreibens sprach er die Mahnung aus: „quatenus . . . regi, si quando necesse habuerit, ad defensionem regni Cypri, sic libenter et efficaciter, quantum salva defensione terre sancte poteritis, auxilium impendatis . . . et vos tamquam Christi pugiles, ad ea, que terre Hierosolymitane commodum respiciunt et augmentum, attenti et solliciti esse videamini“.

(Vorstehende Arbeit wurde niedergeschrieben, bevor das Werk von Böhricht, *Gesch. d. Kgr. Jerusalem*, Innsb. 1898 erschien.)

VI.

Johannes Monheim und die Kölner.

Der erste Streit zwischen Jesuitismus und Protestantismus.

Eine kirchenhistorische Studie

von

Lic. theol. Dr. phil. Friedrich E. Koldewey,
zu Bad Harzburg (Herzogt. Braunschweig).

Um die Mitte des XVI. Jahrhunderts war die Lage der Protestanten in Deutschland durchaus günstig. Die Bildung stand auf ihrer Seite. Durch den Passauer Vertrag und den bald folgenden Religionsfrieden war die rechtliche Grundlage für ihr Bestehen gegeben; der alte Kaiser hatte sich grollend von der Regierung zurückgezogen, da er daran verzweifelte, die Einheit der Kirche durch Unterdrückung der Reformation zu erwirken; sein Nachfolger galt als den Protestanten günstig gesinnt. Die Polemik zwischen den beiden Parteien war mehr und mehr verstummt; das alte Geschlecht, das den heissen Kampf im Anfange mit durchfochten hatte, war dahin gegangen, wo kein Kampfeslärm mehr herrscht; die Epigonen ver-

suchten den Überschuss ihrer geistigen Kräfte an der Festlegung der dogmatischen Einzelheiten; des alten Melancthons Sorge galt doch nur dem drohenden Streite im eigenen Lager, das sicher zu sein schien vor fremdem Angriffe.

Ja es war sogar Hoffnung vorhanden, dass sich durch den Sieg der Wittenberger Gedanken die katholische Kirche beeinflussen lassen und dass dadurch der kirchliche Friede in Deutschland dauernd gesichert sein würde. Die Kirchenfürsten, die in ihren eigenen Landen starke Minderheiten von Freunden Luther's zu Unterthanen hatten, waren zum Teil nachgiebig gegen die neuen Forderungen geworden. Der venetianische Gesandte wusste in die Heimat zu berichten, dass nur noch ein Zehntel der Deutschen dem Papste zugethan sei; ja selbst auf dem grossen Concil regte es sich unter den Prälaten, fand die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben ihre Freunde und war die Hoffnung auf Ausgleich der Gegensätze vorhanden, so dass den römischen Legaten wohl mannigfach bange wurde um die Lage Roms.

Alle Mönchsorden hatten in diesem Kampfe versagt; sie hatten nur dazu gedient die Reihen der Gegner zu verstärken. Aber der willensmächtige Offizier Ignatius von Loyola wusste dem Papste ein so ergebenes neues Mönchsheer zu schaffen, das den Kampf mit der Ketzerei mit allen Mitteln und um jeden Preis übernehmen konnte und wollte. An den Höfen der Grossen der Erde gelangten sie bald zu fast unbeschränkter Macht und Einfluss, auf dem Tridentiner Concile wurden sie die leitenden Wortführer, die die Sache des römischen Stuhles zu der ihrigen machten und die Gefahren, die ihm drohten, zu bannen wussten.

Unter den Fürsten des deutschen Reiches gab es damals viel liberale Elemente, die, ohne sich von dem erbten Glauben loszureissen, sich doch den Forderungen und Gedanken Luther's günstig zeigten und in ihren Landen viel der römischen Missstände abgeschafft hatten, ohne sich doch officiell zum Protestantismus zu bekennen.

Ein merkwürdiges Beispiel dieser Art bietet die Persönlichkeit des Herzogs von Kleve, Mark, Jülich, Berg und Ravensburg ¹⁾).

Wilhelm, mit dem Zunamen der Reiche, war im Jahre 1539 seinem Vater Johann in der Herrschaft gefolgt. Er fand in seinem Lande die 1532 und 1533 eingeführte Kirchenordnung vor, die von Erasmus gutgeheissen ²⁾ und in seinem Geiste ³⁾ gehalten war. Luther erschien sie

¹⁾ Von dem reichen religiösen evangelischen Interesse, das viele hervorragende Männer am Niederrhein, während des Reformationsjahrhunderts beeeelte, zeugt das vortreffliche Buch von Carl Krafft, Aufzeichnungen des schweizerischen Reformators Heinrich Bullinger über sein Studium zu Emmerich und Köln und dessen Briefwechsel mit Freunden in Köln. Elberfeld 1870.

Über die geschichtlichen Verhältnisse der Herzogtümer während des XVI. Jahrhunderts ist zu vergleichen:

H. Hamelmanni Opera Genealogico-historica de Westphalia et Saxoniam inferiori, in quibus non solum res gestae seculi XVI. et anteriorum temporum, tam ecclesiasticae, quam politicae fideliter et pari iudicio exhibentur, sed et de totius Westphaliae provinciis, urbibus, incolis veteribus, viris literatis, Comitum familiis ac imprimis de renata in praecipuis Westphaliae et reliquae Saxoniae civitatibus et principum ac comitum ditionibus puriore evangelii doctrina accuratissima historia traditur, partim ex manuscriptis auctoris hactenus ineditis ex Augusta Guelferbytana bibliotheca communicatis, partim ex aliis eius separatis quondam publicatis opusculis in unum volumen congesta ab Ernesto Casim. Wasserbach. Lemgoviae 1711, p. 985 ff., 331 f. Brosius, Juliae Montiumque comitum marchionum et ducum annalium a primis primordiis ex classicis autoribus vetustis documentis imperatorum regumque, plurimis diplomatibus ad haec usque tempora deductorum. Tom. I. Coloniae Agrippinae 1731.

Joh. Arnold von Recklinghausen, Reformationsgeschichte der Länder Jülich, Berg, Cleve, Meurs, herausgegeben von E. v. Oven. Solingen und Gummersbach 1837.

Joseph Hartzheim S. J. Presb., Bibliotheca Coloniensis et ducatum Westphaliae, Angariae, Mörsae, Cliviae etc. Coloniae Augustae Agrinensium 1747.

²⁾ Recklinghausen a. a. O. 89 f.

³⁾ Über Erasmus und seine Stellung zur Reformation vergleiche: Eberhardi, Warum blieb Desiderius Erasmus, Luthers frei-

allerdings als „bö's deutsch und bö's evangelisch“, (das bö's deutsch wegen des Mischdialektes, in dem sie geschrieben ist), doch hat sie den Laien den Kelch und den Priestern Ehefrauen gewährt. Überall findet sich in ihr eine Anerkennung der vielfachen Mängel und Gebrechen in der Kirche, und doch will sie nach Möglichkeit alle Neuerung verbieten. Sie war ein Abbild des Erasmus, der zugleich sich fürchtete und sich wünschte der Reformation anzugehören.

Der neue Fürst, auch er ein schwankender, unentschlossener Charakter, änderte in seinen gesunden Tagen an der kirchlichen Politik seines Vaters nichts, er wollte die Missstände des Katholicismus wohl abstellen, aber dabei als guter Katholik im Frieden mit Rom leben. Auf seine Unterthanen suchte er keinen Druck auszuüben, sondern gab ihnen für ihre Meinungen Bewegungsfreiheit, so lange wenigstens dadurch kein Anstoss nach Aussen gegeben ward.

Deshalb weiss man von ihm zu loben:

Noster sapientissimus Princeps singulari dexteritate curat, ut suae ditiones sint tranquillae et paccatae ac in dies magis ac magis sapientia, virtute, frugalitate caeterisque pacis artibus efficiantur florentiores.

Hic enim sese totum in populi sui commoditates impendit, pro omnium incolumitate et pristina et avita libertate conservanda semper sollicitus, nihil spectans, nisi honestam et publicam utilitatem. Dat operam, ut scholae floreant, ut religio pure ac syncere tradatur, ut sanctos et integros habeat divini verbi concionatores ¹⁾.

sinniger Zeitgenosse, Katholik? Illgen's Zeitschr. f. hist. Theol. 1839, III, 99--151.

Chlebus, Erasmus und Luther. Z. f. hist. Th. 1845, II, 1—82.

¹⁾ Aus der Widmung an Arnoldus Bungardius in Monheim's Schrift: *Christianae Religionis Rudimenta succincte et dilucide ad usum puerorum, ex Desiderii Erasmi lucubrationibus per Joan. Monhemium collecta.* Coloniae 1551. Ex. in Wolfenbüttel.

Im Jahre 1545 hatte er in der Hauptstadt seines Landes ein Gymnasium eingerichtet und die Leitung dieser Schule Johannes Monheim übertragen ¹⁾.

Dieser war zu Elberfeld geboren ²⁾, das Jahr seiner Geburt ist nicht festzustellen. In Münster erzogen hat er mehrere Jahre hindurch in Köln als Lehrer gewirkt ³⁾. Er hatte die Stadt verlassen müssen, weil er in den Verdacht gekommen war, ketzerische Ansichten zu hegen. Er wandte sich nach Düsseldorf, wo die geistliche Jurisdiction des Kölner Erzbischofs eine beschränktere war ⁴⁾.

¹⁾ Über Johannes Monheim vergl.: Kortum, Nachricht über das Gymnasium zu Düsseldorf im XVI. Jahrhundert. Düsseldorf Program 1819. Vergl. ferner die Einleitung von Sack zu dem Neudruck des Monheim'schen Katechismus. Bonn 1847.

Stange, Super Monhemii Catechismo. Köthen 1780.

Kurze Nachricht von Monheim's catechetischen Schriften in Stromata, eine Unterhaltungsschrift für Theologen herausgegeben von Grimm und Muzel. Duisburg 1788. II. Bändchen, S. 273—282.

Ferner: C. Krafft, Monheim, II. Ausgabe der Herzog-Plitt'schen Realencyklopädie, Bd. X, 221 ff. Leipzig 1882.

Über die Einrichtung der Schule selbst besagt ein Manuscript des Gymnasialarchivs zu Düsseldorf:

An. 1545. In Majo haben I. F. Gn. zu Düsseldorf im Fürtenthumb Berg Ein ansehnliche Particular-Scholl thun aufrichten, aus welch viel gelehrte Leut entsprossen.“ (Kortum S. 19).

Dass Monheim der erste Director war, geht aus der Einleitung Ad censuram Theologastr. Colon. von H. Artopoeus a. a. O. hervor.

²⁾ Vergl. Hamelmann a. a. O. 331.

³⁾ Jos. Hartzheim weiss allerdings davon nichts; vgl. seine Bibliotheca Coloniensis, in qua vita et libri vulgati et manuscripti recensentur omnium archi-dioeceseos Coloniensis, duocatum Westphaliae, Angariae, Mörsae, Cliviae, Juliaei, Montium, comitatus Arensbergae, Marchiae, Vestae Recklinghusanae, Territorium Ravensteinii, Ravensbergae, Essendiae, Werdenae, Civitatum Coloniae Aquarum-Grani, Tremoniae indigenarum et incolarum scriptorum. Coloniae 1747, S. 188.

⁴⁾ Vergl. H. Fr. Jakobson, Geschichte der Quellen des evangelischen Kirchrechts der Provinzen Rheinland und Westfalen. Königsberg 1844, S. 11—13.

Die Anstalt blühte unter seiner Führung in den folgenden Jahren so auf, dass die Zahl der herbeiströmenden Schüler nach Hunderten, ja Tausenden zählte ¹⁾.

Von Freund und Feind wird er als grosser Gelehrter und tüchtiger Pädagoge geschildert. Die Lehrer des Collegiums und die Schüler der Schule hängen mit gleicher Liebe an dem berühmten Manne. Mehrfach wissen seine Freunde von seiner Bescheidenheit und Friedensliebe zu berichten, doch versteht er es, wenn er sich im Rechte fühlte, sich mit Würde zu verteidigen ²⁾.

Schriftstellerisch ist Monheim mannigfach thätig gewesen, doch hat er nur Unterrichtsbücher geschrieben, fast über alle Zweige des damaligen Unterrichts ³⁾. Sie müssen bedeutenden Ruf besessen haben; sein *Methodus Arithmetices* wird noch 1634 in Rostock dem Unterricht zu Grunde gelegt ⁴⁾.

Auch religiöse Schulbücher in der damals neuen und so beliebten Form eines Gespräches zwischen Lehrer und Schüler oder Vater und Sohn hat er geschrieben. Im Jahre 1547 hat er den Katechismus des Christophorus Hegendorphianus mit einer Vorrede versehen ⁵⁾. Im Jahre

¹⁾ Reiffenberg, *Historia Societatis Jesu ad Rhenum inferiorem*. (Tom. I. Coloniae Agrippinae 1664) berichtet S. 512: *Celebre erat hoc oppidum (Düsseldorf) superiore etiamnum seculo a puerorum gymnasio, quod duo admodum adolescentum millia numerabat, praefecturam gerente Joanne Monheimio, doctore haeretico. Brosius dagegen berichtet später a. a. O. 74: qui haeresim quingentos plane discipulos edocebat. Auf jeden Fall war der Besuch der Anstalt für jene Zeiten Aufsehen erregend.*

²⁾ Vergl. den Brief an Bungardus bei Hamelmann a. a. O. S. 1082.

³⁾ Verzeichnisse seiner Schriften sind bei Hamelmann a. a. O. S. 179. Sack. a. a. O. S. XIX der Vorrede zum Katechismus. Hartzheim a. a. O. S. 188.

⁴⁾ Hartzheim a. a. O. S. 188.

⁵⁾ Ich habe diese katechetische Schrift nicht auffinden können. In Wolfenbüttel, Braunschweig, Göttingen und Bonn ist sie nicht vorhanden. Sie soll zu Wesel 1547 erschienen sein. Die Vorrede

1551 erschienen 2 Büchlein: *Christianae religionis rudimenta*¹⁾ und *Dilucida et pia explanatio Symboli*²⁾. Sie sind beide auf Grund der Schriften des Erasmus von Rotterdam geschrieben, das erstere für die unteren, das andere für die mittleren Klassen des Gynasiums bestimmt.

Im Jahre 1560 erschien dann sein *Katechismus*³⁾ „in quo christianae religionis elementa sincere simpliciterque explicantur.“

Diese Schrift sollte durch die Verhältnisse eine grosse Berühmtheit erlangen und den Anstoss zu einem Streite geben, der bis in die Gegenwart andauert und wohl nie zum Austrage kommen wird, so lange der Orden der Gesellschaft Jesu in der Welt ist. Diese Schrift gab den Anlass zum Beginne der Polemik zwischen Protestantisch und Jesuitisch. Jedenfalls ein seltenes Schicksal für ein anspruchloses Schulbuch.

Kurze Zeit nach seiner Gründung hatte der Jesuitenorden auch seinen Einzug in Deutschland gehalten. Hier

stammt vom 2. November 1545, das Büchlein ist dem Kanzler des Herzogs, Gogreve gewidmet. Vgl. weiteres *Stromata* a. a. O. 274 f.

¹⁾ Vergl. S. 109 Anm. 1. Ein Exemplar dieser seltenen Schrift ist in Wolfenbüttei.

²⁾ Diese Schrift ist nur in einer Ausgabe von 1554 bekannt. Sie führt den Titel: *Dilucida et pia explanatio Symboli, quod apostolorum dicitur, et decalogi praeceptorum auctore D. Erasmo Roterdamo nuper in compendium per Joannem Monhemium redacta atque nunc denuo per eundem recognita et in locis quibusdam locupletata. Accessit modus orandi Deum, exegesis orationis Dominicae, vis ac usus sacramentorum Ecclesiae ex eodem Erasmo per eundem collecta. Coloniae Agrippinensis 1554.* Vergl. *Stromata* 275.

³⁾ *Catechismus, in quo christianae Religionis elementa sincere simpliciterque explicantur auctore Joan. Monhemio. Perlege, deinde iudica. Dusseldorpii exudebant Joannes Oridryus et Albertus Busius Affines. An. 1560.*

Ex. in Wolfenbüttei und Bonn. Im Jahre 1847 hat der Bonner Universitätsprofessor K. H. Sack einen Neudruck des *Katechismus* veranstaltet, dem ein knappes Lebensbild des Monheim in lateinischer Sprache beigegeben ist.

am Heerde der Ketzerei erschienen sie am nötigsten, hier musste das Feuer der neuen Gedanken gelöscht werden, wenn die Gefahr für die Papstkirche vorüber sein sollte. In Worms erschienen sie 1540, bald darauf tauchten sie in Köln vorübergehend auf, in Innsbruck errichteten sie eine höhere Schule, um bald überall höhere Bildungsanstalten einzurichten und in ihrem Sinne die Jugend zu ziehen und zu leiten. Sie haben den Völkern nicht das Lesen gelehrt. Es gehörte nicht zu ihrer Politik, die Volksschule nach Luther's Vorgange zu pflegen, sondern sie wollten die späteren Beamten und zukünftigen Leiter im Volke, die in den gelehrten Schulen herangebildet wurden, in ihrem Geiste und im Gehorsam zur römischen Kirche erziehen; denn die Bildung sickert von oben nach unten durch die Volksschichten, und wer die Oberen hat, der kann die Unteren bald leiten.

Auch in Köln gelang es ihnen nach vielen Mühen und grossem Kampfe das Gymnasium zu den drei Kronen (tricornatum) zu errichten.

In Köln befand sich eine alte Universität, doch hatte der Humanismus kaum Einfluss gewonnen; so war sie in ihren Baulichkeiten, wie in ihrem inneren Leben verfallen; die Zahl der Studenten hatte überraschend abgenommen. Die Einwohnerschaft selber war stark mit Anhängern des Protestantismus durchsetzt, und es drohte in nicht allzu ferner Zeit auch Köln ganz protestantisch zu werden.

Die Jesuiten boten dagegen gute Hilfe.

So war es ihnen eben nicht schwer geworden, auch auf die theologische Facultät der Universität Einfluss zu gewinnen.

Dass das Land des benachbarten Herzogs dem Protestantismus völlig zutrieb, bereitete den Jesuiten Besorgnis: dass der Ruhm der Düsseldorfer Schule sich am ganzen Niederrhein verbreitet hatte und von fern und nah Schaaren von Schülern dort zusammenstürmten, erfüllte sie mit Neid.

So warteten sie nur auf die Gelegenheit; um sich mit

verderblicher Klugheit in die Verhältnisse des Herzogtums und der Düsseldorfer Schule zu mischen.

Diese Gelegenheit bot ihnen der Katechismus Monheim's.

Dieses Büchlein, im klassischen Latein geschrieben und den eigenen Schülern gewidmet, war für die Knaben der 4. und 5. Klasse bestimmt, „ut his rudimentis istis perceptis deinceps in supremis classibus, in quibus scripta Vatum ac Apostolorum interpretamur, cum utilitate et fructu cognoscant ac percipiant, ut hac ratione tandem idonei ad Christi doctrinam imbuendum populum reddantur. — Cum (administratio ecclesiae Christi requirat) hominem probum, integrum et omnis generis virtutibus ornatum, praecipue vero talem, qui ad docendam Evangelii doctrinam sit appositus, quique etiam possit contradicentes sana doctrina convincere et errores praestigiasque ipsorum proferre in lucem, ne imprudentiores falsis ac perniciosis opinionibus inficiant, conscripsi in vestrum (discipulorum) usum Catechismum hunc, in quo pure et simpliciter omnia, quae ad prima nostrae religionis elementa pertinent, tradita et exposita habetis.

Dieser Unterricht ist jedoch nicht nur für zukünftige Theologen berechnet, „vobis etiam universis non parum fructus attulerit, quorum quidem alii suo tempore rem publicam capessent, seque ad gerendas res magnas hominumque generi fructuosas accommodabunt, alii ad ius civile, alii ad mercaturam sese applicabunt, alius denique alio aetatis degendae genere implicabitur“.

Ihm gilt die heilige Schrift als die Quelle der Bildung. „Quanta igitur amentia quaeso, quanta caecitate praediti sunt illi, qui vulgus et praecipue adulescentes a lectione sacrorum scriptorum arcere conantur, praetextentes iam multas esse haereses, et idcirco imperitae plebi parum tutum, aut consultum esse, si sacram scripturam legant.

Herrlich schildert er den Schülern das Ideal des christlichen Glaubens.

„In his itaque dies ac noctes meditamini, haec amate, haec desiderate, haec somniate, de his cogitate, haec sperate, his vos oblectate, cum his toti sitis, postremo in his vester animus requiescat.

Es folgt die Unterredung eines Vaters mit seinem Sohne. Der Unterricht in den Elementen der Religion ist beendet. Nun will der Vater das Ergebnis feststellen. In 11 Abteilungen verläuft das Gespräch, das der Vater durch die Frage einleitet: „Age igitur, quot partibus summa Christianae sapientiae constat?“ Darauf die Antwort: Dei cognitione et nostri. Es beginnt dann der Abschnitt de Deo. Gott ist seiner *οὐσία*, seiner Natur nach verborgen. Manifestavit tamen se nobis Deus, cum in operibus suis tanquam in speculo, tum in verbo suo. atque potissimum in Christo filio . . . In sola Dei misericordia consistit nostra omnium salus. Cum divinitas intra sese describitur, discernuntur personae tres u. s. w., alles gemäss den Concilienbestimmungen.

Der folgende Abschnitt handelt vom Menschen. Duplicem esse statum hominis, alterum, qui fuit ante Adami peccatum, alterum post lapsum. Primus homo ad imaginem et similitudinem Dei creatus est. Tota enim hominis natura integra fuit. Satan, cum esset Dei adversarius, conatus est ordinem ab eo positum evertere: quia autem Deum non poterat e solio suo deturbare, hominem aggressus est, in quo refulgebat Dei imago . . . Hinc fluxit ambitio et superbia, ut mulier initio, deinde et maritus se contra Deum efferre cuperent. Nun muss der Mensch ausrufen: „Natura totus corruptus sum, et quasi vitiiis delibutus. Omnes iusto Dei iudicio rei sunt, et condemnantur, nisi propter Christum mediatorem peccati fiat remissio. Neque tamen creat Deus animam cum peccato, sed illud statim contrahit, cum corpori adiungitur. Ein Teil der Menschheit wird gerettet. His propter Christi meritum non imputantur peccata et filii Dei efficiuntur,

fratres et cohaeredes Christi, ac regni coelorum possessores in omne aevum.

Auf die Frage „Quomodo poterimus sancte, iuste et integre vivere?“ ist zu antworten: Ex nobis ipsis ad bene agendum minime sumus idonei. Solus Deus bonum opus inchoat in nobis et perficit.

Es folgt dann der Abschnitt de Lege.

Nemo quantumvis perfectus praestare potest, id quod Lex iubet. Ex lege itaque nostra peccata, et propter haec iustam nostram damnationem agnoscimus, atque amissa propriae iustitiae stolidam opinionem nudi ac vacui ad Christum, qui solus Legem implevit, non sui, sed nostri causa, confugimus.

Es werden dann die Gebote der beiden Tafeln ausgelegt, nach Luther's Vorgange werden zur ersten 3, zur andern 7 gerechnet. Aus dem reichen Inhalt heben wir nur Folgendes hervor: Zum ersten Gebot: Deserunt Deum et hoc primum eius praeceptum transgrediuntur, qui idola colunt, Sanctos, qui ex hac vita migrarunt, invocant. Auf die Frage: „Cur Deus prohibet, ne sui aut aliarum creaturarum imagines vel effingamus, vel religionis gratia adoremus aut colamus?“ erfolgt die Antwort: Deo certe eripitur, quicquid honoris, qualicumque colore exhibetur imaginibus. Es wird also die Heiligenverehrung und der Bildercult nach jeder Seitē hin abgelehnt.

Zum 6. Gebot: Qui se continere non possunt, matrimonium in Domino contrahant. Melius est enim nubere quam uri. Das gilt auch für die Geistlichen.

Gegen das 7. Gebot sündigt, qui ficta commenticiaque religione quaestum faciunt, qui missas, peccatorum remissionem, animarum e purgatorio liberationem etc. precio vendunt.

Bei den beiden letzten Geboten bemerkt Monheim: Haec duo tam exactam integritatem a nobis requirunt, ut nullas malas cupiditates admittant, quibus animi nostri ad crimina committenda incitentur. Damnant igitur omnem

pravam inclinationem, quae est perpetua quaedam insolentia, superbia, contumacia obsistens ac repugnans Legi Dei.

Im 4. Artikel, der de Fide überschrieben ist, wird in 12 Abschnitten das Symbolum apostolicum erklärt. Es heisst da: In Deum credere, est ipsum Deum amplecti ac agnoscere, ut ei soli, ac gratuitis ipsius promissionibus summa cordis fiducia adhaereamus, in illis conquiescamus, de Dei erga nos bonitate, et vita aeterna nihil dubitemus.

Dissidebant inter se Deus et homo. Causa dissidii erat peccatum. Necesse fuit eum esse Deum, qui peccatum, dissidii causam, expurgare deberet. Praeterea cum peccatum nonnisi per mortem et sanguinem expiatur, oportuit eundem verum hominem esse.

Non itaque timendum est, ut in Dei iudicium amplius veniant peccata nostra, a quibus tam preciosa mercede nos absolvit Dei Filius, modo hoc beneficium Christi solida fide amplectamur. Tum enim iusti coram Deo reputamur.

Quamvis corpore immenso locorum spatio a nobis absit Christus, virtus tamen eius et efficacia ultra omnes coeli ac terrae fines diffusa propagataque usque ad finem seculi nobiscum manet, imò in nobis vere habitat.

Über die Kirche lehrt er so: Nusquam alibi invenitur veritas Dei, quam in Ecclesia. Proinde nemo extra hanc regnum coelorum consequi potest.

Universa Christianorum multitudo simul unus fidelis populus, una sancta Ecclesia dicitur propter electos Dei.

Verum si falsa doctrina, falsus Dei cultus et id genus impietas in Ecclesiam irrepserint, haec Ecclesiae praesides ilico extirpabunt. Quod si hi negligentes fuerint, piorum Regum ac Principum partes erunt, exemplo Ezechiae, Josiae, Constantini, Theodosii et multorum aliorum Regum, tum in Vetere, tum in Novo Testamento, Ecclesiam expurgare.

Principium enim et radix omnis haeresis est odisse et contemnere communionem Ecclesiae.

Die Sünder sind öffentlich zu rügen.

Quod si tum non resipiscant, a sacris coetibus et coe-nae dominicae participatione, donec resipiscentiae suae fidem coram universa Ecclesia fecerint, eos repellant.

Es folgt dann der Dialogus de Justificatione. Die Rechtfertigung est reconciliatio seu comprobatio, qua nos peccatores per Fidem in Christum Jesum Deus Pater sola sua gratuita misericordia in gratiam receptos, tanquam puros, iustos, sanctos, innocentes aestimat, remittens nostra peccata, et Christi sui iustitiam ac sanctitatem nobis tribuens.

Fides donum Dei est, quod in cordibus docet, quid nobis a Deo in Christo servatore datum sit, remissio scilicet peccatorum, conscientia tranquilla et vita aeterna.

Quod si beneficium hoc amplectimur Fide, iusti coram Deo reputamur.

Auf die Frage: An non et Lex Dei et opera bona nos justificant? erfolgt die Antwort des Sohnes: Nullo modo Lex et opera instificant, nisi quis Legem omni ex parte impleat. Sed hoc nemo ob naturae nostrae depravationem praestare poterit, igitur ex Lege et operibus non est iustitia. Qui autem operibus justificationem tribuunt, detrahunt Filio Dei debitum honorem Mediatoris et Salvatoris.

Nullis aliis rebus iustificationem et salutem nostram esse tribuendam, quam unicae in Christum fidei, qua conferuntur et applicantur nobis Dei dona, qua copulamur et unimur Servatori nostro. Bona opera sequuntur fidem, tanquam gratiarum actio erga Deum, et ut in eis fides exerceatur ac crescat et ostendatur aliis, quo nostra confessione ac honesta exercitatione alii invitentur ad pietatem.

Nova tamen obedientia non est sine peccato.

Quaecunque opera cogitat, meditatur, perficit homo, tam procul absunt a iustitia coram Domino, ut peccata censeantur, antequam Deo per fidem reconcilientur.

Et cum dicimus, sola fides iustificat, ibi particula sola non excludit ipsa bona opera, sed conditionem dignitatis seu meriti excludit et transfert causam reconciliationis in solum Filium Dei.

Jacobus ille loquitur de operibus, quae Fidem sequuntur et ostendunt Fidem non esse mortuam, sed vivam et efficacem in corde.

Quod autem Paulus charitatem praefert Fidei, non inde sequitur, quod charitas ideo iustificet. Sed oportet, ut charitas veram fidem sequatur, et adsit perpetuo credentibus.

Es folgt dann die Auslegung des Vaterunsers. Einige der Erklärungen insbesondere die der 3. und 4. Bitte erinnern sehr an die Erklärungen des kleinen Luther'schen Katechismus.

Über die Heiligenverehrung lesen wir:

Nec ex angelis aut hominibus neglecto Deo invocandus est, cum nemo nostram salutem propensius curet.

Sanctos non esse invocandos, cum hoc scriptura nunquam doceat.

Mortui non orant pro vivis, ergo mortui non sunt invocandi; angelos pro nobis orare, sed tamen non ob id invocandos esse, quod scriptura id non doceat.

Solum Deum invocandum esse, illum ad miserandum ac exaudiendum paratissimum.

Non opus est, ut sanctos invocando nos multis fatigemus precibus.

Unico Christo contentos esse convenit, qui toties ac tam benigne operam suam nobis aufert.

Der folgende Abschnitt handelt de sacramentis in genere. Nach der Erklärung, was das Wort sacramentum bei den Alten bedeutet, wird die Augustinische Definition festgestellt: Sacramentum est rei sacrae visibile signum, vel invisibilis gratiae visibilis forma: item visibile verbum. Sacramentum est externum signum, quod sub aspectum nostrum venit, quo velut dato chirographo Deus suam promissionem nobis factam obstringit, et a nobis stipulatur fidei et obedientiae consensum.

Necessaria in quolibet Sacramento sunt duo, signum, quod aspectu percipitur, et res designata, quae oculis non videtur.

Der Abschnitt VIII handelt über die Taufe.

Baptismus in locum circumcisionis successit. Aqua est symbolum illi convenientissimum. Nam sicut ea sordes corporis abluuntur, ita per hoc sacramentum expurgatur animus; praecipuum usum Baptismi eum esse, ut alat in nobis fidem, genuinam vim esse, ut regenerationem, condonationem peccatorum vitamque aeternam secum adferat.

Die Taufe des Johannes soll merkwürdigerweise der christlichen Taufe entsprechen; quemadmodum eadem est doctrina Joannis et Apostolorum Christi, ita plane eundem esse baptismum Joannis et Apostolorum existimo; doch sagt er: quando Joannes non disputat de Baptismi sui utilitate et usu, sed tantum Christi personam cum sua confert fateturque se nihil habere praeter nudam externi signi administrationem, vim autem et efficacitatem totam penes unum Christum esse.

Es folgt das heilige Abendmahl.

Coena Domini non est vacuum nec inane quoddam signum, sed est verum corpus, et verus sanguis Domini nostri Jesu Christi sub specie panis et vini.

Vides Panem et vinum, audis corpus et sanguinem esse Christi; ne dubita corpus et sanguinem esse, etsi non cernas.

Dagegen: Tam certum igitur est, nos animo et spiritu per fidem vesci corpore et sanguine Christi, quam sensu patet, nos panem et vinum edere ac bibere.

Auf die Frage: Rectene faciunt, qui populo tantum corpus Domini, non sanguinem porrigunt?, antwortet der Sohn: Quae divinitus coniuncta sunt, quo iure homini mortali divellere fas est?

Auch die Poenitentia gilt als Sacrament.

Die Schlüsselgewalt ist den Aposteln und ihren Nachfolgern verliehen; privatum sacerdotem privato resipiscenti remittere quidem posse peccata existimat, non tamen unum posse non poenitentem litigare, quippe quod privatum iudicium multis, nempe amore, odio, metu, cupiditate excae-

cari possit, adeo ut proniores aequo simus ad condemnandum quam ad servandum: malle autem Deum servare homines quam perdere.

Die andern 4 Sacramente gelten ihm mehr als ritus a patribus accepti, insbesondere gilt ihm die letzte Ölung so: Exigit profecto ministrorum Ecclesiae officium, ut aegrotos visitent, ac orent una cum Ecclesia pro salute eorum, et consolentur ipsos verbo Dei. Haec est vere pia unctio, qua Spiritus sanctus efficax est in credentibus.

Dies der Inhalt des Monheim'schen Katechismus.

Es ist nun die Frage aufgeworfen: „Welchem protestantischen Lehrbegriffe ist Monheim hier gefolgt?“ Lutheraner und Reformirte haben ihn beide als den Ihrigen für sich in Anspruch genommen. Und mit Recht; denn von Luther und Calvin ist er in gleicher Weise abhängig. Hatte er bis dahin sich den Erasmus zum Vorbild genommen, so ist er jetzt innerlich ganz zu den Protestanten übergegangen; aber er will doch dabei Katholik sein und bleiben; er hofft, dass, was Luther erkämpft, der katholischen Kirche zu Gute kommen kann.

Die Anlage des Büchleins, der Ausdruck Sapiaentia Christiana in den ersten Worten seiner Einleitung, die Teilung desselben in Dei et nostri cognitio ist jedenfalls auf Calvin's Institutio zurückzuführen. Auch in der Lehre vom Abendmahl erinnert wohl Manches an die Genfer Lehre, doch neigt sie in dem Hauptpunkte der Auffassung Luther's zu: Coena Domini non est vacuum nec inane quoddam signum, sed est verum corpus et verus sanguis Domini nostri Jesu Christi sub specie panis et vini und weiter Vides panem et vinum, audis corpus et sanguinem esse Christi, ne dubita impleri a Domino, quod verba sonant, corpus et sanguinem, etsi non cernas, spirituale esse tibi alimentum . . . nos animo et spiritu vesci corpore et sanguine Christi, quam sensu patet nos panem et vinum edere et bibere. Es gehen eben beide Auffassungen neben einander her. Die Hinneigung zu der melanchthonischen Auffassung ist nicht zu verkennen. Und wie uns Monheim

von seinen Freunden und Zeitgenossen als friedliebende Persönlichkeit genannt wird, so ist sein Vorbild der den Frieden herbeisehnende, ausgleichende Philippus von Bretten. Wäre er der ausgesprochene Calvinist, zu dem ihn Stange zu machen sucht, weder der schriftgewandte Hamelmann, noch der gelehrte Kemnitz, beides erprobte Kämpfer wider die Reformirten, hätten seine Sache verteidigt und sein Buch einen *doctus et pius catechismus* genannt.

In seinem auf das Praktische gerichteten Geiste, in seinem friedliebenden Herzen, das seiner Kirche doch getreu bleiben wollte, musste der Gegensatz zwischen Wittenberg und Genf verschwinden. Seine grimmigsten Feinde urteilen überdies von ihm: *Telam ex Lutheri, Melancthonis, Zwinglii, Caluini, Brentii atque id genus haereticorum scriptis contextit . . . Subinde catholicam intermiscet doctrinam, ut cum pia Ecclesiae Catholicae institutione simul Calvinismum, Zuinglianismum imbibat* ¹⁾.

Als das Büchlein die Druckerpresse verliess, hat der Verfasser wohl nicht geahnt, welchen Sturm er gegen sich heraufbeschworen hatte.

In den öffentlichen Vorträgen, die die Jesuiten in Köln eingerichtet hatten, um die überall in der Bevölkerung aufspassende Neigung zum Protestantismus zu töten, und von den Kanzeln wurde öffentlich vor dem Buche gewarnt ²⁾; man machte in besonderen Schreiben den

¹⁾ Einleitung zur Kölner Censura.

²⁾ Reiffenberg S. 89.

Deinde praecipua controversiarum capita perspicua ac populari disceptatione in summa Aedis cathedra excusimus. posuimus in propatulo laqueos, quibus incauti implicantur; suis saepe coloribus illos pinximus, qui ovina intecti pelle lupinam animo rabiem alunt ac circumferant. Materiem dimicationibus non sterilem praebuit libellus catecheticus a Scholae Dusseldorpiensis moderatore Monhemio tum recens emissus, qui contra fidem ac rationem errores continebat plures, quam saltatio apud Plautum staticulos et neurospastum gestus. Neque erat sine capite fama, quae id unum moliri Authorem nunciabat, ut Lutheri dogmatis iuventutem corrumperet et late per Principis ditionem lolia disseminaret. Quare non modo concionibus,

Düsseldorfer Hof und die angesehensten Beamten der Herzogtümer auf die Gefahr aufmerksam, die von dem häretischen Doctor drohe: Man soll ihn einkerkeren oder des Landes verweisen. Man sendet das Buch an Canisius. Der schreibt an Monheim, um ihm ein Privatissimum über seine Häresien zu halten, er habe wohl aus Unvorsichtigkeit gehandelt (*errores, qui imprudenti fortassis exciderint*).

Gar bald erfolgte dann, angeblich im Auftrage der Kölner Theologenfacultät, eine *Censura* über die Monheim'schen Irrtümer. Dieselbe entstammt dem Kreise der Kölner Jesuiten ¹⁾.

Dieses Buch stellt in voller Schärfe die katholische Kirchenlehre in jesuitischer Auffassung dar, es sucht nicht mehr zu verteidigen, die Wahrheit der Kirchenlehre gegenüber den Einwänden der Gegner darzulegen. Man lässt sich auf kein Pactiren mehr ein. Im Hintergrund stehen schon die durch das grosse Concil festgestellten und noch

sed et litteris actum est; moniti sunt per tabellarios Aulae Dusselanae Proceres ac Patriae primores, ut in herba suffocent semina, atque animo prospiciant, quae hoc ex ludo, utpote bis mille adolescentes propemodum complectente, dimanatura aliquando pestis sit, quae morum atque animi oritura corruptela. Coerceant itaque profigatum hominem aut solum vertere iubeant.

Misimus ipsum postea libellum Canisio, qui errores censura notatos ad Authorem remisit, benigne monens, ne commissas sibi animas pergat ita in praeceps agere; consulat sibi ac suis, dum liceat; caveatque, ne dum errores, qui imprudenti fortassis exciderint, pugnaei calamo defensurus sit, Ecclesiae gremio infelix excidat. Privatam hanc censuram eodem anno secuta est publica, Facultatis Theologice autoritate ac iussu, cui Henricus Artopaues et Martinus Chemnitius Lipsiae oblatrare conati sunt.

¹⁾ *Censura et docta explicatio errorum catechismi Joannis Monhemii, Grammatici Dusseldorpensis, in qua tum S. Scripture atque vetustiss. Patrum testimoniis, tum euidenticis. rationibus veritas Catholicae religionis defenditur, per deputatos a Sacra Theologica facultate Universitatis Coloniensis u. s. w. Coloniae 1560.*

Es sind immer die Seitenzahlen der Censur an den einzelnen Stellen angegeben, nur bei den der Einleitung entnommenen Stellen ist weiter nichts vermerkt.

festzustellenden *Canones et decreta*. Man hatte dem Concil in Deutschland wenig Aufmerksamkeit geschenkt, in protestantischen Ländern kannte man den neuen Orden der Jesuiten, der hier sein erstes Gefecht lieferte, kaum dem Namen nach. Um so grösseres Aufsehen musste das Buch in Deutschland machen.

Doch lassen wir das Buch selber reden: Es ist dem Herzog Wilhelm gewidmet; die Jesuiten werfen dabei die Frage auf: Warum hat Monheim seine Schrift nicht seinem Fürsten, sondern seinen Schülern zugeschrieben? Antwort: Er hat ein schlechtes Gewissen gehabt. *Non ausus est dedicare, sed innocuae ac incautae iuventuti, a qua non formidabat, se passurum repulsam*. In der epistula dedicatoria rühmen sie: Nichts ist besser als der Friede. *Nihil est concordia praeclarius, nihil pestilentius discordia inveniri ac excogitari potest*; aber gleich darauf fügen sie mit unverkennbarer Absicht hinzu: *Nec eam civitatem aut ditionem posse dici in pace consistere, ubi liberum est unicuique quem velit amplecti cultum religionis*; denn Gewissensfreiheit ist ein Unglück für ein Land. *O lacrymandas civitates, ubi cum adulterino Dei cultu simul omnis politia sepulta iacet*.

Sie verschmähen es nicht, die Protestanten bei dem Fürsten als schlechtere Unterthanen zu discreditiren und so das Vertrauen des Fürsten für sich zu gewinnen.

Parentes Celsitudinis Tuae, so wenden sie sich an den Herzog, *adeo habuerunt exosas has pestes, ut nunquam in suas diciones permiserint irrepere, id sibi persuasum habentes, nullam esse regionem tam nobilem, firmam ac opulentam, quae haeresibus imbuta facile ab omni felicitate excidere queat*. *Nullam etiam reperiri civitatem aut populum, qui molestius suo principi obtemperaret, quam dum praetextu libertatis Evangelicae nullius praeterquam sui ipsius arbitrio duci velit*.

Diese bösen Protestanten gebrauchen, um ihre Ziele zu erreichen, allerhand krumme Wege und wenden Listen

an, vor denen der edle Mensch zurückschrecken muss. *Vulpeculae irrepunt, quae vineam Domini Sabaoth demoliri contendunt, partim astuto concionandi modo, partim furtivis ac clanculariis institutionibus, partim etiam pernitiōsis quibusdam libellis in lucem editis, quibus nobilem illam iuventutem, imō regionem perditum iri cupiant.*

In der Einleitung ihrer Censura meinen sie: *Ne sutor ultra crepulam.* Da Monheim kein Theologe sei, so hätte er besser gethan, wenn er sich um solche Fragen des Christentums überhaupt nicht gekümmert hätte. Aber nun *occulte virus suum propinat incautis, ut etiam a plurimis Catholicis errores non reprehendantur.*

Überdies sei der Inhalt des Katechismus für die Jugend zu schwierig. *Consultius longe fuisset, si brevis quaedam fidei explicatio sacris diebus pueris declaranda proposita et academiis reliquum negotium committi.*

Die allgemeine Volksbildung ist ihnen zuwider. *Non esse necessarium ut anus relicta colo, faber reposito malleo et securi, epistulas Paulinas diurna nocturnaue manu verset et oracula Vatum meditetur perpetuo doctus et indoctus. Sit ridiculum in quaestionem proponere, debeantne sutores, opiliones, vespillones et cuius vis conditionis homines sedulo in scripturis versare deque eis in symposiis (quae mos Germanorum est) acriter disputare et vino madentes de rebus fidei degladiari.*

Die Anforderungen, die sie an die Wissenschaftlichkeit der Lehrer und an die Leistungen der Schüler stellen, sind gering. Nicht nur, dass ihnen selbst auf dem Titelblatte ein Fehler in der griechischen Grammatik passirt ist; sie meinen auch: *Quis potuit dicere, se unquam satis primum et paenultimum Geneseos capita intellexisse, quis psalterium oracula prophetarum, quae Monhemius tertianis et secundanis interpretanda censuit, assecutum iactitabit.*

Besonders viel Schwierigkeiten bereitet ihnen die hebräische Sprache. Sie klagen: *Habent Hebraei paucissimas radices, unde caetera vocabula formentur, ut opus*

sit voculam unam multas significationes sortiri. Die heilige Schrift ist schwierig zu verstehen; aber Spiritus sanctus voluit id fieri, voluit superbiam nostram edomare. Ja die heilige Schrift ist selbst die Quelle der Häresien, wenn unberufene Laien sie studiren. Qui factum est, ut tam multas haereses tamque pugnantes errores eadem verba patiantur.

Das sind doch die Wurzeln zu einer ganz andern Welt- und Lebensauffassung, als wie sie der Protestantismus von Anfang an vertreten hat und bis heute vertritt. Wie ganz anders spricht Luther in seinen Schriften über Schule, Unterricht und Wissenschaft!

Wenden wir uns nun demjenigen zu, was die Kölner Jesuiten der Monheimischen Lehre entgegensetzen. Sie wollen die katholische Lehre in ihrer vollsten Schärfe ohne irgend welche Nachgiebigkeit und Limitation gegenüber dem Protestantismus darstellen. Überall gelten die Beschlüsse des Tridentiner Concils, so weit dieselben damals vorlagen, als ultima ratio. Hatte sich der Katholicismus bislang in der Defensive befunden, hatte er sich bemüht seine Glaubenslehre vor den kecken Angriffen der Lutheraner sicher zu stellen, hatte er dabei mancherlei Positionen aufgegeben und in vielen Punkten sich zum Parlamentiren und Verhandeln bereit erklärt, hier wurde das Lehrsystem der katholischen Kirche von den Jesuiten dargestellt, an dem weder zu deuteln, noch zu rütteln war. Wie der Soldat dem Commando seiner Führer, so sollte der Christ der Lehre der Kirche sich unterordnen, ohne Murren, ohne Widerstreben, ohne Nachdenken. Der Katholicismus hatte die Verteidigung aufgegeben und war zum Angriff übergegangen!

Wir wollen nun die einzelnen Lehren der Censura vorführen:

Gleiches Ansehen mit der heiligen Schrift genießt die Tradition. Die Kirche hat das Recht die heilige Schrift zu meistern. Penes ecclesiam est quaedam etiam in S. literis

expressa commutandi auctoritas, nonnulla etiam pro ratione temporis, loci et personae instituendi facultas, penes quam est S. scripturas interpretandi et docendi inviolabilis potestas. Ac perinde nec minor illi quam expresso verbo Dei vindicanda est autoritas (S. 241).

Die heilige Schrift ist dem Volke vorzuenthalten: Igitur vulgus, quod nec veteres interpretes et ob idiomatis ignorationem, quo scripserunt, intelligit, nec otio abundat, ut, quae alii interpretati sunt, colligat, nec iudicio valet sana a pravis discernendi, merito a scripturarum, maxime difficiliorem lectione prohibetur (S. 19). Nulla unquam reperta est haeresis, quae non scripturis fuerit usa, imo ut audentius dicamus, quae non ex scripturis occasionem ceperit (S. 21). Also auch hier die heilige Schrift der Quellort für die Häresien! Und Streitigkeiten in Glaubenssachen können durch sie nicht geschlichtet werden; controversias ex sola scriptura diiudicari non posse, quia Johannes dicit, Christum multa fecisse, quae non sunt scripta!

In Glaubenssachen kann allein durch Feuer und Schwert der Frieden geschaffen werden. „Si (136) Lutherus ante annos 40 ferro aut igni sublatus fuisset aut alii e medio sustollerentur, non tam abominandis dissidiis, non tot sectis totus orbis concuteretur. Und von den Anhängern Luther's wissen sie zu erzählen (176): Volunt sibi ad omnem impietatem frena laxari et facultatem flagiciosius hominibus facere, quaevis etiam scelera, quo plures in suam sententiam pertrahant, committendi. Amant nimirum homines hac tempestate eos, qui carnis commoda docent.

War die Reformation geboren aus dem Schrei des bedrückten Menschenherzens: „O meine Sünde, meine Sünde“, so lehrten nun die Jesuiten (S. 305):

Nicht was dem Gesetze Gottes widerstreitet, sondern was den Satzungen der Kirche entgegen ist, das ist Sünde. Sie definiren im Gegensatz zu Augustin und in Überein-

stimmung mit pelagianischen Ansichten (44): *Peccatum non est, quidquid legi Dei repugnat, sed quod libere et a sciente committatur. Peccatum est privatio et boni absentia voluntatisque a lege divina aversio, tamque est voluntarium, ut, si voluntas non foret, peccatum non foret* (46).

Sie behaupten, post susceptum baptismum peccatum in renatis nullum remanere, vel quod apertum sit, vel etiam quod tegatur aut operiatur (40). Concupiscentiam relictam esse, non ut peccatum sit nec ut nos reos esse damnationis perpetuae in memoriam reducat, sed quo stimulum nobis addat et nos alioqui torpore labentes ad recte operandum excitet (39). Deshalb habe Christus die evangelischen Ratschläge gegeben, damit der Christ has animi perturbationes paulatim evellat, ut concupiscentiae in dies magis sedentur impetus.

Dagegen *Levia illa (peccata)*, in quae quotidie labimur, talia non esse, quae nos plane sordidos et Deo exosos reddant.

Diese Auffassungen müssen naturgemäss zur Abstumpfung des Zartgefühls des Gewissens und zur sittlichen Laxheit führen.

Es möge nun die Darstellung ihrer Rechtfertigungslehre folgen. Sie lehnen es ab, dass man zur Erklärung dieses Begriffes auf das Alte Testament zurückgehen müsse und sagen: *Justificationem nihil esse aliud, quam iustitiae acquisitionem, vel si philosophice loquendum sit, motus ad iustitiam: significat quippe nomen illud motum non secus atque calefactio, disciplinae susceptio. Quo fit, ut non incommoda ex aliis motionibus huius quoque naturam investigare liceat. Duplex est iustificatio, prior et secunda* (148). *Primam nemo unquam vel hominum vel angelorum operibus promereri potuit* (168). *Christus morte sua ingnomiosa ac acerba dona imensa dedit hominibus, id a Patre impetravit, ut quicumque fide mortem eius amplec-*

teretur, iustitia vera imbueretur, quae est sanctitas, virtus seu nova qualitas inhaerens in ipso homine.

Posterior operibus comparari et potest et omnino debet. Secunda maiorem iustitiam promerentur et tandem vitam aeternam, quam operibus nostris in charitate Dei factis tanquam debitum premium ac iustam remunerationem donari constat (149). Mithin erscheint das Verdienst des Menschen fast grösser als das Verdienst Christ.

Die Stellung des Glaubens bei der Rechtfertigung erhellt aus Folgendem: Si dicat quidam, fide tamquam forma iusto propria hominem iustum esse, idem est, si quispiam diceret, asinum asinia forma hominem esse, fide enim fideles, iusti vero dicimur iustitia.

Sie definiren den Glauben so: Virtutem esse, cuius beneficio certissime iis omnibus inhereamus, quae Divino verbo tam scripto, quam non scripto, sed manu tradito accepimus. Es gilt also auch hier Tradition und heilige Schrift als gleichwertig; denn fatentur omnes veteres, fidem in his omnibus versari, quae a Deo Christianis, hoc est Ecclesiae Dei, revelata aut per manus ab Apostolis tradita sunt, quorum alia chartis ac scripto commissa sunt, alia vero ad fideles per traditiones deducta (118).

Es steht in der Hand des Einzelnen, ob er selig werden will oder nicht; das ewige Leben eine Ware, die der Mensch durch seine Werke erkaufen kann. Deus ob immensam, quo in nos utitur, suam liberalitatem, ut creaturam suam nobiliorem reddat nosque ad pias actiones vehementius accendat, voluit, ut vitam aeternam venalem proponeret (191).

Der Opfertod Christi gilt weniger für unsere Sünden, als für die Mangelhaftigkeit unserer guten Werke. Nemini dubium fuit unquam, quin opera hominum, si per se considerentur, nihil quicquam ad vitam illam sempiternam promerendam conducere . . . sed Christus Dominus, quod operibus hisce deerat, passionis suae acerbitate compensavit, quae meritum immensum nobis comparat (189).

Beim Abendmahl verteidigen sie die Transsubstantiationslehre, sowie die Kelchentziehung. *Confitemur cum S. Ecclesia, corpus ac sanguinem Christi per gloriosam eius resurrectionem ita induulsa esse, ut neque corpus sine sanguine, nec sanguinem sine corpore quisquam sumere queat* (289).

Während sie inbetreff der Verteilung des Abendmahls zugeben: *Non diuini, sed humani iuris esse laicos sub una vel utraque communicari specie* (289), so suchen sie doch nachzuweisen, dass die *Communicatio sub una* schon in der Apostelzeit geübt sei.

Ihr Urteil über die Gegner geht dahin: *Quid de communicationibus istis utriusque speciei ex Christi verbis censendum erit? Nisi quod toti mundo veluti ethnici ac Publicani habendi sint; non solum illos non fructum aliquem salutis aut gloriam, sed perditionem aeternam ac perpetuam reportare ignominiam. Quanto igitur satius esset, ex praecepto S. Ecclesiae unicam cum gratiarum incremento percipere speciem, quam cum utraque specie fructum sacramenti ac caelum simul perdere et sempiternam metere gehennam, illos procaciter in propriam ruere perniciem, qui tam facile S. Ecclesiae morem gerentes salutem consequi poterant* (305). *Quid! si quispiam in omnibus aliis Ecclesiae pareat, in hoc autem uno articulo ab ea discreperet? Antwort: Qui offendit in uno, factus est omnium reus.*

Bei der Heiligenverehrung ist wohl zwischen *invocatio* und *adoratio* zu unterscheiden. *Adoratio est potissima Dei cultus pars. Jene dagegen gebührt den Heiligen, quos tanquam singulares quosdam Dei amicos ac patronos invocamus, ut pro nobis apud Deum intercedant eiusque gratiam ac fauorem nobis precibus ac meritis reconcilient* (228). *Quid enim aliud est invocare Sanctos, quam eorum intercessionem apud Deum expetere? Si autem hoc modo vivos invocare, cur non etiam mortuos (Sanctos)* (229).

Sanctos invocamus, veluti summos Dei amicos, quorum peccatorum nostrorum indignitatis propriae conscii inter-

cessionem ambimus, non ambigentes, quin a Deo etiam quidvis, quod nostrae salutis commodo esse queat, nobis impetrare possint. Orationem dominicam illis fundimus, quam ad Deum ipsorum manibus deferri cupimus (208).
 Wie man also den Grossen der Erde die Bittschriften durch Günstlinge überreichen lässt, so geht es auch im Himmel zu.

Sie geben wohl zu, dass die heilige Schrift nirgends die Anrufung der Heiligen lehre. Aber sie folgern: Non igitur celebranda erit dies Dominica, quam scriptura non docet; non credendum erit, symbolum esse Apostolorum, quia scriptura nusquam hoc docet, ab Apostolis compositum esse. Dubium erit, num hoc sit Evangelium D. Matthaei aut hae sint Divi Pauli epistulae, quia hoc scriptura nusquam docet (230).

Über den Bildercult sagen sie: Circumferimus statuas, existimantes hinc Sanctis nonnihil honoris accedere, si magna solennitate ipsorum imagines magno hominum comitatu ac denique maxima veneratione colentur; scimus enim principibus hoc semper gratum fuisse, ut illis publici discernentur honores; non sumus nescii, quantum honoris Ciceroni accreuerit ad Jovis pulvinaria accessisse. Lumina illis accendimus, ut, qui, dum viverent, virtutibus fulserunt, nobis quoque apud Deum precibus verum fidei lumen et charitatis impetrent et in pectoribus nostris verae dilectionis ardor accendatur (68).

Der heilige Gregorius habe so Grosses erreicht: D. Gregorium S. Virginis Mariae imaginem summa totius populi Romani veneratione ad sedendam pestem circumtulisse, quando et e celis Angeli veluti gratulabundi hymnum illum: „Regina coeli laetare“ cum multorum stupore decantarunt (69).

Wie passt das Alles mit dem Schriftworte: Gott ist ein Geist etc.? Auch darauf wissen sie Antwort zu geben: Non dubium, quin spiritus sit Deus, verum cum Spiritus ipse sit, nos tamen homines, a nobis ut ab hominibus honore vult affici, vult itaque, ut eum omnino modum in

ipso colendo servemus, quem apud nos homines arbitramur esse maximum (58).

Über die Firmung geht ihre Meinung dahin: plus aliquid in animis operari manuum illam episcoporum impositionem, quam quod nuda exhortatione fieri consuevit (137). Charismate, quod Christus postrema coena docuit Apostolos conficere, sacramentum illud rite administratur (438).

Hatte Monheim bei der Priesterehe die Meinung des Apostels Paulus ins Feld geführt und gesagt: Melius est nubere, quam uri, so antworten sie: Hac doctrina impudicitiae ianuam aperiri ac animis libidinis faces administrari (71). Legitimas nuptias eorum, qui coelibatum voverunt et continere non possunt, appellandas esse concitatum scortationem, adulterium, incestum, summum nefas et sacrilegium (76).

Obscoenis voluptatibus inhiant et involvuntur (77): Hoc omnium malorum lerna Lutherus facto comprobavit, dum virginem velatam ipse Monachus duceret. Et ut sui facti plurimos haberet adstipulatores, etiam aliis calcaria addidit et ad similia perpetranda induxit; quam vero sanctum fuerit illud connubium, filii ipsius omnibus argumento esse possint.

Bei dem Verhältnisse zwischen weltlicher und geistlicher Macht sind die theokratischen Könige des Alten Testaments als Fürstenvorbilder anzusehen; so z. B. Josia, qui non ab aliis, quam a sacerdotibus legem didicit. Neque conveniebat, ut pii principes secus, quam lex docet, facerent. Iubet sane lex, ut sacerdotis imperio obtemperetur (148). Theodosius nec unquam aliquid citra sacerdotis arbitrium constituit. Und über dem Priester und über dem Bischof steht der Papst.

Si negligentes sint episcopi, admoneantur benigne. Quod si blandis admonitionibus nihil aut parvum efficitur, summus est aliquis in Ecclesia praesul, cui deferendum est id negotii, ut in omnibus rebus iustissimus servetur ordo (148).

Dies in kurzen Zügen der Inhalt der Kölner Censur.

Das Buch wurde Monheim durch einen früheren Schüler, Paul Stheinius, aus Köln übersandt, der zugleich mitteilte, dass man öffentlich von Kanzel und Katheder gegen Monheim agitire ¹⁾).

In der Umgebung Monheim's scheint man anfangs der ganzen Angelegenheit nur geringe Bedeutung beigelegt zu haben. Doch bald änderte sich durch die weitere Arbeit der Jesuiten das Bild. Ein früherer Freund, dem Monheim in der Vergangenheit mehrere Schriften gewidmet hatte, nannte ihn öffentlich bei einer Schuldisputation einen *exitiosus doctor, iuventutem falsis et perversis opinionibus imbuens* ²⁾). Natürlich hatte man auch dem Fürsten das Kölner Buch übersandt. Dieser wurde ängstlich. Er verbot dem Monheim nach seinem Katechismus den Unterricht zu erteilen.

Da erschien im Auftrage des Papstes ³⁾ der Nuntius Comondonus am Düsseldorfer Hofe ⁴⁾). Derselbe überbrachte ein eigenhändiges Schreiben des Papstes mit dem Wunsche, dass der Herzog bei dem Glauben seiner Väter verharren möge. Zum äusseren Beweise dessen möge er den Monheim und dessen Gönner aus seinem Gebiete vertreiben und Laienkelch und Priesterehe abschaffen. Dem letzteren widersprach der Fürst aufs Entschiedenste, das erstere hat er in Aussicht gestellt. Doch hat Monheim sein Amt behalten. Auch Canisius, der bald darauf den Herzog aufsuchte, vermochte dieses nicht zu erwirken ⁵⁾). Da wandte man sich an den Kaiser. Der forderte den Herzog auf, Monheim zu verjagen ⁶⁾). Man verspricht die Genehmigung zur Errichtung einer Landesuniversität und

¹⁾ Einleitung von Henricus Artopoeus a. a. O.

²⁾ Der Abdruck der Briefe, die zwischen den beiden Männern gewechselt wurden, bei Hamelmann a. a. O.

³⁾ Vgl. den Brief Monheims an Kemnitz a. a. O.

⁴⁾ Vgl. Brosius a. a. O. III, S. 74.

⁵⁾ Vgl. die Biographie von Canisius von Drews, P. Canisius, der erste deutsche Jesuit. Halle 1892.

⁶⁾ Vgl. den Brief Monheim's.

stellt grosse Vergünstigungen in Aussicht, wenn nur Monheim weichen muss. Auch auf dem Concil wird über die Angelegenheit beraten und verhandelt.

Aber trotz alledem hat ihn der Fürst gehalten. Doch wurde es ihm nicht gestattet auf die Angriffe der Kölner in einer besonderen Schrift zu antworten¹⁾. Da unternahm einer von den älteren Schülern, die schon als Lehrer an der Schule halfen, Henricus Artopoeus, Heinrich Becker²⁾, jedenfalls mit Unterstützung und Wissen Monheim's die Verteidigung des geliebten Lehrers. Mit grosser Belesenheit und umfangreicher Kenntnis der patristischen Litteratur wird nachzuweisen versucht, dass Monheim in Wahrheit gut katholisch gesinnt sei, da er ja die wahre Meinung der Väter dargestellt habe.

Auch der streitbare Hamelmann erschien mit einem Büchlein zu Gunsten Monheim's auf dem Plan³⁾. Er hat sich nur ein Stück aus der Jesuitencensur zur Widerlegung ausgesucht, den 12. Artikel, in dem das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Macht dargestellt ist. Das Büchlein sucht zu erweisen, welche Gefahren den Fürsten und Herren aus solchen Auffassungen drohen und sucht sie zu warnen. Gleichfalls soll ein Johannes Anastasius⁴⁾ nach jesuitischer Tradition Monheim beigesprungen sein, doch wissen die übrigen Zeitgenossen nichts von

¹⁾ Vgl. den Brief Monheim's.

²⁾ Henrici Artopoei responsio ad Theologastorum Coloniensium censuram, pro defensione Catechismi Joannis Monhemii, Praeceptoris sui, conscripta. Gratianopoli 1561. Ex. in Wolfenbüttel.

³⁾ [Hamelmannus] Resolutio duodecimi articuli in Censura Theologorum Coloniensium de Catechismo M. Joannis Monhemii, unde apparebit, qua synceritate et fide citent scriptum veterumque Scriptorum testimonia Pontificii. Et ipsi comperunt principes, quam fraudulententer ipsos a negotio religionis arcere conentur Papistae s. l. 1561. Ex. in Wolfenbüttel.

⁴⁾ Vgl. Reiffenberg S. 90. Idem tentavit Johannes Anastasius, homo maleferiatus et bis Catholica a fide perfuga, qui in libello adversus Eucharistiae mysterium conscripto plurima contra Collegium, tanquam e thylaco profecit convitia.

ihm und seinem Buche zu berichten, so dass es zweifelhaft erscheint, ob ein Mann dieses Namens in den Streit verwickelt gewesen ist. Übrigens wissen die Jesuiten wenig Gutes von ihm zu berichten.

Endlich kam der gefeierte Kirchenlehrer Martin Kemnitz dem Bedrängten zu Hilfe ¹⁾. Er stellte die *Theologiae Jesuitarum praecipua capita* meist mit den eigenen Worten der *Censura* zusammen und dem knapp und klar die evangelische Lehre gegenüber. Merkwürdigerweise kennt er den Stifter des Ordens nicht mit Namen; er nimmt an, derselbe sei vom Kardinal Caraffa, dem späteren Papste Paul IV., gegründet. Doch er ahnt Gefahr, die der protestantischen Kirche von ihm drohe, er sucht Deutschland zu warnen: *Tibi igitur, o Germania, et saluti tuae, Jesuitarum secta principaliter in exordio suae creationis opposita fuit. Et res notoria est: occuparunt enim iam examina illa Austriam, obsederunt Bauariam et recens inuaserunt magno strepitu Westphaliam et prospectant iam de aluariis suis latius proferendis et in illis, quos occuparunt locis aperiunt ludos pro pueris.*

Sein Braunschweiger Kollege Zanger, vordem ein eifriger Katholik ²⁾, hat dann das Schriftchen ins Deutsche übertragen und nach der Sitte der Zeit die Meinung des Kemnitz durch Grobheit zu kräftigen gesucht. Also: „*Et videt papa reliquorum ordinum quatumvis praepingues et*

¹⁾ Über Martin Kemnitz. Vgl. Hachfeld, Martin Kemnitz. Leipzig 1867.

Koldewey d. Ä., die Jesuiten und das Herzogtum Braunschweig. Braunschweig 1889.

Martinus Kemnicus. *Theologiae Jesuitarum praecipua capita. Ex quadam ipsorum censura, quae Coloniae Anno 60 edita est, annotata.* Lipsiae 1563. Ex. in Wolfenbüttel.

²⁾ Johann Zanger. *Vom newen Orden der Jesuwider / Was jr glaube sey und wie sie wider Jesum und wider sein heiliges Euangelion streitten, der Meinung, dass sie die Deutschen umb ire Seligkeit bringen / und widerumb unter des Bapstes Joch ziehen wolten, zuvor in Latein durch M. Martinum Kemnitz gestellt, Jetzt dem Deutschen Leser zur Warnung ins Deutsch gebracht.* S. 1. et a.

crassos ventres non posse fulcire labescentem Romanam sedem“ wird übertragen: „er vernimmt auch wol, dass alle andern seines geschwerms Orden und Secten, als faule schelm, fette, dicke, weitschlundige Helse, Wänst, Beuche und Schleuchen den fallenden Römischen stuel nicht vermögen zu unterstützen“ oder „audiunt foedissimas istas Jesuitarum eructationes, tam contumeliose conspurcantes sacrosanctam auctoritatem Scripturae“ wird übersetzt: „Sie vernennen, das solche Antichristische newe geburt die Jesu widerwertigen jre so grewliche ausgekotzte rotz und schmechklumpen aus irem faul stinckendem wanst und maul werffen und damit das heilige seligmachende Wort Gottes beklecken, vernichten, verstossen, verwerffen und mit nichten was gelten lassen.“ Deutsch und derbe gehörten eben damals zusammen.

Es hat sich noch das Dankschreiben des Monheim an Kemnitz erhalten; da es die bedrängte Lage des Mannes klar widerspiegelt und von seiner Stimmung uns ein treffliches Bild giebt, so mag der Wortlaut folgen¹⁾:

Gratia tibi et pax a Deo patre per Jesum Christum filium suum. Amen. Literas tuas una cum tuo libello contra Iebusitas edito accepi, vir clarissime ac frater in Domino charissime. Miraris forsan, cur ipse nihil ad Jebusitarum calumnias responderim. Feoissem id quidem, nisi Princeps noster prohibuisset, ne quid contra ipsorum Censuram scribam. Fecisti igitur vim quam gratissimam, quod mysteria nova et perniciosissima illius sectae tam aperte, tam dilucide in lucem protulisti, ut nemo non, nisi plane inops mentis fieret, ipsorum fraudes, fallacias, mendacia inspicere, cognoscere atque evitare queat. Hi homines propter editum Catechismum et quod in meis praelectionibus ac disputationibus liberius Pontificios errores tractabam, me odio plus quam Valentiano persequuntur. Publice in concionibus suis me calumniis et conviciis insectantur. Gravissime quoque apud Caesarem, Romanum Antichristum

¹⁾ Der Brief befindet sich in der Wolfenbüttler Bibliothek unter andern Briefen von und an Kemnitz.

et Patres in concilio Tridentino congregatos criminati sunt atque hoc quoque impetraverunt, ut Caesar mandaret Principi nostro, ut me ex ditionibus expellat, exterminet, eiciat. Thais quoque illa Romana magnam immunitatem, libertatem ac privilegia ad novam Universitatem erigendam se concessuram promittit, modo me Princeps exturbet. Cardinales in concilio congregati missis literis omnem suam operam Principi quacunque in se velit addicunt ac quidquid privilegiorum ab ipsis postulaverit, munifice ac large se daturos pollicentur, si modo hunc pulsum intelligant. Quid futurum sit, nescio, Principis nostri animum erga me nondum abalienare potuerunt Jebusitae. Illi sane in Austria et Bavaria, Coloniae quoque Moguntii et Treveris exsultant ac triumphant. Demiror ipsos in hac Evangelii luce tot assectatores, tam multos assectos haberi, quum quosvis etiam abusus, quantumvis impios defendere non erubescant. Orandus Deus, ut horum hominum et reliquorum suae Ecclesiae furores compescat et regnum Papisticum evertat, ut possimus hoc anno vere dicere:

CeCIdIt CeCIdIt BabYLon CIVItas Magna.

Mitto tibi Catechismum meum et responcionem Henrici Artopaei adversus Censuram Coloniensium Theologastrorum. Vale, vir ornatissime et veniam da festinationi meae.

Raptim Dusseldorpii, Quarto Calendas Augusti Anno MDLXII.

Tuus ex amino frater Io. Monhemius.

Zwei Jahre später, also im Jahre 1564 erlöste ihn der Tod von den Verfolgungen seiner Gegner. Doch der Streit brauste weiter über das Grab des Monheim. Nach mehrfachen Antworten von Seiten der Jesuiten stellte Kemnitz mit deutscher Gründlichkeit und deutscher Wissenschaftlichkeit die berühmte Prüfung der Beschlüsse des Tridentiner Concils an¹⁾, dem dann Bellarmin entgegen-

¹⁾ Vgl. die gelehrte Biographie des Kemnitz von Hachfeld a. a. O. Ich möchte nicht unterlassen, an dieser Stelle Herrn Candidat Resa zu Bad Harzburg für gründliche Hilfe bei der Correctur meinen besten Dank auszusprechen.

zutreten versuchte. So schloss sich Schrift an Schrift und Streit an Streit.

Und von jenen Tagen des Monheim an wälzt bis heute sich der Kampf zwischen Jesuitismus und Protestantismus durch die Geschichte. Wie Wasser und Feuer sich nie vereinen, so wird hier nie Friede geschlossen werden; der Sieg des einen muss der Untergang des andern sein.

VII.

Das Apostel-Concil nach seinem ursprünglichen Wortlaute (Apg. XV).

Von

A. Hilgenfeld.

Über etwas zu urteilen, ehe man den Thatbestand kennt, gilt allgemein als unstatthaft. Bisher hat man aber über das sog. Apostel-Concil und das Apostel-Decret Ap. XIV, 28—XV, 34 lediglich nach demjenigen Texte geurteilt, welchen eine einzelne Handschriften-Familie (B⁹AC) bietet. Wesentlich abweichend ist eine andere Handschriften-Familie, hauptsächlich vertreten durch D (Cantabrigiensis) nebst Thomas Heracleensis, bestätigt durch die ältesten Kirchenväter des Abendlandes, Irenaeus, Tertullianus, Cyprianus u. s. w. Eine gewisse Vermittlung zwischen beiden Texten bieten namentlich der codex E (Laudianus), bezeugt durch Beda venerabilis, und der Minuscel-Codex (137) in Mailand (M), dessen genaue Vergleichung ich durch Herrn Dr. Giovanni Mercati, jetzt an der Bibliotheca Vaticana zu Rom, erhalten habe und für meine Ausgabe

der Acta apostolorum graece et latine verwerten kann. Dass der so vielfach unterstützte D-Text ein Erzeugnis reiner Willkür wäre, behauptet jetzt wohl niemand mehr. Mag man nun über das Verhältnis des D-Textes zu dem jetzt herrschenden B-Texte urteilen, wie man will, auf keinen Fall wird es unnütz sein, Apg. XIV, 28—XV, 34, wie ich es nach D und Genossen hergestellt habe, hier schon vor dem Erscheinen meiner Ausgabe (spätestens zu Ostern 1899) zu veröffentlichen. Da heisst es von Paulus und Barnabas, welche nach ihrer Bekehrungsreise wieder in Antiochien eingetroffen sind:

XIV. ²⁸ Διέτριβον δε χρόνον οὐκ ὀλίγον σὺν τοῖς μαθηταῖς. XV. ¹ καὶ τινες κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας τῶν πεπιστευκότων ἀπὸ τῆς αἵρέσεως τῶν Φαρισαίων ἐδίδασκον τοὺς ἀδελφούς, ὅτι ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε καὶ τῷ ἔθει Μωυσέως περιπατῆτε, οὐ δύνασθε σωθῆναι. ² γενομένης δὲ ἐκτύσεως

28. διέτριβον δε DdB^NAC, διέτριβον δε (τε Psch. gig.) εκει EHLPM. XV, 1. των πεπιστευκοτων απο τη; αιρεσεως των φαρισαιων (cf. v. 5) M Thom. (mg.) ια Rob. Steph., om. DdEB cett. syr. utq. gig. | περιτμηθητε DBNA β Rob. Steph. (i. e. D), περιτεμνησθε EHLMP | και τω εθει μωσσεως περιπατητε D (β R. St., sed μωσσεως) d Thom. (mg.), cf. Const. app, VI, 12 p. 169, 2 sqq., τω εθει (τω add. B^NAC*) μωσσεως (μωσσεως ALPM, νομου Psch.) EB^NAC*HLPM syr. utq. gig. 2. γενομενης δε (τε Psch.) DEB^N Psch. gig., γενομενης ουν dEAHPM Philox. | εκοτασεως scripsi, εκτασεως D, στασεως dEB cett. M syr. utq. gig. | και ζητησεως DdB^NACHLPM δ. ε. ια. ιγ R. St. syr. utq. gig., om. Ee | βαρναβα DE, τω βαρναβα B^N cett. M | ουν αυτοις D, προς αυτοις dEB cett. M. syr. utq. gig. | ελεγεν γαρ (autem d) ο παυλος μενειν (eos add. gig.) ουτως καθως επιστευσαν δισχυριζομενος (δισχυρ. om. d) Dd Thom. (mg.) Berger Hist. de la Vulg. p. 82, om. EB cett. M syr. utq. | οι δε (οιδε scripsi, ut XVIII, 2) εληλυθοτες απο ιερουσαλημ (οι δε — ιερου. om. gig.) παρηγγειλαν (δε add. gig.) αυτοις (τοτε, fort. ortum ex τον τε, Thom.) τω παυλω και βαρναβα και τισιν αλλοις (τινας αλλους d Thom.) αναβαινειν Dd Thom. (mg.) gig., εταξαν αναβαινειν παυλον και βαρναβαν και τινας αλλους εξ αυτων EB^N (εξ αυτων αλλους) cett. M | και προσβυτερου; DEB cett. M syr. utq. gig., om. Thom. (mg.) | εις ιερουσαλημ DB^N cett. M, εν ιερουσαλημ E Psch., om. Thom. (mg.) | οπως κριθωσιν επ αυτοις (αυτων De) περι του ζητηματος τουτου Dd (em.), περι του ζητηματος τουτου ινα κριθωσιν επ αυτων M Thom. (c. ast.), περι του ζητηματος τουτου EB

καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγης τῷ Παύλῳ καὶ Βαρνάβῃ σὺν αὐτοῖς (ἔλεγεν γὰρ ὁ Παῦλος μένειν οὕτως, καθὼς ἐπίστευσαν δυσχυριζόμενος) οἶδε ἐληλυθότες ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ παρήγγειλαν αὐτοῖς, τῷ Παύλῳ καὶ Βαρνάβῃ, καὶ τισιν ἄλλοις ἀναβαίνειν πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους εἰς Ἱερουσαλὴμ, ὅπως κριθῶσιν ἐπ' αὐτῶν περὶ τοῦ ζητήματος τούτου. ³ οἱ μὲν οὖν προπεμφθέντες ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας διήρχοντο τὴν τε Φοινίκην καὶ τὴν Σαμάρειαν ἐκδιηγούμενοι τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ἐθνῶν καὶ ἐποίουν χαρὰν μεγάλην πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς. ⁴ παραγενόμενοι δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ παρεδέχθησαν μεγάλως ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων ἀπήγγειλάν τε ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν καὶ ὅτι ἤνοιξεν τοῖς ἔθνεσιν θύραν πίστεως ⁵ οἱ δὲ παραγγείλαντες αὐτοῖς ἀναβαίνειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους ἐξανεστήσαν πρὸς τοὺς ἀποστόλους λέγοντες, ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως.

⁶ Συνήχθησαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ πρεσβύτεροι σὺν τῷ πλήθει ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου. ⁷ πολλῆς δὲ συνζητήσεως

cett. M syr. utq. gig. 3. προπεμφθεντες DdB^N cett. M Ph, εκπεμθεντες Ee Psch. gig. | την τε DB^NC, ολην την Psch. | και την DH, και EB cett. M | πασιν DdM syr. utq., om. EB cett. M svr. utq. gig. 4. ιερουσαλημ DENCHLP, ιεροσολυμα BAM | παρεδεχθησαν Db (παρεδοθησαν D) B^NA, απεδεχθησαν ECHLPM | μεγαλως Db (μεγως D) dC Thom. (c. ast.), om. EB cett. M syr. utq. gig. | υπο DEN^AHLP, απο BC | απηγγειλαν τε D³) (απηγγειλαντες D¹) d (om. τε), ανηγγειλαν τε EB cett. M | εποισεν ο θεος DM, ο θεος εποισεν EB cett. | και οτι ηνοιξεν τοις εθνεσιν εθνεσι C³M) θυραν πιστεως C³HLM, om. DdEB cett. syr. utq. gig. 5. οι δε παραγγειλαντες αυτοις αναβαινειν προς τους πρεσβυτερους εξανεστησαν Dd Thom. (mg.), εξανεστησαν δε τινες (ανδρες add. A) των απο της αιρεσεως των φαρισαιων πεπιστευκοτες (πεπιστευκοτων L ια R. St.) EB^N cett. M syr. utq. gig., προς τους αποστολους Thom. (mg.), om. DdEB cett. M svr. utq. | λεγοντες EB^N cett. M syr. utq. gig., λεγοντες τινες απο της ερσεως των φαρισαιων πεπιστευκοτες (cf. v. 1) Dd, existentes qui crediderunt de haeresi Pharisaeorum (cf. v. 1) dicentes Thom. (mg.) | οτι DdB^N cett. syr. utq. gig., ως E | τε D³dEB cett. M δε D | μωσσεως DALM.

6. δε DdEN^AHLP syr. utq. gig., τε BC | πρεσβυτεροι D, οι πρεσβυτεροι EB cett. M | συν τω πληθει (cf. v. 12) M Ph, om. DdEB cett. Psch. gig. | λογου DdB^N cett. Psch., ζητηματος EM gig. 7. πολλης δε

γινομένης ἀνάστη ἐν πνεύματι Πέτρος καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· Ἄνδρες ἀδελφοί, ὑμεῖς ἐπίστασθε ὅτι ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων ἐν ἡμῖν ὁ θεὸς ἐξελέξατο διὰ στόματός μου ἀκοῦσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι. ⁸ ὁ δὲ καρδιογνώστης, ὁ θεὸς ἐμαρτύρησεν αὐτοῖς δούς ἐπ' αὐτούς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καθὼς καὶ ἡμῖν. ⁹ καὶ οὐδὲν διέκρινεν μετὰξὺ ἡμῶν καὶ αὐτῶν τῇ πίστει καθαρίας τὰς καρδίας αὐτῶν. ¹⁰ νῦν ὡν τί πειράζετε τὸν θεόν, ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι; ¹¹ ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ πιστεύομεν σωθῆναι, καθ' ὃν τρόπον κακεῖνοι. ¹² συγκατατεθειμένων δὲ τῶν πρεσβυτέρων τοῖς ὑπὸ τοῦ Πέτρου εἰρημένοις εἰσήγησεν πᾶν τὸ πλῆθος, καὶ ἤκουον Βαρνάβη καὶ Παύλου ἐξηγουμένων ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσιν δι' αὐτῶν.

συνζητήσεως (ζητήσεως B^{NA}) γενομένης DEBNACHLPM syr. utq., et cum diu hesitarent gig. | ἀνεστη d Psch., ἀνεστήσεν D, ἀναστάς D^hEB cett. M Ph gig. Constt. app. | ἐν πνεύματι πέτρος Dd, πέτρος ἐν πνεύματι αγιω M Thom. (mg.), πέτρος D^hEB cett. syr. utq. gig. | καὶ εἶπεν Dd Psch., εἶπεν EB cett. M Ph gig. | ἐν (praem. D^{ad}, om. DM) ἡμῖν ο θεος ἐξελέξατο DdM gig., ο θεος ἐν ἡμῖν ἐξελέξατο EHLPh, ἐν ἡμῖν ἐξελέξατο ο θεος BNAC Constt. app. p. 169, 14 Iren. intpr. 199, ἐν ἡμῖν vitavit Psch. | στοματος DE, του στοματος B^N cett. M. 8. ο δε Dd, καὶ ο EB cett. M syr. utq. gig. Constt. app. | ο θεος D, θεος EB cett. M | αυτοις DdB^N cett. M syr. utq. gig., om. E | ἐπ αυτοις Dd, αυτοις ECHLPM syr. utq., om. B^{NA} gig. 9. ουδεν DENACM, ουδεν BHLPh | ἡμων D, ἡμων τε EB cett. M. 10. νυν ουν DdB^N cett. M Ph. gig., καὶ νυν ουν Ee, καὶ νυν Psch. Tert. | τι DEB cett. M syr. utq. gig., τι υμεις Thom. (c. ast.) | ουτε οι πατερες ἡμων ουτε ημεις DEB cett. Psch. gig., ουτε ημεις ουτε οι πατερες ἡμων M Ph. 11. αλλα DEB cett., ἀλλ η M | του κυριου ιησου χριστου DdC Psch. gig., τcu κυριου ιησου EB cett. M Ph., θεου Orig. III, 837. | πιστευομεν D^hdEB cett. M syr. utq. gig., πιστευομεν D^hN. 12. συγκατατεθειμενων (-τεθειμ-Thom.) δε (simul add Thom.) των πρεσβυτερων τοις υπο του πετρου ειρημενοις Dd Thom. (c. ast.), om. EB cett. M syr. utq. gig. | εσειγησεν Dd, εσειγησεν (-σαν C) δε EB. cett. M Ph (δε Thoma non improbante) gig., εσειγησεν τε Psch. | παρ DB cett. M, απαν E | βαρναβα και παυλου εξηγουμενων D^hEB cett. M, βαρναβαν και παυλον εξηγουμενα Dd.

13 Μετὰ δὲ τὸ σιγήσαι αὐτοὺς ἀναστὰς Ἰάκωβος εἶπεν Ἄνδρες ἀδελφοί, ἀκούσατέ μου. 14 Συμεὼν ἐξηγήσατο, καθὼς πρῶτον ὁ θεὸς ἐπισκέψατο λαβεῖν ἐξ ἔθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. 15 καὶ οὕτως συμφωνοῦσιν οἱ λόγοι τῶν προφητῶν, καθὼς γέγραπται 16 Ἐπιτρέψω καὶ ἀνοικοδομήσω τὴν σκηνὴν Δαυὶδ τὴν πεπτωκυῖαν καὶ τὰ κατεσκαμμένα αὐτῆς ἀνοικοδομήσω καὶ ἀνορθώσω αὐτήν, 17 ὅπως ἂν ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων τὸν θεὸν καὶ πάντα τὰ ἔθνη, ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς, λέγει κύριος ὁ ποιῶν ταῦτα. 18 γνωστὸν ἀπ' αἰῶνός ἐστιν τῷ κυρίῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ. 19 διὸ ἐγὼ κρίνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἔθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν, 20 ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ αἵματος, καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν ἑαυτοῖς γίνε-

13. *αναστας ιακωβος ειπεν* Dd Psch., *απεκριθη ιακωβος λεγων* EB cett. M Ph gig. 14. *πρωτον* DEB cett. syr. utq. gig., *πρωτος* M | *επισκεψατο* DdB^N cett., *επελεξατο* E, *prospexit e*, *εξελεξατο* M syr. utq., *suscitavit* gig. | *λαβειν εξ εθνων* DdEB cett. M syr. utq. (*λαβειν non expr.* Psch.) gig., *εξ εθνων λαβειν* C | *τω* DdEB cett. M syr. utq. gig., *επι τω* HLP. 15. *ουτως* Dd. gig. Iren., *τουτω (τουτο)* HLM) D^cEB cett. M syr. utq. | *συμφωνουσιν* D^cdEB cett. M syr. utq. gig., *συμφωνησουσιν* D. 16. *μετα δε* Dd, *μετα* EB cett. M syr. utq. gig. | *επιτρεψω* Dd syr. utq. gig., *αναστρεψω* EB cett. M | *κατεσκαμμενα* (LXX cod. B) DACLPM Constt. app., *ανεσκαμμενα* E, *κατεστραμμενα* (LXX cod. A) B (-στρεμμ.) N syr. ut gig. | *ανοικοδομησω* (sec.) DEB cett. M syr. utq. gig., *οικοδομησω* C*. 17. *αν* DBN cett. M, om. E | *θεον* Dd, *κυριον* EB cett. M syr. utq. gig. | *ο ποιων* D^bdEN^cACHLPM, *ποιων* N*, *ποιησει* (fort. *os ποιησει*) D | *ταυτα* Dd BNAC gig., *ταυτα παντα* H Psch., *παντα ταυτα* ELP Ph. 18. *γνωστον απ αιωνος εστιν* (εστιν om. A Thom.) *τω κυριω* (τ. κυρ. om. Thom.) *το εργον αυτου* DdA Thom. (mg.), *nota sunt a seculo opera dei* Ph, *nota sunt deo a seculo opera eius* gig., *γνωστα απ αιωνος εστι τω θεω παντα τα εργα αυτου* EHLPM, *γνωστα απ αιωνος* BNC (pessime). 19. *επι* DEB cett., *προς* M. 20. *αλλι* DENALP, *αλλ* BCHM | *του απεχεσθαι* D^bBNACLPM, *απεχεσθαι* EH | *των αλισγηματων* D^bN, *απο των αλισγηματων* EACHLPM (*αλιγισματων*) | *και του αιματος* Dd gig. Iren. a. h. III, 12, 14, Tert. pud. 12, Cypr. 329, Ambros ad Gal. II, 2, Hieron. ad Gal. V, 2, *και του (του om. BA) πικτου και του αιματος* EBNA cett. M syr. utq. | *και οσα* (an add. β R. St.) *μη θελουσιν* (θελουσιν β R. St.) *εαυτους γινεσθαι ετεροις μη ποιειτε* (ποιειν β. ι R. St.) Dd Euseb.

σθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖν. ²¹ Μωϋσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀχάϊων κατὰ πόλιν ἔχει τοὺς κηρύσσοντας αὐτόν, ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος.

²² Τότε ἔδοξεν τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἐκλεξαμένους ἄνδρας ἐξ αὐτῶν πέμψαι εἰς Ἀντιόχειαν σὺν Παύλῳ καὶ Βαρνάβᾳ, Ἰούδαν τὸν καλούμενον Βαραββᾶν καὶ Σιλᾶν, ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς, ²³ γράψαντες ἐπιστολὴν διὰ χειρὸς αὐτῶν περιέχουσαν τάδε· Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν, τοῖς ἐξ ἐθνῶν ἀδελφοῖς χαίρειν. ²⁴ ἐπειδὴ ἠκούσαμεν ὅτι τινὲς ἐξ ἡμῶν ἐξεληθόντες ἐξετάραξαν ὑμᾶς λόγοις ἀνασκευάζοντες τὰς ψυχὰς ὑμῶν, λέγοντες περιτέμεσθαι καὶ τηρεῖν τὸν νόμον, οἷς οὐ διεστείλαμεθα, ²⁵ ἔδοξεν ἡμῖν γενομένοις ὁμοθυμαδὸν ἐκλεξαμένους ἄνδρας πέμψαι πρὸς ὑμᾶς σὺν τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν Βαρνάβᾳ καὶ Παύλῳ, ²⁶ ἀνθρώποις παραδεδωκόσιν τὴν ψυχὴν

adv. Porphyr. l. VI et VII teste ood. Athoo in scholio ad h. l. et v. 29 ab Eduardo barone von der Goltz invento (οσα αν κτλ.) 21. μωυσης DBNACH, μωσης EALPM | κατα πολιν εχει (και add. gig.) τους κηρυσοντας αυτον D² (Dd add. e . . .) syr. utq. gig., κατα πολιν τους κηρυσοντας αυτον εχει EB cett. M.

22. εδοξεν D²dEB cett. M, εδοξασεν D¹ | εξ αυτων DEB cett. M syr. utq., om. A gig. | σν (τω add. EBNAC) παυλω και βαρναβα DEB cett. syr. utq. gig., σν τω παυλω και τω βαρναβα M | καλουμενον DEBNACL, επικαλουμενον HPM | βαρβαβαν Dd, βαρβαβαν EBNACHLP Psoh., βαρβαβαν M Ph gig. 23. επιστολην δια χειρος αυτων (δια χειρος αυτων επιστολην C) περιεχουσαν ταδε DdB gig. par. wern. Berg. p. 75, 107, δια χειρος αυτων επιστολην και πεμψαντες περιεχουσαν (in qaa erant) ταδε M Thom. (mg.), επιστολην δια χειρος αυτων οντω; Psoh., δια χειρος αυτων ταδε EN²NP Ph, δια χειρος αυτων BN²A | και οι EN²HLP M syr. utq., om. DdB²*AC gig. | κατα αυτ. M | και οι αδελφοι om. Orig. IV, 655 | τοις εξ εθνων αδελφοις Dd, αδελφοις τοις εξ εθνων DB cett. M. 24. εξελθοντες DdEN²PM syr. utq. gig., ελθοιτες HL, profecti sunt ad nos et Thom. (mg.), om. BN²* | εξεταραξαν D¹, εταραξαν D²E (εταραν pr. m.) B cett. M | λεγοντες περιτεμεσθαι (δει add. E Beda ex gr.) και τηρειν τον νομον ECHLPM syr. utq. gig. Berg. p. 107, om. DdBNA | ον om. M. 25. εκλεξαμενους DENCHP, εκλεξαμενους BALM | ημων EB cett. M. syr. utq. gig., υμων D | βαρναβα τε M. 26. την ψυχην Dd, τας ψυχας EB cett. M syr. utq. gig. | εις παντα πειρασμαον DdEM Beda ex

αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντα πειρασμόν. ²⁷ ἀπεστάλακαμεν οὖν Ἰούδαν καὶ Σιλᾶν καὶ αὐτοὺς διὰ λόγου ἀπαγγελοῦντας ταῦτα. ²⁸ ἔδοξεν γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν μηδὲν πλεῖον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες· ²⁹ ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορνείας καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἐτέρῳ μὴ ποιεῖν ἀφ' ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε. φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἔρρωσθε.

³⁰ Οἱ μὲν οὖν ἀπολυθέντες ἐν ἡμέραις ὀλίγαις κατήλθον εἰς Ἀντιόχειαν καὶ συναγαγόντες τὸ πλῆθος ἐπέδωκαν τὴν ἐπιστολήν. ³¹ ἀναγνόντες δὲ ἐχάρησαν ἐπὶ τῇ παρακλήσει. ³² Ἰούδας δὲ καὶ Σιλᾶς, καὶ αὐτοὶ προφητῆται ὄντες πλήρεις πνεύματος ἁγίου, διὰ λόγου παρεκάλεσαν τοὺς ἀδελφούς καὶ ἐπεστήριξαν. ³³ ποιήσαντες δὲ χρόνον ἀπελύθησαν μετ' εἰρήνης

gr. Thom. (mg.), om. B cett. syr. utq. gig. 27. *λογου* DdB^N cett. syr. utq. gig., *λογου πολλου* E | *απαγγελουντας* D syr. utq. gig., *απαγγελλοντας* EB cett., *καταγγελλοντας* M | *ταυτα* DdM Ph, *τα αυτα* D^bEB cett. Psch. gig. 28. *τω αγιω πνευματι* DECHLPM, *τω πνευματι τω αγιω* B^NA | *πλειον* D, *πλεον* EB cett. M | *υμιν* D^adEB cett. M syr. utq. gig., *ημειν* D | *τουτων των* (των D^bNe, om. DN) *επαναγκες* DB^NCHM utq. gig., *των επαναγκες τουτων* ENP | *αιματος* Dd Iren. Cypr. Ambros. ad Gal. II, 2, Hieron. ad Gal. V, 2 al., *αιματος και πικτου* EN^aA³HLPM syr. utq. Orig. IV, 655 gig., *αιματος και πικτων* B^N*A^cC Clem. Al. Str. IV, 15, 97 | *και οσα μη θελετε εαυτοις γεινεσθαι* (αὐτοῖς γενέσθε M) *ετερω* (ετεροις Thom.) *μη ποιειν* (ποιμιτε D^e, qui exhibit ποιειται, M β. ἰ R. St., d Thom.) Dd Thom. (c. ast.) M Berg. p. 32. 162, cf. schol. Athoum ad v. 20, om. EB cett. Clem. Al. l. l. Orig. l. l. syr. utq. gig. | *αφ* Dd, εξ EB cett. M. Clem. Al. l. l. | *πραξετε* d (em.) E (πραξητε) B^NAPM syr. utq. gig., *πραξατε* DC, *πραξεται* (= *πραξατε*) γαρ και *πραξητε* δ. ε. ια R. St. | *φερομενοι εν τω* (τω om. Athous) *αγιω πνευματι* Dd Iren. Tertull. Athous, om. EB cett. M syr. utq. gig. Clem. Al. l. l.

³⁰ *εν ολιγαις ημεραις* D^d, om. D^aEB cett. M syr. utq. gig. | *κατηλθον* DB^NAC δ. ι. ια R. St., *ηλθον* EHLPM | *συναγαγοντες* D^bEB cett. M, *συναγοντες* D | *επεδωκαν* DB cett. M (ubi corr. pr. m. videtur ex *απεδωκαν*) *επιδεδωκαν* E | *επιστολην* DdEB cett. M syr. utq., *επιστολην ιουδας και σιλα;* Thom. (c. ast.). ³¹ *επι τη* DEB cett., *εν* M. ³² *δε* DP Ph, *τε* dEB^NACHLM Psch. gig. | *ορτες* DB^N cett. M, *υπαρχοντες* E | *πληρεις πνευματος αγιου* Dd, om. EB cett. M syr. utq. gig. | *λογου* Dd, *λογου πολλου* EB cett. M syr. utq. | *επιστηριξαν* DB^N*AHLPM, *επιστηριουεν* EC. ³³ *απο-*

ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν πρὸς τοὺς ἀποστείλαντας αὐτούς. ³⁴ ἔδοξε δὲ τῷ Σιλῶ ἐπιμῆναι αὐτοῦ, μόνος δὲ Ἰουδαῦς ἐπορεύθη.

Dieser Text weicht von vornherein darin von dem herkömmlichen ab, dass er die von Judäa nach Jerusalem Gekommenen nicht bloß ausser der Beschneidung mosaïschen Wandel für zur Seligkeit unerlässlich erklären lässt (XV, 1, vgl. v. 5. 24), sondern auch darin, dass er sie bereits als aus der Secte der Pharisäer hervorgegangen bezeichnet ¹⁾. Bei dem Streite in Antiochien wird ausdrücklich erwähnt, dass Paulus jeden so bleiben lassen wollte, wie er gläubig geworden war (vgl. 1 Kor. VII, 18. 19), was der textus rec. nicht bietet. Anstatt der bestimmten Ausführung, dass die aus Jerusalem Gekommenen dem Paulus und Barnabas nebst einigen Anderen geboten, hinaufzuziehen zu den Aposteln und Presbytern in Jerusalem, um vor denselben gerichtet zu werden betreffs dieser Streitfrage (XV, 2), lesen wir im text. rec. nur die unbestimmte Aussage: ἔταξαν (auch nach Wendt die antiochenischen Christen) ἀναβαίνειν Παῦλον καὶ Βαρνάβαν καὶ τινὰς ἄλλους ἐξ αὐτῶν πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους εἰς Ἱερουσαλήμ (om.

στειλαντας αυτου; DdB^NAC gig., αποστολους EHLPM Beda ex gr. syr. utq. 34. εδοξε δε τω σειλα επιμειναι αυτου (αυτους DdC, προς αυτους D^a) DdM Thom. (c. ast.) gig., om. EBN cett. syr. utq. | μονος δε ιουδας επορευθη Dd β R. St. gig., om. EB cett. M syr. utq.

¹⁾ Cod. Dd lässt diesen Zug wohl XV, 1 aus, aber bringt ihn XV, 4. 5 in einer Weise, dass man ihn hier als eine ungehörige Einschaltung erkennt: οἱ δὲ παραγγέλλαντες αὐτοῖς ἀναβαίνειν πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους (vgl. XV, 2) ἐξανάστησαν λέγοντες [τινὲς ἀπὸ τῆς αἰρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες], ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτούς παραγγέλλειν δὲ τηρεῖν τὸν νόμον Μωσέως. Der Eindringling hat dann das Ursprüngliche verdrängt in den textus rec.: ἐξανάστησαν δὲ τινες ἀπὸ τῆς αἰρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες λέγοντες ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτούς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωσέως. Da sind die von Judäa nach Antiochien gekommenen Verfechter der Beschneidung verschwunden. In Jerusalem selbst, wo die Urgemeinde die Heidenbekehrer eben so freundlich aufgenommen hat, treten plötzlich gläubig gewordene Pharisäer auf mit der Forderung der Beschneidung und Beobachtung des mosaïschen Gesetzes.

ὅπως κριθῶσιν ἐπ' αὐτῶν) περὶ τοῦ ζητήματος τούτου. Das Geleit der antiochenischen Gemeinde, die Freude der Brüder in Phönike und Samarien über die Bekehrung der Heiden (XV, 3) ist in beiden Texten gleich, die Aufnahme in Jerusalem (XV, 4) in D (*μεγάλως*) noch freundlicher als in text. rec. Um so unvermittelter treten hier (XV, 5), wie auch W endt den Text. rec. versteht, von den Verfechtern der Beschneidung in Antiochien verschiedene Gläubige aus der Pharisäer-Secte auf mit der noch weiter gehenden Forderung mosaischer Gesetzesbeobachtung.

In der Versammlung der Urgemeinde XV, 6 (*σὺν τῷ πλήθει* om. text. rec., sed cf. v. 12) entsteht ein starker Streit (XV, 7), welchen bei dem freundlichen Entgegenkommen (XV, 4) nur die gläubigen Pharisäer erregt haben können. Petrus redet freilich die Versammelten an, wie wenn sie durch Auferlegung des unerträglichen Gesetzesjoches Gott versuchten (XV, 10). Gleichwohl findet weder Petrus mit seiner Warnung noch Jacobus mit seinem Vorschlage, die gläubigen Heiden nur auf das Notwendige zu verpflichten, irgend Widerstand. Ohne Widerspruch wird die Entscheidung der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen mit gewissen Verpflichtungen ausgefertigt in einem Schreiben an die Heidenchristen in Antiochien, Syrien und Kilikien. Der starke Streit (XV, 7) wird nur berührt, und alles verläuft wider Erwarten friedlich.

Nicht so friedlich gehen die beiden Texte des sog. Apostel-Decrets nebeneinander her. In dem textus rec. schlägt Jacobus vor, den Heidenchristen zu vermelden XV, 20 τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος. Daher der Beschluss XV, 28 ἔδοξεν γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν μεδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας. Auf diesen Beschluss verweist Jacobus noch Apg. XXI, 25 κρναντις φυλάσσεσθαι αὐτοὺς (die gläubigen Heiden) τό τε εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν. Da wird

es für notwendig erklärt, dass die Heidenchristen sich nicht bloß des φαγεῖν εἰδωλόθυστα καὶ πορνεῦσαι (Offbg. Joh. II, 14. 20), sondern auch, wie die Juden(christen) des Genusses von Blut (nach Lev. 17, 10 sq. al.) und von Ersticktem enthalten sollen. Warum wird ausser der Enthaltung von Blutgenuss auch die selbstverständliche Enthaltung von Ersticktem noch als hochnotwendig geboten? Die Didache der Apostel erwähnt das Erstickte gar nicht VI, 3 *περὶ δὲ τῆς βρώσεως ὁ δύνασαι βάστασον. ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσχε· λατρεία γάρ ἐστι θεῶν νεκρῶν.* Besonderer Erwähnung würdig findet den Genuss von Ersticktem nur der judenchristliche Clemens Rom. Recogn. IV, 36: *quae autem animam simul et corpus polluunt ista sunt: participare daemonum mensae, hoc est degustare vel sanguinem vel morticinium quod est suffocatum, et si quid aliud est quod daemonibus oblatum est.* Hom. VII, 8 *τραπέζης δαιμόνιον μὴ μεταλαμβάνειν, λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων, αἵματος.* VIII, 19 *ἢ ἑτερόν τι ὧν οὐ χρὴ ἐκτελῶν αἷμα χέων ἢ σαρκῶν νεκρῶν γενόμενος ἢ θηρίων λειψάνου ἢ τμητοῦ ἢ πνικτοῦ ἢ ἄλλον τινὸς ακαθάρτου ἐμπιπλάμενος.* Was soll in der Apostelgeschichte als unbedingt zu vermeiden neben Götzenopferfleisch und (eigentlicher) Hurerei der doch in dem Blutgenuss schon enthaltene Genuss von Ersticktem?

Eben diese mindestens überflüssige Erwähnung des Erstickten fehlt nun aber in dem D-Texte auch Apg. XXI, 25 *κρίνοντες μηθὲν τοιοῦτον τηρεῖν αὐτούς, εἰ μὴ φυλάσσεσθαι τό τε εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πορνεῖαν.* Dafür bietet dieser Text als viertes Erfordernis XV, 20 *καὶ ὅσα μὴ θέλονσιν ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖν.* 29 *καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρω μὴ ποιεῖν.* Das ist etwas Hochnotwendiges, was in positiver Fassung Jesus selbst Matth. 7, 12 für das Gesetz und die Propheten erklärt hat, was in ebenso negativer Fassung die Didache der Apostel an der Schwelle des Lebensweges gleich nach den beiden Geboten der Liebe Gottes und des Nächsten,

in welchen nach Jesu Erklärung das ganze Gesetz und die Propheten hängen (Matth. 22, 40), hervorhebt, worin der judenchristliche Clemens Rom. Recogn. VIII, 56 die ganze Lebensweise zusammengefasst sein lässt. Die Verpflichtung der Heidenchristen zu solchem Grundsatz bietet also vollen Ersatz für ihre Befreiung von dem mosaischen Gesetze. Vermeiden sollen sie den heidnischen Genuss von Götzenopferfleisch, das heidnische Laster der Hurerei, das Blut, was recht gut auch als Blutvergiessen oder Mord (wie in dem Dekaloge) verstanden werden kann, endlich dem Mitmenschen nicht bloß nicht das Leben nehmen, sondern auch nichts thun, was sie selbst nicht erfahren mögen. Sollte man hier nicht den ursprünglichen Wortlaut haben?

Der *textus rec.* faßt das Blut wohl als den im Alten Testament untersagten Blutgenuss (Gen. IX, 4) und bietet anstatt eines sittlichen, die mosaische Gesetzlichkeit wahrhaft ersetzenden Grundsatzes ein ebenso äusserliches als überflüssiges Verbot, welches, wenn nicht gegen heidnische Luculle gerichtet, nur als Berücksichtigung judenchristlicher Peinlichkeit, wie bei Pseudo-Clemens, begreiflich ist. Der älteste Zeuge des *Textus rec.* ist hier Clemens Alex. Strom. IV, 15, 97, nicht Tertullianus in vormontanistischer Zeit¹⁾. Als Montanist bestätigt dieser *de pudic.* c. 12 (*servatum esse moechiae et fornicationi locum inter idololatriam et homicidium*) den D-Text Apg. XV, 20. Dass er an dieser Stelle *αἵματος* nicht vom Genuss (wie monogam. c. 5, übrigens ohne Beziehung auf das Aposteldecree), sondern von Vergiessung des Blutes versteht und so (schwerlich mit Unrecht) die drei Todsünden des Montanismus herausbringt, bestätigt um so mehr, dass er *καὶ πνικτοῦ (πνικτῶν)* gar nicht gelesen hat. Den D-Text bestätigen Irenaeus (*adv. haer.* III, 12, 14), Cyprianus p. 329, Hieronymus zu

¹⁾ Apologet. c. 9 qui propterea quoque suffocatis et mortacinis abstinemus, ne quo sanguine contaminemur vel intra viscera sepulto. Da erscheint doch die Enthaltung von Ersticktem als blosser Folge der Enthaltung von dem schon im A. T. verbotenen Blutgenusse.

Gal. V, 2 (et sanguine sive ut in nonnullis exemplaribus scriptum est: et a suffocatis) u. s. w. Treffend weist der Ambrosiaster zu Gal. II, 2 den Textus rec. (Apg. XV, 20. 2) zurück als ein Werk griechischer Sophisten. „Denique tria haec mandata ab apostolis et senioribus data reperiuntur, quae ignorant leges Romanae, id est ut abstineant se ab idololatria et sanguine, sicut Noë (Gen. IX, 4), et fornicatione. quae sophistae Graecorum non intelligentes, scientes tamen a sanguine abstinendum adulterant scripturam, quartum mandatum addentes, et a suffocato observandum. quod puto nunc dei nutu intellecturi sunt, quia iam supra dictum est quod addiderunt.

VIII.

Noch ein Wort über den Menschensohn.

Von

A. Hilgenfeld.

Herr Lic. th. Hans Lietzmann in Bonn, dessen anregende Schrift über den Menschensohn (1896) ich ausser dieser Zeitschrift (1897, III, S. 474—477) auch in der Berliner philolog. Wochenschrift 1897, 49 eingehend besprochen habe (vgl. auch diese Zeitschrift 1898, IV, S. 498 f.), hat auch mit Berücksichtigung von P. W. Schmiedel (Protest. Monatshefte 1898, Heft 7 und 8) abermals das Wort ergriffen: „Zur Menschensohnfrage“ (Theolog. Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein. Neue Folge. 1878. Zweites Heft). Er würde es als Geringschätzung ansehen dürfen, wenn ich nicht eine sachliche Verständigung versuchen wollte.

Lietzmann wiederholt seine Behauptung, „dass kein aramäisches Wort zu finden ist, welches an Gebrauch und Bedeutung dem Worte *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* entspräche“. Aber er kann es nicht bestreiten, dass das aramäische Evangelium secundum Hebraeos, welches auf alle Fälle aus der christlichen Urgemeinde stammt und von Hieronymus nicht bloß 398 de viris illustr. c. 3 für das *ipsum hebraicum* (Matthaei) erklärt, sondern noch in der von G. Morin (1897) herausgegebenen Homilie zu Ps. 136. 25 das *‘hebraicum evangelium secundum Mathaeum’* genannt worden ist, Jesum sich bezeichnet haben lässt als: *filiius hominis*, d. h. כְּבֵר אֱנוֹשׁ. Mag Lietzmann die Erzählung, welcher diese Selbstbezeichnung Jesu angehört, nun auch für eine apokryphe Legende erklären, fest steht es, dass das „hebräische Mätthäus-Evangelium“ diese Selbstbezeichnung Jesu bestätigt. Weshalb dieser Ausdruck nicht das von Jesu gebrauchte Wort sein sollte, sehe ich wirklich nicht ein. Bei Daniel 7, 13, worauf diese Selbstbezeichnung zurückgeht, steht כְּבֵר אֱנוֹשׁ, wie eines Menschen Sohn. Nannte sich nun Jesus den Menschensohn, indem er die Vergleichung des B. Daniel in eine bestimmte Bezeichnung umsetzte, so konnte er eben nicht sagen כְּבֵר (אֱנוֹשׁ), was, wie Lietzmann richtig behauptet, ein beliebiges Menschenkind bezeichnen würde. Um sich selbst als den Menschensohn zu bezeichnen, welchen Daniel geschaut habe, musste er sagen כְּבֵר אֱנוֹשׁ. Lietzmann wendet ein: dann hätte kein Mensch die Anspielung an Daniel merken können. Aber hätte Jesus sich durch die Selbstbezeichnung als des Menschen Sohn von vorn herein als den von Daniel geschauten Messias bekannt machen wollen, so würde er ja nimmermehr gegen Ende seines Wirkens an die Jünger die Frage gestellt haben können: *τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; — ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι;* (Mt. 16, 13. 15). Er würde den Simon (Petrus) nicht haben selig preisen können wegen der Antwort: *οὐ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* (Mt. 16, 17 f.).

Lietzmann findet freilich, wie Schmiedel treffend ausgeführt habe, bei Matthäus bereits Dogmatik (in der Erkenntnis des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* als *υἱὸς τοῦ Θεοῦ!*), das Richtige vielmehr bei Marcus (8, 27. 29 *τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι; — ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; — σὺ εἶ ὁ χριστός*) und Lucas (8, 19. 20 *τίνα με οἱ ὄχλοι λέγουσιν εἶναι; — ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; — τὸν χριστὸν τοῦ Θεοῦ*). Allein auch B. Weiss ist mit Recht anderer Ansicht und findet bei Matthäus die „wohl einer älteren Darstellung angehörige Form“. Bei Matth. 12, 31. 32, vgl. Mc. 3, 28 f. Luc. 12, 10, erkennt auch Schmiedel die Ursprünglichkeit des Matthäus an, und Lietzmann muss hier die schönere Form zugestehen.

Es ist wirklich nur Verlegenheit, wenn man immer noch aus der Gegenüberstellung von *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ* und *ὁ ἔσχατος Ἀδάμ*, von *πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός* und *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* 1 Kor. 15, 45. 47 auf Unbekanntschaft des Paulus mit jener Selbstbezeichnung Jesu schliessen will. Mit dem Auferstehungsleibe hatten wohl der choische Adam, dessen Ebenbild wir bis jetzt an unseren Leibern tragen, und der himmlische (schon vor Adam bestehende) Mensch, dessen Ebenbild der Auferstehungsleib sein wird (1 Kor. 15, 49), zu thun, aber nicht der *ὡς υἱὸς ἀνθρώπου* Kommende Daniel's. Dass der Brief des Barnabas c. 12 p. 33, 11 m. 2. Ausg. Jesum als *υἱὸς ἀνθρώπου* wohl kennt, aber solche auch ihm unbecqueme Selbstbezeichnung Jesu zu beseitigen versucht, muss Lietzmann jetzt selbst zugeben. Er hat überhaupt schon so manches mit anerkennungswerter Aufrichtigkeit zugegeben, dass ich hoffen darf, dieser wahrheitsliebende Forscher werde seine Bedenken gegen die bedeutsame Selbstbezeichnung Jesu, welche in letztem Grunde in der modernen, aber ganz unberechtigten Zurücksetzung des Matthäus hinter Marcus wurzeln, schliesslich völlig aufgeben.

Anzeigen.

Georg Runze, Katechismus der Dogmatik. Leipzig 1898.
S. XI u. 308.

Wer aus dem Titel „Katechismus“ den Schluss ziehen wollte, als sei hier ein Examinatorium über die Dogmatik zur Vorbereitung aufs Examen gegeben, wie das Quedlinburg 1830 und in zweiter Auflage 1846 in erotematischer Form erschienene Hilfsbuch H. Gräfe's, der würde fehlgehen. Den aus J. J. Weber's Verlag hervorgegangenen, über Wissenschaften, Künste und Gewerbe belehrenden Katechismen zugehörig, bringt derselbe vielmehr eine gedrängte wissenschaftliche Orientirung über die Dogmatik, unter Berücksichtigung der neueren und neuesten Bewegungen auf religionsphilosophischem und dogmatischem Gebiete, als deren genauer Kenner sich der Verfasser erweist (vgl. z. B. § 16). Selbst moderne Lieblingsworte und Wendungen sind ihm nicht fremd geblieben (z. B. S. 49: „Das öde Milieu der leeren Anschauungsformen“). Bezüglich des theologischen Standpunktes, über welchen die Vorrede sich nicht ausspricht, ergibt sich aus dem Buche selbst dieses, dass der Verfasser auf die Kirchenlehre Wert legt, insbesondere mit Rücksicht auf deren catechetische und homiletische Verwendbarkeit (S. 223. 228. 247), dass er aber das wissenschaftlich und pietätvoll (S. 14) ausgesprochene Urteil über deren Wahrheit sich offen hält. „Das Interesse an der Wahrheit muss der belebende Nerv der christlichen Glaubenslehre sein“ (S. 6). Zur historischen Darstellung der altprotestantischen Orthodoxie muss die kritische und speculative Erforschung der Wahrheit sich gesellen (S. 5). Die Dogmatik soll die ideale Aufgabe erfüllen, über Wesen, Inhalt, Wahrheit der christlichen Lebensanschauung eine theoretische Verständigung herbeizuführen (S. 7). Daher der Dogmatiker zugleich selbständiger Philosoph sein muss, sofern er selbständig Denkende belehren will (S. 13). Auf solchem Standpunkte kann der Unterschied der lutherischen und der reformirten Glaubensform nur „als accidenziell“ erscheinen (S. 4) und das Princip der Perfectibilität anerkannt werden (S. 16). In Folge der fortschreitenden Wissenschaft erfährt der dogmatische Gehalt der Bekenntnisschriften eine langsame, aber fortwährende Bereicherung und Umgestaltung (S. 14). Je mehr der dogmenbildende (oder, setzen wir hinzu, dogmenumbildende) Process fortschreitet, desto mehr nähert sich „das empirische dem idealen Dogma“ (S. 17), wir würden lieber sagen: die conventionelle der

idealen Orthodoxie. Über die Anwendung solcher Grundsätze auf den einzelnen Fall mögen folgende Anführungen dienen. S. 119: „In der Trinitätslehre bedarf die Dogmatik mehr als anderweitig einer Ablösung des dogmengeschichtlichen Stoffes (des Wustes von Subtilitäten) von der wesentlichen und bleibenden dogmatischen Wahrheit, wie sie im N. T. vorliegt (vom schlichten Bibelwort)“. S. 212: „Der sündlose Erlöser, die heilige Macht der Liebe, nicht ein allmächtiger und allwissender Scheinmensch ist in Christo erschienen“, und S. 216: „Wir ahnen in seinem Menschsein die höchste Gabe aus Gottes Hand.“ S. 220: „Das Dogma von der Präexistenz Christi ist der Ausdruck des Glaubens an die Ausschliesslichkeit seiner Bedeutung als des Trägers göttlicher Selbstoffenbarung.“

Da diese an die Art de Wette's und der Neukantianer gemahnende Dogmatik nicht auf die Geltendmachung eines principiellen Gegensatzes angelegt ist, so wird sich die Auseinandersetzung mit dem Verfasser auf Einzelheiten, zustimmend, ablehnend oder ergänzend, zu beschränken haben.

Gleich im ersten Paragraphen fällt der Passus auf: „Nur die Darstellung eines gemeinsamen, nicht die eines bloss individuellen Glaubens kann Wissenschaft sein. Wer mit dem Kirchenglauben zerfallen ist, aber eine individuelle Frömmigkeit sich bewahrt hat, mag dieselbe in einem System der Religionsphilosophie zur Darstellung bringen.“ Dies würde zu den unbequemen Folgerungen führen, als ob die Religionsphilosophie keine Wissenschaft, dagegen die Dogmatik der katholischen Kirche bei der Unverrückbarkeit ihres gemeinsamen Glaubens in prononcirtter Weise Wissenschaft wäre. Auf die wahre Meinung des Verfassers führt dann allerdings die Bemerkung auf S. 8, wo als Zweck der Wissenschaft, die Wahrheit durch objective Prüfung des Gegenstandes zu ermitteln, und S. 11, wo als Zweck der Dogmatik die Erkenntnis der Wahrheit des gemeinsamen evangelischen Glaubens angegeben wird. Da wo auf S. 5 die „ganz ungeschickte“ Unterscheidung Bretschneider's zwischen Dogmatik und Glaubenslehre abgewiesen wird, vermisst man ungern die Unterscheidung zwischen beiden, welche A. Schweizer aufgestellt hat. Auf S. 11 wird unter den Anhängern der scholastischen Methode Mayer genannt. Was für ein Mayer ist das? Schlägt man das Register S. 305 nach, so soll er den Vornamen Robert führen. Das wäre derselbe, welcher das Gesetz von der Erhaltung der Energie aufgestellt hat (S. 102). Gemeint ist doch wohl der alte streitbare pommersche Generalsuperintendent Johann Friedrich Mayer. Auf S. 25 lesen wir zweimal das Todesjahr Johann Gerhard's. Nach S. 16 gehört neben andern Merkmalen zum Begriffe eines Dogmas „ursprüngliche göttliche Sanction“. Wo soll

sich nun diese göttliche Sanction anders finden, als in der h. Schrift. Wie reimt sich aber damit, was einige Zeilen vorher zu lesen steht: „im Ganzen ist das N. T. dem Begriff Dogma abhold“? Wenn ebendort auf den Kantischen Gegensatz von Dogmatismus und Kriticismus hingewiesen wird, so wäre wohl auch ein Wort über die Dogmatik innerhalb der Rechtswissenschaft am Platze gewesen. S. 28 wird bemerkt, dass B e n g e l's und O e t i n g e r's „biblisch-praktische Richtung von mehr wissenschaftlicher Art“ im 19. Jahrhundert sich einerseits in H o f m a n n's, andererseits in B e c k's Schule fortgesetzt habe. Wie der Verfasser S. 31 f. die beiden Reihen der Vermittelungstheologen, die eine um die „Studien und Kritiken“, die andere um die „Jahrbücher für deutsche Theologie“ gruppirt, jede in ihrer Eigentümlichkeit aufgewiesen hat, so wäre es erwünscht gewesen, wenn er anstatt des vagen „Einerseits — Andererseits“ den realen Unterschied zwischen H o f m a n n's und B e c k's Schrifttheologie kurz — und er lässt sich beinahe mit zwei Worten wiedergeben — angedeutet hätte. S. 28 erscheint der Oberhofprediger A m m o n um einen Dienstgrad verkürzt. Die Behauptung auf S. 29, dass A. S c h w e i z e r später unter dem Einfluss der neukantischen Richtung zu freierem Standpunkt fortgeschritten sei, bedarf noch des Nachweises. Ebenda wird von R. v. F r a n k's Geschichte u. Kritik der neuesten Theologie, und S. 37 von H a s e's Gnosis die Angabe der zweiten Auflage vermisst. Nach S. 30 hat H a s e's Dogmatik „mehrere Metamorphosen erlebt.“ Sollten damit principielle Wandlungen gemeint sein, so wäre das unrichtig. H a s e selbst schreibt in der Vorrede zur vierten Auflage seiner Dogmatik: „Es scheint mein Geschick zu sein, dass, abgesehen von der mehr formellen Umgestaltung nach dem ersten Drucke, diese Glaubenslehre gleich anfangs die bestimmte Auffassung des christlichen Glaubens enthielt, welche hienieden zu überschreiten mir Gott nicht gegeben hat.“ Auf derselben Seite spricht der Verfasser von S c h e l l i n g's Einfluss auf H o f m a n n's heterodoxe Versöhnungslehre. Lässt sich überhaupt ein Einfluss S c h e l l i n g's auf H o f m a n n documentarisch erweisen? Wenn S. 34 „der fast beispiellose äussere Erfolg“ der Theologie R i t s c h l's aus der Zeitgemässheit ihrer Grundgedanken erklärt wird, so ist das jedenfalls ein edlerer Pragmatismus als L a n g e's Hinweisung auf das Porto, das R i t s c h l sich's habe kosten lassen. In der neueren Geschichte der Dogmatik sind die 1859 zu Giessen (von fürstlicher Hand) erschienenen „Grundzüge christlicher Dogmatik für Reformirte“, de V a l e n t i's mehrbändige „Christliche Glaubenslehre“ u. s. w. unerwähnt geblieben. Nach S. 283 wird das Sacrament als solches nicht wesentlich durch die Kraft des Glaubens bestimmt, sondern „durch die Verbindung von

Wort und Sacrament“. Statt „Sacrament“ soll es doch wohl „Element“ heissen. Zu den Worten auf S. 292: „Die Dogmatiker stellen in der Regel die Eschatologie an den Schluss des Systems, während Hase sie zur Anthropologie rechnet“ ist hinzuzufügen, dass Hase in der 6. Auflage seiner Dogmatik die Eschatologie gleichfalls an das Ende versetzt hat.

Eigentümlich ist dem Verfasser die Abtrennung des teleologischen Gottesbeweises vom physikotheologischen, dieser auf die harmonische Beschaffenheit der Welt, jener auf „die Zielstrebigkeit des Universums“ gebaut; formell eigentümlich seine Vorliebe für Divisionen und Distinctionen (z. B. S. 42 f.), also dass er, zur Blütezeit der Leibniz-Wolff'schen Philosophie lebend, vermutlich Lehrbücher geschrieben haben würde in der Weise von Siegmund und Jacob Baumgarten. Der weitere Leserkreis, für welchen dieser „Katechismus“ bestimmt ist, dürfte sich doch zumeist aus Theologen recrutiren, als denen Interesse und Verständnis am nächsten liegt. Insbesondere Männern des praktischen Amtes, die mit dem gegenwärtigen Stand der Dogmatik sich compendiarisch bekannt machen und den dogmatischen Stoff noch einmal ernsthaft durchdenken wollen, bietet das kleine, aber inhaltreiche Buch einen willkommenen Überblick und guten Wegweiser.

Wien.

G. Frank.

G. Adolf Deissmann, Neue Bibelstudien. Sprachgeschichtliche Beiträge zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Erklärung des Neuen Testaments: Mit einer Abbildung im Text. Marburg 1897. VIII und 109 S. 8°.

Noch vor seiner Berufung auf den Lehrstuhl Carl Holsten's in Heidelberg hat A. Deissmann diese Fortsetzung seiner inhaltreichen „Bibelstudien“ (1895), von mir besprochen in der Berliner philologischen Wochenschrift (1896, Nr. 21), veröffentlicht. Ein tüchtiger Philolog ist des scharfsinnigen und philosophisch durchgebildeten Kritikers Nachfolger geworden.

Die in den Bibelstudien (S. 56—168) gegebenen „Beiträge zur Sprachgeschichte der griechischen Bibel“ werden hier fortgesetzt für das Neue Testament, zu welchem der Verfasser ein Wörterbuch im Sinne hat. Seine Grundansicht, dass das Neue Testament sprachlich weder eine Einheit noch eine Individualität darstelle, vielmehr in sprachgeschichtlichem Zusammenhange zu würdigen sei, hat der Verfasser (nach einigem Geplänkel mit Fr. Blass) hauptsächlich

zu verfechten gegen den bewussten Gegensatz von Herm. Cremer dessen „Biblisch-theologisches Wörterbuch der NTlichen Gräcität“ von dem Gedanken der sprachbildenden Kraft des Christentums ausgeht.

Was Deissmann jetzt bietet, ist hauptsächlich geschöpft: 1. aus Perg., den Inschriften von Pergamon (herausgegeben von M. Fränkel, I. II, Berlin 1890, 95), 2. Mac, die Inschriften der Inseln des Ägäischen Meeres (fasc. I. ed. Fr. Hiller de Gärtingen, Berlin 1895, 3. BU, den Papyri der Berliner Ägyptischen Urkunden, Bd. I. 1895, Bd. II, Heft 1—9, Berlin 1894 ff.), 4. PER, den Papyri des Erzherzogs Rainer (Vol. I, herausgegeben von C. Wessely, Wien 1895).

Von vorn herein berechtigt ist gewiss das Bestreben, das NTliche Griechisch in Zusammenhang mit der mehr oder weniger gleichzeitigen griechischen Sprache aufzufassen. In dieser Hinsicht hat Deissmann manche überzeugenden Aufklärungen gegeben. So über *κυριακός* (S. 44 f.), wo *ἡ κυριακή* (*ἡμέρα*) erläutert wird durch die *Σεβαστή* (*ἡμέρα*), den ersten Montag als Kaisertag. Gern nimmt man zu *ἐπίσκοπος* als Gemeindebeamten weitere Belege an (S. 57 f.), ebenso zu *θεολόγος* als einem Würdenträger bei Tempeln (S. 58 f.), wo ich übrigens auch auf meine Einleitung in d. N. T. S. 407, Anm. 1 verweise. Ähnlich über *πρεσβύτερος* als Amtsbezeichnung für heidnische Priester in Ägypten (S. 60), über *προφήτης* als Priester (S. 62 f.). Besondere Beachtung verdient die Ausführung (S. 68 f.) über das *ἄραγμα* Offenbg. Joh. 13, 11, was mit Kaufen und Verkaufen zu thun hat. Vor allem zieht hier Deissmann herbei eine kreisförmige Originalstempelplatte in dem Berliner Museum, einen auf S. 71 abgebildeten Kaiserstempel des Augustus. In drei von fünf Fällen findet er solche Stempelabdrücke bei Kauf- oder Verkauf-Verträgen. Der Apokalyptiker Johannes lässt freilich nicht Verträge, sondern die rechten Hände oder Stirnen der Anbeter des antiochristlichen Tieres dessen Stempel haben.

Überzeugend ist (S. 86 f.) die Erörterung über *δοκιμος* als ein Wort der griechischen Bibel (Jac. 1, 3, 1 Petr. 1, 7), „dem die Papyri wieder zum Leben verhelfen, nachdem die Exegeten es nahezu verdrängt hatten“. Anstatt auf *τὸ δοκιμιον* (= *τὸ δοκιμιόν*), das Prüfungsmittel, zurückzugehen, darf man nun das in den Wörterbüchern fehlende Adjectiv *δοκιμος*, erprobt, echt, anerkennen.

Darin behält freilich Cremer Recht, dass Matth. 11, 12. Luc. 16, 16 *βιάζεται* passiv ist, wie ich stets behauptet habe. Deissmann (S. 85 f.) belegt wohl das Medium (*ἐὰν δέ τις βιάσῃται*, d. h. etwas erzwingt, nicht: gewaltsam auftritt oder eindringt). Aber das hat keine Anwendung auf Matthäus: *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βιάζεται*

(erleidet Gewalt), καὶ βιασάι (Gewalthätige) ἀρνάζουσιν αὐτήν, wofür Lucas setzt: ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται: (gleichfalls passiv), καὶ πᾶς εἰς αὐτήν βιάζεται (ebenso passiv).

Das Bestreben, das NTliche Griechisch mit der gleichzeitigen griechischen Sprache in Zusammenhang zu setzen, sollte überhaupt eingeschränkt werden, wo eine semitische Grundschrift feststeht, wie bei dem Matthäus-Evangelium, wolehem freilich auch der Nachfolger C. Holsten's gegen das einstimmige Zeugnis der alten Kirche und unwiderlegte Gründe das Marcus-Evangelium voranstellt (S. 75). Die Herkunft des Adjectivs ἐπιούσιος Matth. 6, 11 (Luc. 11, 3) aus einer Wiedergabe von קָמָה wird dadurch nicht umgestossen, dass zu 2 Makk. 1, 8 τοὺς ἄρτους drei codices Sergii (aus welcher Zeit?) hinzufügen τοὺς ἐπιουσίους (S. 42).

A. H.

Eugen Hüh n, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim historisch-kritisch untersucht und erläutert nebst Erörterung der Alttestamentlichen Citate und Reminiscenzen im Neuen Testament. Mit einem Vorworte von Paul W. Schmiedel. I. Teil: Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes. Freiburg i. B., Leipzig u. Tübingen 1899. 8°. XIV und 165 S.

Herr Pfarrer Dr. E. Hüh n im Altenburgischen macht den Versuch, die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes historisch-kritisch zu behandeln. Der erste Teil bringt die israelitisch-jüdischen bis zu den Targumim mit einem Vorworte P. W. Schmiedel's, welcher überhaupt als der leitende Geist anzusehen ist. Der zweite Teil soll alle neutestamentlichen Stellen aufführen, in welchen die vorgeführten alttestamentlichen berücksichtigt werden, was allerdings ein neue Aufgabe ist. Schmiedel glaubt dem Verfasser voraussagen zu dürfen, „dass er in seinem ersten Teile ein rechtes Studentenbuch im besten Sinne des Wortes..., in seinem zweiten Teile aber ein Nachschlagebuch geschaffen hat, das jeder um das Vertrautwerden mit der Bibel bemühte Theolog ohne Ausnahme mit grossem Nutzen und gewiss auch mit lebhaftem Danke für die reiche Belehrung gebrauchen wird, die ihm aus der mühevollen, zuverlässigen und durchsichtigen Arbeit zufliesset“.

Der erste Teil soll also ein rechtes Studentenbuch sein. Nützlich ist gewiss diese sorgfältige Zusammenstellung der messianischen Weissagungen des A. T., welche in der griechisch-römischen Periode

(S. 70—133) meist über das A. T. hinausgeht, auch der 1. Anhang der Stellen des A. T., welche von der traditionellen Theologie vornehmlich, aber mit Unrecht, messianisch gedeutet werden (S. 134—156) und der 2. Anhang, eine Zusammenstellung nicht erfüllter Weissagungen des A. T. (S. 157—160). Sollte aber die Ungunst, welche meine Untersuchungen über die Übergangszeit zwischen der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Zeit (kurz gesagt) hier erfahren, auch zu den Vorzügen dieser Schrift gehören?

Bei Orac. Sibyll. III, 97—807 wird die von mir zuerst eingeführte Zeitbestimmung um 140 vor Chr. stillschweigend angenommen (S. 84. 85). Bei dem Bilderreden im Buche Henoch (C. 35—71) wird die Behauptung christlichen Ursprungs mit dem Grunde abgethan, dass sie „nur noch von Wenigen aufrecht erhalten“ werde (S. 88). Auch bei den Psalmen Salomo's, deren erste lesbare Ausgabe ich gegeben habe (1869), glänze ich durch Abwesenheit (S. 90). Bei Mose's Himmelfahrt wird (S. 98) die nicht blos von mir, sondern auch von Volkmar behauptete Abhängigkeit von dem Ezra-Propheten (4 Ezr. XI. XII) abgewiesen durch Schmiedel's Erfindung eines Vehikel-Adlers, welche ich in dieser Zeitschrift (1898. IV. S. 610—613) beleuchtet habe. Den Rücken, auf welchem Deut. 32, 11 der Adler mit ausgebreiteten Flügeln seine Jungen trägt, soll Pseudo-Moses fortgebildet haben zu „einem Fluge (Israel's) auf Adlers Rücken in räumliche Höhe“ (zum Sternenhimmel). Das soll der Sinn sein von Mos. assumpt. X, 28: et ascendes supra cervices (= humeros, ja: tergum!) et alas aquilae. Da hilft auch nichts Exod. 19, 4 LXX: *καὶ ἀνέλαβον ὑμᾶς ἰσαεὶ ἐπὶ πτερύγων αὐτοῦ καὶ προσήγαγόμεν ὑμᾶς πρὸς ἑμαυτόν*. Pseudo-Moses lässt ja Israel nicht auf Adlers Hals (oder Hälsen) und Flügeln, sondern über dieselben (supra = ὑπερ) emporkommen zum Sternenhimmel steigen.

Zu solcher Ungunst habe ich weder Herrn W. Schmiedel noch seinen Schülern Anlass gegeben. Herr Dr. E. Hühn wird sich nur nützen, wenn er in dem zweiten Teile seines Buches von unbedingter Zuversicht auf seinen verehrten Lehrer, dessen Gelehrsamkeit niemand verkennt, etwas freier macht.

A. H.

Franz Cumont, Les actes de S. Dasius. Extrait des Analecta Bollandiana, Tome XVI (1897). Bruxelles 1897, pp. 16. 8°.

Über den h. Dasius berichtet das Martyr. Hieron. p. 101 Non. Aug. (5. Ausg.): In Axiopoli nat. s(an)c(t)orum Herenni Dassi (var. 1. Dasi) Heracli, und p. 129: IIII non. Oct. (2. Oct.): In Axiopoli nat. sancti Dasii. Aber auch der November hatte einen h. Dasius. Das Menologium Basilii (ed. Albani, Urbini. 1727, T. I, p. 198), ebenso

das Synaxarium Sirmondi (jetzt Cod. Berolin. no. 219) bietet eine *Ἀθλησις τοῦ ἁγίου μάρτυρος Δασίου τοῦ ἐν Δωροστόλῳ* (*Ροδοστόλῳ* Sirm., d. i. Durostorum in Mösien), nach Sirm. vom 20. November. Am 30. Tage vor den Saturnalien ward der junge und schöne Soldat Dasius durch das Loos zum Festkönige erwählt, um sich an dem Feste auf dem Altare des Kronos selbst zu opfern, wollte aber lieber als Christ sterben. Deshalb sei er, nach dem Gebote der Kaiser Diocletianus und Maximianus, durch das Schwert hingerichtet worden. Dasselbe Martyrium Dasii vom 20. Nov. unter K. Diocletianus und Maximianus bietet auch eine andere *Ἀθλησις τοῦ ἁγίου μάρτυρος Δασίου*, welche Cumont aus Cod. Ambros. D 74. Sup. (11. Jahrh.) veröffentlicht. Nur greifen hier jene beiden Kaiser selbst nicht ein, sondern der Statthalter Bassus, offenbar derselbe, welchen die Passio s. Philippi (Ruinart. p. 440) als praeses Thraciae numt, verurteilt zum Tode. Da ist der Märtyrer Dasius aus dem August oder October in den November versetzt und verurteilt die heidnischen Lustbarkeiten der Saturnalien, bei welchen übrigens eine Selbstopferung des Festkönigs nicht stattfand.

Diese Gestaltung des Martyrium Dasii wird weiter ausgeführt in dem *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Δασίου*, welches Cumont aus Paris gr. 1539 (11. Jahrh.) herausgibt. Unter den Kaiserñ Maximianus und Diocletianus wird Dasius zum Festkönig der Saturnalien bestimmt. Der Erzähler verwirft c. 3 auch schon die Lustbarkeiten des Neujahrs, welche auf die Christen seiner Zeit übergegangen waren. Dasius, welcher sich dem Kronos nicht selbst opfern will, bekennt sich vor dem „Legaten“ Bassus als Christen, sogar nach der Homousie des Nicänums (c. 8), verschmähnt eine Bedenkzeit, schmähnt sogar die heidnischen Kaiser und wirft nach Verurteilung zur Enthauptung die Götzenbilder zu Boden. So wird er denn hingerichtet in Dorostolon *μηνὶ Νοεμβρίῳ εἰκάδι, ἡμέρα παρασκευῆ* (so schreibt Cumont, welcher auch c. 7 *πλουτῶ* u. s. w. bietet), *ῶρα τετάρτη. ἐκρούσθη δὲ ὑπὸ ἀνικίτου* (doch wohl zu schreiben *Ἀνικίτου*) *Ἰωάννου σπεκουλάτορος* (c. 12).

Cumont kann die Abfassung dieses Martyriums nach dem Nicänum (325) nicht verkennen, sucht aber die wesentliche Geschichtlichkeit dieser Darstellung aufrecht zu erhalten. Unsereiner dankt für die Veröffentlichung, wird aber bestärkt in der Ansicht, dass in der christlichen Reichskirche die alten Martyrien tendenziöös verarbeitet wurden. So wurde der Märtyrer Dasius aus dem August oder October, wo er mit den Saturnalien nicht zu thun hatte, versetzt in den November, um die Lustbarkeiten der Saturnalien zu verwerfen. Das von Cumont herausgegebene Martyrium fügt noch eine Verwerfung der Neujahrs-Lustbarkeiten bei den Christen hinzu.

A. H.

Bekanntmachung.

Das Preisrichter-Collegium der Carl Schwarz-Stiftung, zur Zeit bestehend aus 4 Mitgliedern der theologischen Facultät zu Jena, Professor D. Otto Pflleiderer in Berlin und dem Unterzeichneten, hatte 1895 die Preisaufgabe gestellt: „Untersuchung der Zeitfrage: Ist eine religionslose Moral möglich?“ Eingegangen waren bis zu der festgestellten Frist am 1. August 1898 neun Arbeiten, über welche das Collegium am 19. November d. J., als dem Geburtstage des am 25. März 1885 verstorbenen Generalsuperintendenten D. Carl Schwarz in Gotha, stiftungsgemäss zu entscheiden hatte. Die beiden nicht in Jena wohnenden Mitglieder konnten nicht zugegen sein, hatten aber schriftlich abgestimmt. Die Entscheidung war nicht leicht, da drei Arbeiten als preiswürdig erscheinen mussten. Konnte auch nur einer Arbeit der Preis zuerkannt werden, so wurde doch beschlossen, auch die beiden anderen öffentlich für preiswürdig zu erklären mit dem Wunsche, dass auch sie herausgegeben werden. Als Verfasser der preisgekrönten Arbeit ergab sich Pfarrer August Ströle in Laufen am Eyach (Württemberg), dessen Arbeit schon bei der früheren Preisaufgabe („Vergleichung der dogmatischen Systeme von R. A. Lipsius und A. Ritschl“) Bekanntmachung verdient hatte. Als Verfasser der beiden anderen preiswürdigen Arbeiten ergaben sich Pfarrer Karl Lühr in Gotha und Pfarrer Fritz Matthiae in Diebzig bei Lödderitz (Anhalt), der auch schon bei der genannten früheren Preisaufgabe Bekanntmachung verdient hatte.

Das Preisrichter-Collegium hofft auf nicht minder rege Beteiligung an der nächsten Preisaufgabe, deren Bearbeitungen bis zum 1. August 1901 an den Unterzeichneten, Superintendent D. Rudloff in Wangenheim, event. an dessen Nachfolger im Schriftführeramte des Preisrichter-Collegiums, einzusenden sind. Diese Aufgabe lautet:

„Joh. Salomo Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing.“

Für die beste wissenschaftliche Behandlung dieses Themas zahlt die Stiftung am 19. November 1901 einen Preis von fünfhundert Mark.

Die Arbeiten müssen in deutscher Sprache von einer anderen als des Verfassers Hand deutlich geschrieben und mit einem Motto versehen sein, und es ist ihnen ein verschlossener Zettel beizulegen, welcher den Namen des Verfassers und das gleiche Motto wie die Arbeit enthält.

Sämtliche eingereichte Arbeiten können nach Veröffentlichung des Urteils zurückgefordert werden. Auch die gekrönte bleibt Eigentum des Verfassers.

Sollte keine der gelieferten Arbeiten den wissenschaftlichen Anforderungen genügen, so behalten wir uns vor, eine neue Concurrenz anzuschreiben.

Jena, Berlin und Wangenheim b. Gotha, den 29. Nov. 1898.

Das Preisrichter-Collegium der Carl Schwarz-Stiftung.

Im Auftrag: **D. Gustav Rudloff**, Superintendent.

Verantwortlicher Redacteur **D. A. Hilgenfeld**.
G. Otto's Hofbuchdruckerei in Darmstadt.

IX.

Der Sohn des Menschen in den synoptischen Evangelien. Ein Beitrag zur Deutung dieser Selbstbezeichnung Jesu.

Von

A. Klöpfer,

Dr. und Prof. der Theologie zu Königsberg i. Pr.

Nach Erörterung der beiden hervorragendsten Selbstaussagen Jesu über seine Person¹⁾ und derjenigen Aussprüche, welche die Natur des Gottesreiches am klarsten zu erkennen gaben²⁾, möge hier in Kürze unsre Ansicht über die schwierige und verschieden gedeutete Selbstbezeichnung Jesu als des Sohnes des Menschen folgen. Angesichts einer Anzahl gründlicher Untersuchungen, welche über diesen Gegenstand in neuerer Zeit, besonders auch in dieser Zeitschrift³⁾, veröffentlicht worden sind, verzichten wir darauf, eine Reihe von Punkten, die fast allseitig als erledigt angesehen werden, von neuem zu be-

¹⁾ In dieser Zeitschrift XXXIX, 4 S. 481 ff.

²⁾ A. a. O. 1897 S. 355 ff.

³⁾ Von Baur 1860 S. 274 ff., Hilgenfeld 1863 S. 327 ff., u. ö., zuletzt 1898, IV., 1899, I., Holtzmann 1865 S. 212 ff. (vgl. Bibl. Theol. 1897, I S. 246 ff.), Holsten 1891 S. 1 ff.

sprechen¹⁾. So gewinnt es immer mehr Anerkennung, dass der Terminus *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* nicht lediglich rein grammatisch aus sich selbst noch aus den Prädicaten, mit

¹⁾ Nach Vorgang Anderer hat in neuester Zeit Lietzmann in seiner Schrift „Der Menschensohn“ 1896 nachzuweisen versucht, dass die alte Tradition, der Terminus „der Sohn des Menschen“ sei von Jesu als ausschliessliche Bezeichnung seiner selbst als des Messias gebraucht worden, irrig sei. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Einführung dieses Ausdrucks als Selbstbezeichnung den Evangelisten zuzuschreiben sei, die denselben ihrerseits aus griechischen christlichen Apokalypsen übernommen hätten. L. sucht seine Behauptung einmal durch den sprachlichen Nachweis zu begründen, dass das aramäische barnascha unmöglich habe als Titel verwendet werden können, sodann durch den litterar-kritischen, dass der Titel „der Sohn des Menschen“ der ganzen althristlichen Brieflitteratur fremd sei. Die Bedenken, die den Gründen L.'s gegenüber geltend gemacht werden müssen, hat bereits Schmiedel in einem Aufsatz in den Protestantischen Monatsheften 1898, 7 (vgl. auch den Aufsatz desselben Verfassers a. a. O. S. 291 ff.) so überzeugend dargelegt, dass wir sie nicht des weiteren wiederholen wollen. Wir können ihm nur durchaus beistimmen, insonderheit auch darin, dass L. den Beweis, dass der Terminus „der Sohn des Menschen“ als Selbstbezeichnung Jesu den Aposteln fremd sei, aus dem blossen Fehlen dieses Ausdrucks in den Briefen nicht erbringen kann, da in Schriften, die nicht wie die Evangelien *ipsissima verba* Jesu reproduciren, niemand einen Ausdruck zu finden erwarten wird, der dem Herrn der Voraussetzung gemäss nur als Selbstbezeichnung gedient hat und für dessen Verständnis namentlich bei den Heidenchristen jede Vorbedingung fehlte. Was den sprachlichen Nachweis anlangt, dass barnascha als farblosester Ausdruck für den Begriff „Mensch“ keine Person ausschliesslich, geschweige denn den Messias habe bezeichnen können, so wollen wir hier im voraus nur bemerken, dass dieser Ausdruck für den im alten Testament orientirten Hörer oder Leser durch die in Dan. 7, 13 geschilderte Vision von vornherein einen eigentümlichen Hintergrund hatte, so dass es durchaus nicht unmöglich war, dass für den Messias nicht nur das Bild, sondern auch die Bezeichnung aus dem Wortlaut der Danielstelle entlehnt wurde. Mindestens war Jesus selbst wohl in der Lage, letzteres zu thun, sowohl infolge seines eigentümlichen Verständnisses der betr. Stelle als auch zugleich mit Rücksicht auf die von ihm verfolgten Zwecke. Das Nähere s. weiter unten im Context.

welchen er in den Evangelien verknüpft ist, gedeutet werden kann, dass man sich vielmehr allein an Dan. 7, 13 als diejenige Stelle zu wenden hat, aus welcher derselbe zu begreifen ist. Was ferner den religiösen Gehalt des Ausdrucks anlangt, so kann man als fast allgemeine Überzeugung der heutigen Forscher auf dem Gebiet der biblischen Theologie notiren, dass mit dem Terminus nicht die menschliche Natur Jesu, weder im Gegensatz zu der göttlichen noch in ihrer nahen Verwandtschaft mit ihr gemeint sei, sondern derselbe vielmehr mit dem messianischen Beruf des Herrn in unmittelbarer Beziehung stehe.

Mögen nun aber auch aus der Discussion über die Bedeutung des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* eine Reihe von Annahmen, welche längere Zeit hindurch in weiteren Kreisen beliebt waren, als ausgeschieden gelten können, so bleiben trotzdem noch erhebliche Divergenzen unter den namhaftesten Forschern auf diesem Gebiet übrig. Dieselben erstrecken sich vorzugsweise darauf, ob der genannten Selbstbezeichnung Jesu ihrer Provenienz aus Dan. 7, 13 wegen von vornherein eine streng eschatologisch-apokalyptische Bedeutung beizulegen sei, oder ob die Herleitung des Terminus aus der eben erwähnten Stelle eine solche Deutung zulässt, nach welcher es als durchaus möglich erscheint, dass Jesus diesen Titel auch schon in Beziehung auf seine irdische Existenzweise und prophetisch-messianische Wirksamkeit angenommen habe. In dem ersteren Falle glaubt man von denjenigen Aussagen Jesu über den Sohn des Menschen, in welchen von demselben als mit (resp. auf oder in) den Wolken des Himmels kommenden die Rede ist (Matth. 24, 30; Marc. 13, 26; Luc. 21, 27; und Matth. 26, 64; Marc. 14, 62) ausgehen und sie als Norm für die kritische Beurteilung der übrigen betrachten zu müssen. In Consequenz dieser Annahme wird man nicht geneigt sein zuzugestehen, dass Jesus den Titel „der Sohn des Menschen“ bereits vor der Zeit adoptirt habe, in welcher er, sich der Notwendigkeit seines Todesleidens klar be-

wusst, sich veranlasst sah, von seinem Sitzen zur Rechten Gottes und seiner Wiederkehr vom Himmel herab zu reden. Danach würde er sich also als den Sohn des Menschen nur insofern angesehen haben, als er in Bälde wie der שׁוֹן בְּנֵי אָדָם des Daniel auf den Wolken des Himmels herniederkommen werde. Indessen ergeben sich von diesem Standpunkt aus für die Erklärung der gedachten Selbstbezeichnung an den Stellen, an welchen sie von Jesu nach dem Bericht der Evangelisten vor dem oben genannten Zeitpunkt gebraucht wird, grosse Schwierigkeiten. Freilich wäre ja in abstracto möglich, dass einige dieser Stellen nicht an ihrem chronologisch richtigen Platze ständen oder dass die Evangelisten „Sohn des Menschen“ bisweilen auch da eingesetzt hätten, wo der Herr selbst sich nicht so genannt hat¹). Für eine sichere Umdatirung der einzelnen Stellen lassen sich aber ausreichende Argumente nicht beibringen; und was die zweite Möglichkeit betrifft, so wäre es doch in hohem Masse auffällig, wenn ein Titel, dessen Jesus sich erst in den letzten Wochen seines irdischen Lebens mit Rücksicht auf seine einstige Parusie bedient hätte, ihm von allen Evangelisten in Verkennung seiner ursprünglichen Bedeutung schon in einer weit früheren Epoche seiner Wirksamkeit als geläufige Selbstbezeichnung in den Mund gelegt wäre und das noch mit Prädicatssätzen, die mit jener eschatologischen Bedeutung ausser erkennbarer Beziehung, ja sogar in auffallendem Contrast stehen.

Von besonderem Belang aber ist, dass diese ganze Hypothese fast durchweg von einer Auslegung der einschlagenden Danielstelle ausgeht, die allerdings bis jetzt noch die am meisten verbreitete sein mag, die aber bereits von einigen neueren Forschern (v. Hofmann, Kamphausen, Merx, Smend) nicht mehr vertreten wird und seit Carl Holsten's scharfsinniger Erörterung der-

¹ Vgl. Luc. 6, 22 und Matth. 5, 11; — Marc. 8, 31; Luc. 9, 22 und Matth. 16, 21; — Matth. 16, 13 und Marc. 8, 27; Luc. 9, 18; — Luc. 12, 8 und Matth. 10, 32.

selben ¹⁾ unserem Ermessen nach fallen gelassen werden muss. Es handelt sich nämlich, um sogleich den Hauptpunkt hervorzuheben, vorzugsweise darum: ist die von Daniel als Vision dargestellte Scene 7, 9—14 so vorstellig zu machen, dass das göttliche Gericht unter dem Vorsitz des Alten der Tage auf der Erde abgehalten wird, so dass dann der wie eines Menschen Sohn Gekennzeichnete als vom Himmel auf die Erde herabkommend angesehen werden müsste; oder ist der ganze Vorgang als im Himmel sich vollziehend gedacht, so dass die genannte Gestalt entweder von der Erde zum Himmel emporgehoben oder von einem Orte des Himmels zu einem andern, an welchem das Gericht stattfände, hingebraucht würde?

Diese Frage, ob die Stätte des Gerichts auf Erden oder im Himmel zu suchen ist, wird sich leichter beantworten lassen, wenn man sich zuvor über die Natur des wie eines Menschen Sohn vor den Hochbetagten Gebrachten verständigt hat. Nach Dan. 7, 18. 22. 27 wird in dem betr. Bilde das Volk der Heiligen des Höchsten angeschaut d. h. derjenige Teil des israelitischen Volkes, der sich nicht dem Dienst fremder Götter ergeben hat, sondern dem Bunde mit Jahve treu geblieben ist. Freilich würden wir schwerlich das Richtige treffen, wollten wir dem Gesicht von der Erhebung des wie eines Menschen Sohn Gestalteten zu dem Vorsitzenden des göttlichen Gerichts die groteske Ausmalung zu teil werden lassen, als sei das bundestreue heilige Volk in corpore in den Himmel entrückt worden. Vielmehr liegt es schon deswegen, weil auch die den Gegensatz bildenden Tiergestalten ja nicht die heidnischen Völker selbst sind, sondern dieselben nur in symbolischer Form zur charakteristischen Darstellung bringen (Dan. 7, 3 ff. 17), nahe genug, dass der wie eines Menschen Sohn zu Gott Entrückte von dem Propheten als

¹⁾ In dieser Zeitschrift 1891 S. 1 ff.

eine das Bundesvolk repräsentirende oder symbolisirende Persönlichkeit angeschaut wird.

Dieser wie eines Menschen Sohn Bezeichnete wird also auf den Wolken des Himmels vor Gottes Richterstuhl gebracht d. h. nach der gewöhnlichen Deutung entweder vom Himmel herab auf die Erde oder von einem Ort des Himmels zum andern. Nun erscheint es uns aber als eine reine Unmöglichkeit, dass man die Erde als Gerichtsort ansieht. Denn einmal würde, da in dem religiösen Bewusstsein der Zeit, in welcher das Buch Daniel entstanden ist, die Anschauung von der Transcendenz Gottes anerkanntermassen ein wesentliches Moment bildete, es eine für jenes Bewusstsein höchst befremdliche Vorstellung gewesen sein, dass der Gott des Himmels mit seinen Myriaden dienender heiliger Engel auf diese unreine Erde herabgekommen sei und auf ihr die Stühle zum Gericht habe aufstellen lassen. Andererseits wäre gar nicht zu begreifen, wie das Volk der Heiligen des Höchsten, repräsentirt durch die menschenähnliche Gestalt, schon von vornherein als im Himmel seiend und von dort zur Erde herniederkommend vorgestellt werden konnte. Befand sich doch dieses Volk dormalen in den heftigsten Drangsalen und Verfolgungen, welche ihm der heidnische, vermessene Reden ausstossende, Festzeiten und Gesetze ändernde Fürst (Dan. 7, 8. 20. 25) bereitete. Was ist selbstverständlicher, als dass, wenn dieses Volk in seinem Repräsentanten auf den Wolken des Himmels vor Gottes Richterstuhl gebracht wird, um dort den Rechtspruch des Höchsten entgegenzunehmen, es zu diesem Zweck von der Stätte seiner tiefsten Erniedrigung, der Erde, in die himmlische Region entrückt wird! Erweist sich aber das, was hier über die wie eines Menschen Sohn beschriebene Gestalt und über den Gerichtsort ausgeführt ist, als richtig, so bedarf die andere Annahme, dass die Überführung als von einem Orte des Himmels zum andern vollzogen gedacht werden könne, keiner weiteren Widerlegung.

Was nun das Resultat der Gerichtsverhandlung betrifft, so wird nach Vernichtung der die damalige gottfeindliche Weltmacht repräsentirenden Tiere (V. 11. 12) der wie eines Menschen Sohn Gekommene mit Ehre und ewig währender Herrschaft über alle Völker, Nationen und Zungen (V. 14) belehnt. Zwecks einstiger Realisirung dieses in einer Vision erschauten göttlichen Gerichtsaktes, durch welchen Israel zu einer dominirenden Stellung innerhalb der Völkerwelt erhoben wird, hat der Verfasser des Buches Daniel die Wiederherabkunft des in der Person eines Menschengesalbten abgebildeten Volkes der Heiligen des Höchsten auf die Erde angenommen, damit es dort für alle Zeiten den Dienst aller Nationen und Völker „unter dem Himmel“ (V. 27) thatsächlich in Empfang nehme. Das ergibt sich, wie aus dem eben angeführten V. 27, so besonders aus 2, 34 f. 44 f. Denn hier wird das von Nebukadnezar im Traum erschaute Götzenbild, das nach des Propheten Deutung die feindlichen Weltmächte symbolisirt, von einem nicht durch Menschenhände losgelösten Stein zertrümmert, welcher zu einem grossen Berge anwächst, der die ganze Erde erfüllt, d. h. der Gott des Himmels wird ein Reich aufrichten, welches alle Weltreiche zermalmen und vernichten, selbst aber (natürlich auf Erden) für und für bestehen wird.

Benutzen wir nun das durch obige Deutung der massgebenden Danielstelle gewonnene Ergebnis, um uns den Terminus „der Sohn des Menschen“ im Munde Jesu verständlich zu machen, so hat es zunächst den Anschein, als wäre auch mit dieser veränderten Auffassung der danielischen Weissagung ein Gesichtspunkt, unter welchem sich die bez. Selbstbezeichnung an allen Stellen der synoptischen Evangelien begreifen liesse, nicht gefunden. Scheint doch unter der Voraussetzung, das wir uns das bez. Subject bei Daniel als von der Erde zum Himmel entrückt vorzustellen haben, nichts anderes als die Annahme übrig zu bleiben, dass Jesus sich erst im Hinblick auf die ihm sicher bevor-

stehende eigentliche Erhebung in den Himmel zur Rechten Gottes den Namen „Sohn des Menschen“ beigelegt habe. Demnach könnten wir letzteren nur von der Zeit an begrifflich finden, in welcher Jesus nach erfahrenem starken Widerstreben der Leiter des Volkes gegen seine Wirksamkeit sich mit der baldigen Entrückung aus seiner irdischen Thätigkeitssphäre zu einer transcendenten so vollkommen vertraut gemacht hatte, dass er seinen Namen gemäss dieser seiner zukünftigen Erhebung wählen konnte. Es liegt auf der Hand, dass diese Auffassung sich mit der oben abgewiesenen eschatologisch-apokalyptischen sehr nahe berührt, insofern Jesus sich auch erst mit Rücksicht auf einen in der Zukunft eintretenden Wendepunkt in seiner messianischen Existenzweise als den Sohn des Menschen bezeichnen würde. Man müsste also wieder die Consequenz ziehen, dass er in Aussprüchen über seine irdische, prophetisch-messianische Stellung und Thätigkeit, die nach den Evangelien in eine Zeitperiode fallen, in welcher für ihn noch kein Grund vorhanden war, sich über die Anfeindungen und Leiden der Gegenwart durch den Hinblick auf eine ihm von Gott vorbehaltene transcendent vollendende Wirksamkeit zu erheben, unmöglich eine nur an seiner überirdischen Zukunft orientirte Selbstbezeichnung habe wählen können. Indessen bieten folgende Erwägungen vielleicht eine bessere Lösung des rätselhaften Knotens.

Suchen wir uns vorstellig zu machen, in welcher Weise die oben erörterte Danielstelle auf das Bewusstsein Jesu eingewirkt habe, so sind wir zunächst als selbstverständlich zu behaupten genötigt, dass der Herr die in jener enthaltene Weissagung als bisher noch nicht verwirklicht angesehen habe. Allerdings musste ihm ja etwas, was im göttlichen Gericht feierlich festgestellt war, als ein solches erscheinen, was in der von Gott bestimmten Zeit notwendig zu seiner Verwirklichung gelangen werde. Wenn ihm nun die Zeichen der Zeit, nicht zum mindesten das Auftreten des Täufers, den Gedanken nahe legten, dass Gott in nächster Zeit die

Aufrichtung des im Buche Daniel angekündigten Himmereiches ins Werk setzen werde, und wenn ihm auf Grund seines lebendigen und innigen Gottesbewusstseins immer mehr zur Gewissheit wurde, dass er zum Vollstrecker des göttlichen Willensratschlusses berufen sei, so wird sicher neben anderen die Person und Wirksamkeit des Messias schildernden Stellen der Propheten auch diejenige auf sein Bewusstsein Einfluss gewonnen haben, welche bei aller Eigentümlichkeit doch jenen als Parallele zur Seite gestellt werden darf. Ja es konnte gerade diese danielische Weissagung in den Augen des Herrn einen gewissen Vorzug vor denen der älteren Propheten haben, sofern in ihr die sonst gewöhnliche Wertlegung auf die Abkunft des messianischen Herrschers aus der legitimen theokratischen Königsfamilie und auf eine Action desselben im Sinne irdisch-kriegerischer Königsgewalt in keiner Weise hervortritt, sondern der wie eines Menschen Sohn zu Gott Erhobene mehr als eine Idealfigur, als der *ἐκλεκτός τοῦ θεοῦ* des γένος *ἐκλεκτόν* eingeführt wird und seine Siege und Triumphe als unmittelbare transcendenten Wirkungen der Macht des Gottes der Himmel dargestellt werden (Dan. 2, 44 f.; 4, 31 f.).

Konnte daher von Jesu in dem Bilde des danielischen Menschensohnes sehr wohl der Messias der älteren Prophetie so zu sagen in einer gewissen himmlischen Verklärung und Läuterung von irdisch-politischen Bestandteilen wiedererkannt werden, so ist die Frage, wie Jesus sich den Titel „der Sohn des Menschen“ habe beilegen können, nicht schwieriger, sondern leichter zu beantworten als diejenige, wie er sich für den Messias habe halten und von seinen Jüngern als solchen bekannt wissen wollen. Wir halten es für vollkommen gleichgiltig, ob die fragliche Danielstelle bereits vor der Zeit Jesu von jüdischen Schriftgelehrten oder Apokalyptikern im messianischen Sinne gedeutet worden sei oder nicht. Mag das eine oder das andere der Fall sein; unter keinen Umständen wird man

Jesu das Recht bestreiten können, zu der grossartigen Offenbarung des Danielbuches eine selbständige Stellung einzunehmen. Dies zugegeben, wird man auch nicht leugnen können, dass er, auch ohne sich als den „*Wolkenmann*“ der rabbinischen Theologie zu betrachten, sagen konnte: Jener wie eines Menschen Sohn Erscheinende bin ich, ich bin der Sohn des Menschen!

War Jesus sich nämlich von der Taufe im Jordan an seiner von dem himmlischen Vater ausgehenden Berufung zum Messias in erhöhter Klarheit bewusst, so ist es durchaus möglich, dies so zu denken, dass mit dem Empfang des heiligen Geistes die innere Erfahrung für ihn verbunden war, dass er, zur engsten Lebensgemeinschaft mit Gott bestimmt, geistig zu Gott erhoben und in seine unmittelbare Nähe entrückt sei und damit alles übertragen erhalten habe, was zur Aufrichtung des Himmelreiches von seinen Anfängen bis zu seiner Vollendung als Ausrüstung vonnöten war (Matth. 11, 25—27; Luc. 10, 21. 22; vgl. Jer. 30, 21). Hiernach sah sich also Jesus, als er seine Amtstätigkeit begann, nicht etwa als durch einen sinnlichen raptus in coelum vor Gott gebracht und mit der definitiven Machtherrlichkeit des Messias bekleidet an. Wohl aber hatte für ihn die Thatsache voll empfangener Geistessalbung und unmittelbarer, schrankenloser Offenbarung der Mysterien des Reiches Gottes, die gegenseitige völlige Erkenntnis zwischen ihm und dem Vater in der Liebe, die Bestallung mit der geistigen ἐξουσία, in Wort und Wunderkraft zu wirken, eine so hohe, durchgreifende, den Erfolg unbedingt sichernde Bedeutung, dass er den danielischen Menschensohn, der auf den Wolken des Himmels vor Gottes Gericht gebracht wird, um die Herrschaft für die Heiligen des Höchsten zu empfangen, schon in dem Stadium seines irdischen Lebens auf sich anwenden konnte, wo er im endgeschichtlich realen Sinne noch nicht zur Rechten Gottes sass und die Königsherrschaft im ganzen endgeschichtlich

theokratischen Sinne noch nicht auf seine Schultern gelegt war.

Aber auch das in der Danielvision hervortretende Moment der Tötung des gottfeindlichen Tieres (7, 11. 26) konnte Jesus als gleich mit seinem Auftreten sich verwirklichend anschauen, insofern er in seiner siegreich überstandenen Versuchung (Matth. 4, 1—11 und Parall.) dem über die Weltreiche gebietenden Satan principiell seine Macht entrissen hatte, womit sich als Konsequenz die Ausraubung seines Hausrates verband d. h. die Erlösung der von den Organen jenes Gefesselten und Verwundeten (Matth. 12, 29; Marc. 3, 27; Luc. 11, 22; Luc. 4, 19).

Konnte sich Jesus also bereits mit Rücksicht auf seine irdische, prophetisch-messianische Amtsthätigkeit sehr wohl mit dem danielischen Menschensohn identificiren, so lässt sich auch leicht begreiflich machen, weshalb derselbe sich schon in der ersten Periode seiner Wirksamkeit im Verkehr mit seinen Jüngern und mit dem Volke als den Sohn des Menschen bezeichnet habe. Wenn er das Bedürfnis empfand, einem engeren oder weiteren Hörerkreis gegenüber sein Ich in gewissen Fällen durch eine objectivere Kenntlichmachung seiner Person zu ersetzen, so war hierzu der Titel „Sohn Davids“ oder „Messias“ sehr wenig geeignet. Denn die Absicht Jesu, von Anfang an seine Reichssache von unreinen politisch-revolutionären Aspirationen frei zu erhalten, wäre durch die Annahme eines dieser Titel, von denen im Volksbewusstsein die politisch-nationale Färbung unzertrennlich war, sicher nicht gefördert worden. Freilich zeigt der Herr sich in hohem Masse erfreut, als Petrus im Namen der Jünger, an welche jener die Frage gerichtet hatte, wofür sie (im Unterschiede vom Volke) ihn hielten, die Antwort gab, welche ein unumwundenes Bekenntnis seiner Messianität enthielt (Matth. 16, 13—16; Marc. 8, 27—29; Luc. 9, 18—20)¹⁾. Allein es ist jedenfalls ein

¹⁾ Während sich Jesus nach Marc. 27 und Luc. 18 einfach durch das Personalpronomen bezeichnet, lässt ihn Matth. 13 nach

Zeichen hoher pädagogischer Weisheit, wenn Jesus den Jüngern nicht von vorne an einen im Volke sehr verschieden aufgefassten, ja missdeuteten Titel als seine Selbstbezeichnung aufdrang, sondern vielmehr ihnen denselben als spontanes Bekenntnis zu seiner Person dann entlockte, als sie, in längerem vertrauten Umgang mit ihm gereift, bereits einigermaßen in die geistige Verfassung versetzt waren, mit jenem Terminus reinere, geistigere Vorstellungen zu verbinden.

den besten Handschriften fragen: *τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*; Sollte hier der erste Evangelist das Richtige haben, so liegt auf der Hand, dass Jesus die Selbstbezeichnung *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* oft und in bestimmter Absicht, freilich bis jetzt auch mit dem klaren Bewusstsein gebraucht hatte, dass der volle Sinn derselben weder von den Volksmassen noch von den Jüngern sicher erfasst war. So sehen wir, dass die ersteren in dem Sohn des Menschen bald diese bald jene Gestalt zu finden glaubten, welche als eine entscheidende Wendung zur Herbeiführung der endgültigen Heils-epoche vorzubereiten bestimmt erwartet wurde (Matth. 14; Marc. 28; Luc. 19). Ja selbst von Petrus sagt der Herr (Matth. 17), dass dessen den tiefen Sinn der geheimnisvollen Selbstbezeichnung erfassende Deutung nicht eine Frucht seiner menschlich-natürlichen Reflexion, sondern durch göttliche Lenkung seines religiösen Bewusstseins zustande gekommen sei. Wenn übrigens Matth. 16 den Petrus sich nicht nur zu dem *ὁ Χριστός*; Marc. 29 oder dem *ὁ Χριστός τοῦ θεοῦ*; Luc. 20 bekennen, sondern ihn *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος* hinzufügen lässt, so mag diese Erweiterung immerhin als eine Zuthat des ersten Evangelisten beurteilt werden können. Dass aber jene nicht nur eine plerophorische Verdoppelung des Messiasititels sei in dem Interesse, dem Bekenntnis des Petrus eine besondere Feierlichkeit zu geben, sondern den Zweck verfolge, die Person des Menschensohnes gleich Messias zu einer metaphysischen Höhe hinaufzurücken, erscheint uns als eine höchst fragwürdige Eintragung. Wie der in den synoptischen Evangelien ganz gewöhnlich im theokratischen Sinne gebrauchte Terminus *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (Matth. 8, 29; Marc. 5, 7; Luc. 8, 28; Luc. 4, 41; Matth. 14. 33) durch das bei *τοῦ θεοῦ* stehende Participium *τοῦ ζῶντος* einen metaphysischen Charakter bekommen haben sollte, vermögen wir um so weniger einzusehen, als die Gott hier beigelegte Eigenschaftlichkeit des Lebendigen sich ja sehr passend mit dem theokratischen Gottessohn insofern in Beziehung bringen lässt, als der erstere dem letzteren stetig die geistigen Kräfte suppeditirt, mit denen ausgerüstet dieser sein messianisches Amt verwaltet.

Mussten so jene herkömmlichen Titel als Selbstbezeichnungen Jesu schlechterdings ausser acht bleiben, so war kein anderer Terminus so geeignet, den Jüngern eine dem Wesen und Beruf ihres Meisters entsprechende Anschauung zu vermitteln, wie „der Sohn des Menschen“. Dieser Ausdruck war jedenfalls, mochte er immerhin in engeren, der messianischen Zeit entgegenharrenden Kreisen Israels mit dem Heil der Endzeit in Verbindung gebracht werden, zur Zeit Jesu doch nichts weniger als ein ausgeprägter Messias-titel, demnach im Munde Jesu vollkommen geeignet, die Hörenden zum Aufhorchen und sinnigen Nachforschen nach seiner Provenienz und Bedeutung anzuregen, andererseits unempfänglichen, ja feindseligen Persönlichkeiten nichts mehr zu bedeuten als was das aramäische barnascha seinem rein grammatischen Sinne nach für gewöhnlich ausdrückt. Gerade deshalb, weil der bez. Terminus, aus der concreten Ideenreihe der Danielvision entnommen und gedeutet, ein mit der messianischen Sache Jesu eng in Beziehung stehender ist, davon losgelöst, in den betr. Aussagen Jesu den Eindruck des Nichtssagenden, Trivialen hinterlassen würde, war er der Redeweise Jesu, die, während sie Mysterien enthüllt, zugleich auch immer verhüllt (Matth. 13, 10 ff.; 11, 25; Luc. 10, 21), der schlechthin entsprechende. Konnte also in den Jesu wohlwollend gegenüberstehenden Volksmassen der Sohn des Menschen noch immer mit ins Leben zurückgekehrten Propheten identificirt werden (Matth. 16, 14 und Parall.), so hatte jene Selbstbezeichnung in Verbindung mit den Worten und Thaten Jesu bei seinen engeren Jüngern den Erfolg, dass sie in dem Sohn des Menschen den Gesalbten Gottes, den Messias erkannten (Matth. 16, 16 und Parall.).

Diesen Deductionen, in denen der Versuch gemacht wurde, im Bewusstsein Jesu von Beginn seines prophetisch-messianischen Auftretens an die Erkenntnis seiner selbst als des danielischen Menschensohnes und dessen Verwendung in seiner evangelischen Lehrverkündigung als durchaus begreiflich und angemessen erscheinen zu lassen, dürften

unserm Ermessen nach principielle Einwände schwerlich entgegenstehen. Trotzdem werden wir uns dem concreten Nachweise nicht entziehen dürfen, dass sich jene Theorie für diejenige Gruppe von Stellen, in welchen die bez. Selbstbezeichnung Jesu zweifellos ausser Beziehung zu seinen endgeschichtlichen Funktionen steht, auch wirklich bewährt.

Beginnen wir mit Matth. 9, 6; Marc. 2, 10; Luc. 5, 24. Jesus vollzieht in Capernaum die Heilung eines Gelähmten, nachdem er ihm zuvor die Vergebung seiner Sünden zugesprochen hat. Dieser letzte Act wird von anwesenden Schriftgelehrten als ein Eingreifen des Handelnden in die Majestätsrechte Gottes erklärt. Wenn nun der Herr, um ihren argen Gedanken zu begegnen, mit der Frage antwortet: „Welches ist leichter, zu sagen: Dir sind deine Sünden vergeben; oder zu sagen: Stehe auf und wandle?“ so will er damit bemerklich machen, das blosses Aussprechen der Sündenvergebung sei weder leichter noch schwieriger als das blosses Aussprechen des Heilungsbefehls. Um ihnen aber den thatsächlichen Beweis zu liefern, dass der Sohn des Menschen die ihres realen Erfolges sichere, göttlich legitimirte Vollmacht habe, auf Erden Sünden zu vergeben, vollzieht Jesus die Heilung des Gelähmten. An diesem Heilungswunder haben sie ein sichtbares Unterpfand dafür, dass auch sein erstes Wort, dessen Effect sinnlich nicht zu constatiren ist, denselben Erfolg gehabt habe wie das zweite, dessen Wirkung in die äussere Wahrnehmung fällt.

Hätte man den kurz skizzirten Vorgang nur in der Form, wie sie sich bei Marc. und Luc. findet, so würde niemand auf den Einfall gekommen sein, „der Sohn des Menschen“ sei einfach gleich „Mensch“ und somit der Menschheit promiscue die Befugnis zur Sündenvergebung übertragen. Nur der Vers 8 bei Matth., in welchem letzterer die Menge Gott dafür danken lässt, dass er eine solche *ἐξουσία* den Menschen gegeben habe, hat einige Erklärer zu der Annahme geführt, der uns beschäftigende

Terminus sei hier (V. 6) in dem oben angedeuteten allgemeineren Sinne gebraucht. Hierzu giebt aber die Bemerkung des ersten Evangelisten, wie man sie auch deuten mag, in keiner Weise die Berechtigung. Versteht man nämlich *τοῖς ἀνθρώποις* so, dass man die Menschen als die Nutzniesser der einem andern übergebenen *ἐξουσία* ansieht, was eine immerhin mögliche Auffassung ist, so resultirt aus derselben selbstverständlich nichts, was jener Selbstbezeichnung ihre specifische Dignität entziehen könnte. Aber auch wenn der evangelische Erzähler der auf dem Schauplatz befindlichen Volksmenge eine dankbare Empfindung dafür zugeschrieben haben sollte, dass fortan die Menschen als solche die Vollmacht zum Sündenvergeben im Besitz hätten, so darf man mit Recht fragen, was der Menge realen Grund zu jener Annahme gegeben habe. Was den Volksmassen vor Augen lag und ihnen Grund zum Dank gegen Gott gab, war doch zunächst nur eine einzelne an einem bestimmten Subject unter ganz besonderen Umständen vollzogene Sündenvergebung durch eine Persönlichkeit, die ihre gottübertragene *ἐξουσία* durch ein Heilwunder bewährt hatte. Dass diese selbe Person auch unter anderen Umständen wiederum einen analogen Act vollziehen werde, mochten die Anwesenden immerhin als durchaus in der Wahrscheinlichkeit liegend voraussehen und somit als Gegenstand ihres Dankes gegen Gott von vornherein in Betracht nehmen. Allein dass dieses Subject, welches sich ihnen als der Sohn des Menschen darstellte, später einmal seinen Jüngern bei ihrer Aussendung in die Welt auch die Befugnis zur Sündenvergebung übertragen werde, konnten sie in jenem Augenblick unmöglich auch nur ahnen. Sollte V. 8 also in diesem Sinne gedeutet werden müssen, so könnten wir darin nur einen auf Rechnung des Evangelisten kommenden Anachronismus sehen, der nimmermehr dazu gemissbraucht werden darf, um eine von Jesu offenbar in exclusivem Sinne gebrauchte Selbstbezeichnung ihres Gehaltes zu berauben. Mag es

sich mit der in V. 8 ausgesprochenen Vorstellung der Capernaiten von dem Sohne des Menschen verhalten wie es will, für die Wertung, welche Jesus selbst diesem Begriffe zumisst, ist sie ohne alle und jede Bedeutung.

Eine zweite Stelle, an der man den Terminus *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* einfach gleich *ἄνθρωπος* hat deuten wollen, ist Matth. 12, 8; Marc. 2, 28; Luc. 6, 5. Jesus bemüht sich, seine wegen des Ährenraufens des Sabbatbruches beschuldigten Jünger von diesem Vorwurf zu befreien. Er hat den Pharisäern gegenüber zum Schutz jener einen analogen Fall aus dem Leben Davids, wo eine Notlage zur Übertretung einer gesetzlichen Verordnung führte, zur Geltung gebracht (Matth. 12, 3 f. und Parall.). Hierauf lässt der zweite Evangelist Jesum Worte sagen, die ausser einer erkennbaren logischen Verknüpfung mit dem vorher Ausgeführten stehen (*καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* Marc. 2, 27 f.). Diese unvermittelt angefügte Aussage enthält die Reflexion, dass nicht der Mensch um des Sabbats, sondern umgekehrt der Sabbat um des Menschen willen zustande gekommen sei. Hieraus wird weiter die Consequenz gezogen, dass Herr sei der Sohn des Menschen auch über den Sabbat. Da wir nun auch anderswo Jesum in seinem Bemühen, das Gesetz nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen (Matth. 5, 17), zurückgehen sehen auf die ursprüngliche Ausprägung einer göttlichen Gesetzesbestimmung im Unterschiede von dem, was aus gewissen Zweckmässigkeitsrücksichten der menschliche Gesetzgeber hinzugefügt habe (Matth. 19, 8), so haben wir auch hier keinen Grund zu bezweifeln, dass derselbe mit Rückbeziehung auf Deut. 5, 14 auf das massgebende Motiv Gottes zurückgegangen ist, aus welchem das Sabbatgebot entsprungen sei. Hiernach sieht Jesus in demselben ursprünglich nicht ein Zwangsinstitut, welches den ihm Unterstellten eine Last auferlegt, sondern eine Ordnung, in welcher das Erbarmen Gottes dem Bedürfnis des Menschen nach geistlicher und leiblicher Ruhe hilfreich entgegenkommt. Ist dem aber so, so würde die Marc. 2, 28 mit

ὥστε gezogene Folgerung, dass jeder beliebige Mensch dem Sabbat in souveräner Willkür so gegenüberstehe, dass er denselben halten oder nicht halten könne, sicher nicht im Sinne Jesu sein. Vielmehr liegt hier offen zu Tage, dass Jesus nur in der Eigenschaft des Messias, zu dessen Befugnissen es gehört, dem Gesetze eine es von Missdeutungen und Verunstaltungen befreiende *πλήρωσις* zu geben, auch in unserm speciellen Falle sich die Berechtigung vindicirt, über die Befolgung des Sabbats so zu verfügen, dass den Seinen dabei drückende Fesseln nicht auferlegt, sondern abgenommen werden. — Aber auch an der Parallelstelle Matth. 12, 8 (die wir unsererseits vor der Stelle bei Marc. entschieden bevorzugen zu müssen glauben), wo dieser Ausspruch, durch *γὰρ* eingeleitet, einen Grund dafür angeben soll, weshalb die des Sabbatbruches beschuldigten Jünger unschuldig von den Pharisäern verurteilt sind, ist dieser Grund nur dann einleuchtend, wenn der Sohn des Menschen im emphatischen Sinne gleich Messias als Herr über den Sabbat angesehen wird, da er als solcher in der Ausübung des Programms *ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν* (Hos. 6, 6) seine Jünger von den Sabbatgeboten in analoger Weise dispensiren kann, wie die im Heiligtum am Sabbat functionirenden Priester von dem Sabbatgesetz Immunität besitzen. —¹⁾

In Beziehung auf eine von ihm vollzogene Dämonen-austreibung und die Beurteilung derselben seitens der Pharisäer als einer durch den Obersten der Dämonen vollbrachten Handlung betont Jesus Matth. 12, 31; Marc. 3, 28 die Vergebbarkeit aller Sünden, nach allen drei Evangelisten nur die Lästerung des heiligen Geistes von derselben ausnehmend (Matth. 12, 31 f.; Marc. 3, 29; Luc. 12, 10). Zu diesem Ausspruch tritt Matth. 12, 32; Luc. 12, 10 eine Erweiterung hinzu, in welcher eine widersachliche Rede gegen den Sohn des Menschen ausdrücklich unter die vergebbaren Sünden subsummirt wird. Dass, wenn dieser Zusatz ein

¹⁾ Vgl. dazu meine Abhandlung in dieser Zeitschrift XXVIII, 2 S. 129 ff.

historisches Dictum Jesu enthält, der Terminus „der Sohn des Menschen“ nur in dem Sinne gebraucht sein kann, in welchem der Träger dieses Titels eine Ausnahmestellung vor den übrigen Menschen einnimmt, bedarf keines weiteren Nachweises. Fraglich kann nur sein, was mehr geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat, die Unterdrückung der in Rede stehenden Aussage, wenn sie wirklich gethan war und in einer alten Quelle Aufnahme gefunden hatte, oder die Formulirung derselben nach subjectivem Ermessen der sich zu derselben berechtigt glaubenden Referenten. Erwägt man, dass in einem späteren Stadium der apostolischen Zeit Jesus als der mit dem Geiste Gottes ohne Mass Gesalbte (vgl. 2. Cor. 3, 17) allgemein der Gegenstand des frommen Bewusstseins der Gläubigen war und von dem Bekenntnis zu ihm das Heil unbedingt abhängig gemacht wurde, so wird begreiflich, dass man inmitten einer eng an Jesum als den Christ angeschlossenen Gemeinde sehr wohl Bedenken tragen konnte, einen Ausspruch Jesu zu reproduciren, in welchem eine Lästerung des Herrn der Kirche als möglicher Vergebung theilhaftig erschien. Auf der andern Seite macht es keine Schwierigkeit, sich den fraglichen Ausspruch als einen von Jesu wirklich gethanen verständlich zu machen. Dass man an seinen Worten und Thaten vielfach Anstoss nahm, ja dieselben missdeutete und verdächtigte, hatte Jesus von dem Beginn seiner Thätigkeit an reichlich zu erfahren Gelegenheit und steht er nicht an, derartige karrikirende Zeichnungen seiner und seines Verhaltens in einer Weise zu besprechen, die sie wohl als Äusserungen einer kindischen, wetterwendischen Laune eines verblendeten Geschlechts (Matth. 11, 16 ff.; Luc. 7, 31 ff.), nicht aber als Sünden kennzeichnet, bei denen für diesen und jenen Aon eine Verzeihung schlechtweg ausgeschlossen sei. Die Widerrede gegen das Organ des Geistes κατ' ἔξοχόν, welches Jesus als der Sohn des Menschen allerdings zu sein sich bewusst war, welches aber als solches auf seiten seiner Volks-

genossen nur sehr allmählich im Kampf mit anerzogenen Vorurteilen und widerstrebenden Neigungen zur Anerkennung gelangen konnte, und die gegen den heiligen Geist Gottes selbst konnten sehr wohl von Jesu unterschieden werden und zwar so, dass für das erstere Vergehen als ein aus menschlicher Schwäche und zeitlich bedingtem Irrtum hervorgegangenes von seiten dessen, der sich selbst als sanftmütig und von Herzen demütig erklärt (Matth. 11, 29), eine mildere Beurteilung statuirt wurde als für ein Thun, zu dem man nur auf dem Wege äusserster Verstockung gegen die Evidenz einer zur offenkundigen Wirkung gelangten Gottesgeisteskraft kommen konnte. —

Matth. 11, 9 ff. Luc. 7, 26 ff. gedenkt Jesus zunächst in ehrenden Worten Johannes des Täuflers als des Heroldes Gottes in der nunmehr beginnenden messianischen Zeit, der als solcher die früheren Propheten überragt, trotzdem freilich dem Kleineren im Himmelreich an Würde nachsteht. Im Anschluss daran spricht er sich über die Aufnahme aus, welche zunächst jenem bei seinem Auftreten, dann ihm selbst von seinem mit übellaunigen Kindern verglichenen Geschlecht zu teil geworden sei. Wenn er sich hierbei dem Johannes unter der Bezeichnung „der Sohn des Menschen“ gegenüberstellt, so kann unter demselben als demjenigen, dem der Täufer den Dienst des Elias leistet (Matth. 11, 14) und der, wenn man auf seine wunderbaren Kraftthaten und seine Frohbotschaft vom Gottesreich (Matth. 11, 5; Luc. 7, 22), wodurch er sich selbst als *ὁ ἐρχόμενος* kennzeichnet, Rücksicht nimmt, hoch über jenem stehend gedacht werden muss, niemand anders verstanden werden als der Messias selbst, zu dessen Lebenshaltung es gehört, im Unterschiede von der nasiräischen, mit dem nahen göttlichen Zorngericht in Einklang stehenden Lebensweise des Johannes durch sein den natürlichen Gottesgaben ihr Recht lassendes, weltoffenes Auftreten die hochzeitliche Freude der messianischen Zeit im voraus zur Darstellung zu bringen (Matth. 9, 15; Marc. 2, 19; Luc.

5, 34; Matth. 22, 1 ff.; Luc. 14, 15 ff.; Matth. 26, 29; Marc. 14, 25; Luc. 22, 18). Nur wenn man unter diesem Gesichtspunkt den Titel *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* auffasst, ergibt sich ein scharfer Contrast demgegenüber, dass die Zeitgenossen Jesu, denen das Verständnis seiner Mission wie seiner äusseren Erscheinungsweise verschlossen ist, ihn nicht höher zu werten vermögen als einen *ἄνθρωπος* vulgären Schlages, der sich in seinen sinnlichen Neigungen und in dem Umgang mit anrühigen Elementen der Gesellschaft keine Schranke aufzuerlegen versteht. —

Den Schriftgelehrten und Pharisäern, welche von ihm als Legitimation seiner messianischen Würde ein Zeichen vom Himmel zu sehen wünschten (Matth. 12, 38), verweigert Jesus die Erfüllung dieses ihres Verlangens, indem er das Zeichen des Propheten Jonas als für sie vollkommen ausreichend erklärt (Matth. 12, 39 ff.; Luc. 11, 29 ff.). Was unter diesem *σημεῖον Ἰωνᾶ* zu verstehen ist, ergibt sich (da wir die von Matth. 40 gegebene typologische Deutung nur für ein Missverständnis halten können, gegen welches die V. V. 41. 42 Selbstzeugnis ablegen) mit völliger Sicherheit aus Luc. 30—32; Matth. 41. 42. Wie nämlich den Niniviten von Gott Jonas und seine Predigt als Zeichen zur Umkehr gegeben wurde, und wie der Ruf von Salomos Weisheit die Königin des Südens aus weiter Ferne herbeilockte, so soll dem gegenwärtigen Geschlecht das einzige Zeichen zur Busse der Sohn des Menschen und seine Predigt sein. Leisten die Zeitgenossen diesem Zeichen nicht Folge, so werden die Niniviten und die Königin des Südens am Gerichtstage als Belastungszeugen gegen sie auftreten. Denn jene zur sittlichen Umwandlung zu bewegen hat die Predigt eines Jonas resp. die Weisheitsrede eines Salomo genügt. Dies Geschlecht aber wird dann dastehen als ein solches, das nicht Busse gethan hat, obgleich unter ihm einer aufgetreten ist, der mehr ist als Jonas und mehr als Salomo. Aus diesem Gedankengang geht klar hervor, dass, wenn Jesus sich dem Propheten Jonas und dem König

Salomo als der Sohn des Menschen gegenüberstellt, er sich damit eine jene beiden grossen Gottesmänner des alten Bundes weit überragende Stellung vindicirt. Der Gegensatz kommt nur dann zur vollen Wirkung, wenn der Sohn des Menschen, der über Jonas und Salomo steht und dessen Verwerfung die Verdammung am künftigen Gerichtstag zur Folge hat, der Messias ist, ein solcher freilich, der nicht in sinnenfälligen, atmosphärischen Mirakeln, sondern in Erweisung des Geistes und der Kraft seine Würde darthut und sie daran auch erkannt wissen will. —

Zu den Stellen, in denen der Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ausser jeder Beziehung zu eschatologischen Prädicaten steht, gehört ferner Matth. 8, 20; Luc. 9, 58. Die bez. Worte Jesu lassen darauf schliessen, dass wir uns bereits in der Zeit seiner Wirksamkeit befinden, in welcher die Feindseligkeit seiner Gegner durch stärkeres aggressives Vorgehen zum Ausdruck kam. Jesus spricht in der Absicht, jemand, der sich ihm zu seiner Nachfolge anbietet, zu reiflicher Erwägung seines Vorhabens zu veranlassen, die Worte: „Die Füchse haben Gruben, und die Vögel unter dem Himmel haben Nester; aber des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege.“ Versteht man hier unter dem Sohn des Menschen nur den Menschen als solchen, so braucht nicht erst gezeigt zu werden, dass, natürlich geordnete, normale Verhältnisse vorausgesetzt, der Mensch vor den Tieren doch meistens ein besseres Obdach, durch welches er vor Unbilden und Gefährdungen geschützt ist, voraus hat. Wenn dies letztere bei Jesu nicht der Fall ist und er sich im Vergleich mit der Tierwelt in dem betr. Punkte ungünstiger gestellt empfindet, so entspringt diese bedürftige Lage also selbstverständlich nicht daraus, dass er Mensch ist, sondern die Ausführung seines Programms, welches in dem von ihm angenommenen Titel „der Sohn des Menschen“ zum Ausdruck kommt, hat es mit sich gebracht, dass Obdach- und Schutzlosigkeit sein Los geworden sind. Der zum König des Gottesreiches Bestimmte zu einem

heimat- und ruhelosen, von steten Gefahren bedrohten Wanderleben gezwungen — in diesem scharfen Contrast allein kann eine befriedigende Deutung jener Worte gefunden werden.

Offenbar bildet die besprochene Stelle bereits den Übergang zu den Aussprüchen Jesu, in denen er deutlicher von den ihm bevorstehenden Leiden redet. Hierbei muss allerdings sogleich bemerkt werden, dass die leidensvollen Zustände, die sich von nun an für das Bewusstsein Jesu als die künftigen unzertrennlichen Begleiter seiner messianischen Amtsthätigkeit darstellen, eine Auffassung des Messiasstums bei ihm voraussetzen lassen, die weder aus dem Menschensohn des Daniel noch aus dem gesalbten Könige der Endzeit bei den älteren Propheten allein für sich hergeleitet werden kann, sondern auf eine andere Ideenreihe der Schrift als massgebende Quelle hinweist.

Wenn nämlich Jesus seit dem Vorgange bei Cäsarea Philippi, bei welchem Petrus eine den Herrn befriedigende Deutung der bisher von diesem gebrauchten Selbstbezeichnung gegeben hatte, von dem Sohne des Menschen sagt, dass derselbe dem göttlichen Ratschluss oder den Voraussagungen der Schrift entsprechend (Matth. 17, 12; Marc. 9, 12; Luc. 18, 31) von den Menschen vieles werde zu leiden haben, den Volksobersten und den Heiden zur Misshandlung und Tötung werde überliefert werden (Matth. 17, 12; Marc. 9, 12; Matth. 20, 18 f.; Marc. 10, 32 ff.; Luc. 18, 31 ff.), so wird er diese Weissagungen von dem ihm nahe bevorstehenden Geschick vorzugsweise auf die berühmte Stelle gegründet haben, in welcher Deutero-Jesaia das Schicksal des ebed Jahve schildert (Jes. 52, 13—53, 12). Dies wird um so mehr einleuchten, wenn wir Matth. 20, 28; Marc. 10, 45 von Jesu die Aussage gethan finden, der Sohn des Menschen sei nicht gekommen, um sich Dienste erweisen zu lassen, sondern um Dienste zu leisten, zuhächst denjenigen, sein Leben als Lösegeld an Stelle vieler zu geben. Dem Sohne des Menschen ist also eine Function

zugeschrieben, durch welche er für solche, die sich im Gefängnis oder in der Schuldhaft der Sünde befinden, repräsentativ ein solches leistet, dass ihnen eine Vergebung ihrer Sünden, eine Entlassung aus der Gefangenschaft zu teil werden kann (Matth. 18, 23 ff.; 6, 12; Luc. 11, 4; 4, 19; Matth. 26, 28; Marc. 14, 24; Luc. 22, 20). Diese Gedankenreihe versetzt uns lebendig in die im 53. Capitel des Buches Jesaia eröffnete. Hier repräsentirt der Knecht Gottes, von welchem ein unverschuldetes, in demütiger Selbstdahingabe für andere erduldetes Leiden geschildert wird, ähnlich wie der Menschensohn bei Daniel ursprünglich ein Collectivum, das Volk Israel, aber doch eine solche Auslese aus ihm, welche der grossen, auf falsche Wege geratenen Masse desselben das künftige Heil zu vermitteln im stande ist. Wenn sich nun Jesus in diesem gerechten Knechte Gottes, der das schmerzliche Geschick, welchem er anheimgegeben wird, nicht als Strafe eigener Verschuldung, sondern als Schuldopfer für diejenigen wertet, welche aus dem Tode des Exils wieder zu neuem Leben erstehen sollen, selbst abgebildet findet, so konnte er immerhin als das Subject, von dem er derartige Leidenszustände aussagt, den Sohn des Menschen beibehalten. Denn herrschen und dienen schliessen sich in derselben Person in dem Falle ja keineswegs aus, wenn für den die Herrschaft ändern zu vermitteln Bestimmten die Übernahme einer dienenden Rolle das unumgängliche Mittel ist, um jenen Zweck zu erreichen.

So tritt in das Wirken des Sohnes des Menschen auf Erden das Leiden desselben nach Art des jesaianischen Gottesknechtes als Schlussepisode hinzu, und zwar können Prädicate, die auf den ersten Blick nur für den letzteren passend erscheinen, um so eher auch auf den ersteren angewendet werden, als ja, ähnlich wie bei Jesaia (52, 13. 15; 53, 12) der Gottesknecht durch Leiden zu Ruhm und Ehre erhöht wird, auch für den Sohn des Menschen der Tod nur der Durchgang zu seiner überirdischen Existenz als Thron-

assistent Gottes ist (Matth. 19, 28; 26, 64; Marc. 14, 62; Luc. 22, 69). Man begreift, dass, wenn der als der Sohn des Menschen in sein messianisches Amt von Gott Eingesetzte (Matth. 11, 27; Luc. 9, 22) am Schluss seiner Wirksamkeit, die bei allem Widerstreit mit feindseligen Elementen doch immerhin zu lebhaftem Dank Anlass gebende Erfolge in den engeren Kreisen der sich ihm Anschliessenden aufzuweisen hatte, in die Zustände äusserster Erniedrigung und Schmach geriet, dieser schneidende Contrast von seinen Anhängern auf's tiefste empfunden werden musste. Um so notwendiger war es, wenn der Träger jenes Messiasitels mit der Ankündigung jener letzteren sofort Aussagen des Inhalts verknüpfte, dass der Sohn des Menschen zugleich auch über den Tod triumphiren, in der nächsten Nähe bei Gott im Himmel weilen und, wenn die Zeit der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* herbeigekommen sei, das als Herrscher zur Vollendung bringen werde, bei dessen geistiger Vorbereitung ihm der Leidenskelch gereicht wurde (Matth. 16, 27 f.; Marc. 8, 38; Luc. 9, 26; Matth. 24, 30; Marc. 13, 26; Luc. 21, 27). Derartige Aussagen über den sieghaften Ausgang des ihm als dem Sohne des Menschen von Gott befohlenen Werkes konnte er mit um so festerer Gewissheit thun, als das, was nach seiner unerschütterlichen Überzeugung im göttlichen Rat-schluss ein für allemal festgesetzt war (Dan. 7, 13 f.), durch menschliches, widerstrebendes Eingreifen wohl verzögert, aber nicht überhaupt unwirksam gemacht werden konnte. Durfte er ferner in dem reich bestellten Ackerfeld, welches er zurückliess, mit Recht den gottgesegneten Anfang der Verwirklichung der ihm übertragenen Mission erblicken, so konnte ihm nicht zweifelhaft sein, dass ihm, der die gute Saat ausgestreut hatte, auch deren Bergung unter Ausscheidung des Unkrautes (durch das Gericht, Matth. 24, 31; Marc. 13, 27; Luc. 12, 8; Matth. 16, 27; 25, 31) zu der durch Gottes Weisheit dafür bestimmten Zeit sicher vorbehalten war, dass er also, vom Himmel zn

den von ihm verlassenen Seinen zurückkehrend, das Gottesreich vollenden und ihnen die Herrschaft und Herrlichkeit endgiltig vermitteln werde, deren er für seine Person in kürzester Frist teilhaftig werden sollte.

Blicken wir auf unsere vorstehenden Erörterungen zurück, so lässt sich das Ergebnis derselben kurz folgendermassen zusammenfassen. Jesus entlehnt für sich aus Dan. 7, 13 den Titel „der Sohn des Menschen“ und setzt von dem Augenblick an, wo er diese Selbstbezeichnung gebraucht, voraus, dass dasjenige, was in der Vision des Apokalyptikers von der Erhebung des wie eines Menschen Sohn Benannten zu Gott und von seiner Installation in das Herrscheramt geweissagt ist, in geistigem, idealem Sinne nunmehr in seiner Person erfüllt und verwirklicht ist. Demnach beginnt Jesus seine Berufsthätigkeit nicht etwa von vornherein in dem Bewusstsein, dass ihm erst nach seinem Tode und seiner Auferstehung die Stellung des Messias werde überwiesen werden, sondern in der festen Überzeugung, durch heilwirkende Thaten und Worte sich als den bereits gekommenen Messias legitimiren zu können. Der Titel „der Sohn des Menschen“ ist also in dem Munde Jesu schon vor dem Ereignis in Cäsarea Philippi gleich Messias. Hatte ferner jene Selbstbezeichnung während der längeren galiläischen Periode der Amtsthätigkeit Jesu eine retrospective Bedeutung, so gewinnt sie in den letzten Wochen seiner Wirksamkeit von dem Moment an, wo sein Leiden als ein unabänderliches in seinen Gesichtskreis tritt, insofern eine prospective Färbung, als das, was früher mit dem Terminus als geistige Erwählung von Gott und Ausrüstung zum messianischen Amt verknüpft erschien, nunmehr einen transcendenten, real-eschatologischen Charakter erhält und damit das danielische Visionsbild zu der Höhe endgeschichtlicher Vollendung erhoben wird.

Es sei uns zum Schlusse gestattet, noch kurz darauf hinzuweisen, dass die besprochene Selbstbezeichnung Jesu

mit der von ihm verkündigten βασιλεία τῶν οὐρανῶν in genauer Correlation steht. Auch der letztere Terminus ist nicht in rein eschatologischem Sinne zu verstehen. Vielmehr wird Jesus den Gegenstand seines Evangeliums mit Vorliebe um deswillen „Himmelreich“ genannt haben, weil es von dem Gott des Himmels in der von ihm im Himmel abgehaltenen Gerichtsverhandlung dem in den Himmel erhobenen wie eines Menschen Sohn Gestalteten zu dem Zweck übergeben worden ist, es dem Volke der Heiligen des Höchsten zu vermitteln und die von ihm im Himmel empfangene Herrschaft auf das die ganze Erde füllende Volk zu übertragen (Dan. 2 18 f. 37. 44; 5, 23; 7, 9. 13. 14). Das Kommen des Himmelreiches vollzieht sich, entsprechend der gründenden und vollendenden Thätigkeit des Sohnes des Menschen, in zwei unterschiedlichen Phasen. In der ersteren handelt es sich darum, dass dem Himmelreich durch Jesu prophetisch-messianisches Lehren und Wirken eine innere Stätte in dem Bewusstsein derer, welche die Frohbotschaft annehmen, bereitet werde; in der zweiten darum, dass die Ehre und Herrlichkeit, in welche der Sohn des Menschen durch das Sitzen zur Rechten Gottes eingetreten ist, auch auf diejenigen übergeht, welche sich am grossen Gerichtstage als seine wahren Bekenner ausweisen werden.

X.

Das Verhältniß des Galaterbriefs zum zweiten Korintherbrief.

Von

Dr. P. Hartmann,
Oberlehrer in Gross-Lichterfelde.

Wohl keine von den Fragen, welche das Neue Testament betreffen, ist so viel umstritten als die nach dem Verhältniß des Apostels Paulus zur Gemeinde in Korinth. Ob die beiden Korintherbriefe in der Gestalt, in der sie uns vorliegen, von Paulus geschrieben sind, ob sie die beiden einzigen von dem Apostel an die Korinther gerichteten Schreiben sind, ob einer oder mehrere Briefe des Paulus verloren gegangen sind, ob endlich in einzelnen Teilen der kanonischen Briefe selbständige Schreiben des Apostels zu erkennen sind, darüber wogt der Streit hin und her. Während ein Teil der Forscher sich mit der überlieferten Zweizahl der Korintherbriefe begnügt, glauben andere bis zu fünf Schreiben des Paulus an die Korinther annehmen zu sollen.

Bis vor kurzem hat man die Entscheidungsgründe für diese Fragen lediglich in den beiden kanonischen Briefen selbst gesucht. Clemen hat jedoch in seiner Chronologie der Paulinischen Briefe und dann später in den Stud. und Krit. (1897) diese Untersuchungen auf eine breitere Basis gestellt. Er hat sich nicht damit begnügt, die beiden Korintherbriefe von neuem durchzuprüfen, sondern hat auch die andern paulinischen Briefe herangezogen. Dadurch ist es ihm gelungen, eine allmähliche Entwicklung sowohl der Lehre des Paulus als auch der Anfeindungen seiner Gegner zu erkennen. Er ist zu dem Resultat gelangt, dass man die jetzt allgemein angenommene Reihenfolge der paulinischen Briefe: Thess., Galater, I. Kor., II. Kor., Röm.

aufgeben müsse, und schlägt vor: *Thess., I. Kor., II. Kor., Röm., Gal.* Er rückt also den Galaterbrief, der nach der allgemeinen Meinung an den Anfang der schriftstellerischen Thätigkeit des Apostels gesetzt wird, mehr an das Ende. Die Gründe, die ihn zu dieser Umstellung bewogen haben, liegen, wie schon oben gesagt, in der Entwicklung der Lehrthätigkeit des Apostels und in der Steigerung der Angriffe seiner Gegner. Dass der Galaterbrief später als die Korintherbriefe geschrieben ist, lässt sich aber auch aus einem äusserlichen Grunde zeigen.

An zwei Stellen erwähnt Paulus einen Zeitraum von 14 Jahren und zwar *II. Kor. 12, 2* und *Gal. 2, 1*. — Im Korintherbrief befindet sich der Apostel in der heftigsten Auseinandersetzung mit seinen Gegnern. Sie haben ihm vorgeworfen, er sei gar kein Apostel, sein Apostolat sei wertlos im Vergleich mit der Berufung der Urapostel in Jerusalem. Diesen Einwürfen seiner Gegner gegenüber weist er zunächst auf seine Thätigkeit und seine Leiden im Dienste Jesu Christi hin (*11, 22—33*). Aber nicht nur seine Erlebnisse beweisen, dass er wirklich von Christus berufen ist, sondern er kann sich auch auf Gesichte und Offenbarungen berufen, die ihm zu Teil geworden sind. — *XII, 1* *ἐλεύσομαι δὲ εἰς ὄπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου, οἷδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἑτῶν δεκατεσσάρων, ἢτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, ἢτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὃ θεὸς οἶδεν, ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ, καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, ὅτι ἠρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄροητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.*¹⁾ Er ist zu dem Berichte über seine Berufung gezwungen durch die Angriffe seiner Gegner, der Judaisten. Diese Worte beziehen Stölting²⁾ und Keil³⁾ auf die Berufung des Apostels auf dem Wege nach Damascus,

¹⁾ Ob *Cap. 10—12* zu *1—9* hinzugehören oder von ihnen loszulösen sind, hat für die vorliegende Untersuchung keine Bedeutung.

²⁾ Beiträge zu Kritik d. paulinischen Briefe. 1869, S. 173.

³⁾ *Opuscula.* S. 318.

während andere Gelehrte, z. B. Henrici¹⁾ diese Deutung ablehnen. Henrici führt folgende Gründe für seine Ablehnung ins Feld: „Wenn Paulus an dieser Stelle auf seine Berufung hinweist, dann muss der zweite Korintherbrief vor dem Jahre 50 geschrieben sein; dies ist aber aus chronologischen Gründen nicht möglich, denn der Brief gehört in das Jahr 58. Die Begebenheit, die der Apostel hier erwähnt, ist uns anderweitig ganz unbekannt“. Demgegenüber ist zunächst darauf hinzuweisen, dass der Apostel Gal. 1, 12 f., wo er sich in einer durchaus gleichen Situation befindet wie in der Korintherstelle, ebenfalls sein Amt als Apostel auf eine ἀποκάλυψις zurückführt. Dass an dieser Stelle die Berufung auf dem Wege nach Damascus gemeint ist, bestreitet niemand. Es liegt doch sehr nahe, auch II. Kor. 12, 2 ff. auf dasselbe Ereignis zu beziehen. Ferner: der Apostel kämpft um seine Anerkennung unter den Korinthern. Er will beweisen, dass er ebensoviel wert ist als die übrigen Apostel. XI, 22: Ἑβραῖοί εἰσιν; κἀγώ. Ἰσραηλεῖται εἰσιν; κἀγώ. σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν; κἀγώ. διάκονοι Χριστοῦ εἰσιν; παραφρονῶν λαλῶ, ὑπὲρ ἐγώ. Und nun zählt er seine Mühen und Leiden im Dienste Christi auf. Wenn er jetzt darauf XII, 1 fortfährt: „Ich muss mich rühmen, obwohl es nicht zuträglich ist, und deshalb gehe ich zu den ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις κυρίου über“, so muss er an erster Stelle ein Ereignis erwähnen, welches in den Augen der Gemeinde wirklich Beweiskraft besitzt. Ebenso wie er XI, 24 f. nur die hauptsächlichsten Ereignisse, die ihm im Dienste Christi widerfahren sind, berührt, so kann er XI, 1 2 f. nur die hauptsächlichste ἀποκάλυψις erwähnen. Aus der ganzen Art der Erwähnung geht hervor, dass dies Ereignis allen Lesern bekannt ist, dass er es wagen kann, sich deswegen zu rühmen. Ich wiederhole es noch einmal: An dieser Stelle kann nur eine ἀποκάλυψις erwähnt werden, die eine entscheidende und

¹⁾ Commentar zum zweiten Brief Pauli an die Korinther.

allgemein anerkannte Bedeutung besitzt. Nun ist dem Apostel eine solche ἀποκάλυψις zu Teil geworden, durch die er zu seinem Amt berufen ist, diese ἀποκάλυψις wird auch an der durchaus ähnlichen Stelle Gal. 1, 12 f. erwähnt. Es liegt auf der Hand, dass der Apostel sich II. Kor. 12, 2 f. auf seine Berufung bezieht.

Sämtliche Hypothesen, die an dieser Stelle aufgestellt sind, beruhen auf chronologischen Voraussetzungen. Ich bin mit Stölting der Ansicht, dass man doch zuerst sehen muss, was die Briefe selbst für die chronologische Festlegung bieten, und dass man erst dann zusehen darf, wie sich die gewonnenen Resultate in das chronologische System einordnen. Wenn nun, wie es an dieser Stelle geschieht, ein Widerspruch entsteht zwischen den Angaben der Apostelgeschichte und den Angaben der Briefe, dann muss man sich doch vergegenwärtigen, dass die Briefe unter allen Umständen die primäre Quelle bilden und dass die Apostelgeschichte erst an zweiter Stelle stehen darf. In der Befolgung dieses allein richtigen Principis hat Clemen, wie schon oben S. 187 f. erwähnt, eine andere als die herkömmliche Reihenfolge der Paulusbriefe gefunden. Ich hoffe, späterhin in einem grösseren Rahmen diese Untersuchungen noch weiter führen zu können.

Also: Paulus deutet II. Kor. 12, 2 f. auf seine Berufung auf dem Wege nach Damascus hin; er schreibt diesen Brief 14 Jahre nach seiner Bekehrung.

Den Galatern gegenüber befindet sich der Apostel in einer ähnlichen Lage. Auch in diese Gemeinde sind falsche Apostel eingedrungen, die sein Ansehen herabzusetzen suchen. Sie haben behauptet, Paulus sei nicht ein Apostel ersten, sondern nur zweiten Ranges, er habe sein Wissen erst von den Uraposteln empfangen. Diesen Vorwürfen gegenüber setzt der Apostel seiner Gemeinde auseinander, dass er sein Evangelium nicht von Menschen, sondern von Christo selbst

habe. 1, 12: *οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ (τὸ εὐαγγελισθῆν ὑπ' ἐμοῦ) οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

Um den Lesern seine Unabhängigkeit von den Ur-aposteln recht deutlich zu machen, giebt er v. 13—24 eine kurze Übersicht über sein Leben. 15: *ὅτε δὲ εὐδόκησεν . (ὁ θεός) . ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους, ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν*, 18 *ἔπειτα μετὰ τρία ἔτη ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα* 21, *ἔπειτα ἦλθον εἰς τὰ κλίματα τῆς Συρίας* 2, 1 *ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα . . . 2, ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν.*

Hier finden wir also wieder die Angabe eines Zeitraumes von 14 Jahren. Aber von welchem Zeitpunkte an sind die 14 Jahre zu rechnen? 1, 15 deutet offenbar auf die Berufung des Apostels auf dem Wege nach Damaskus hin. 3 Jahre nach der Berufung ging er nach Jerusalem (V. 18). 14 Jahre darauf ging er abermals nach Jerusalem: Es scheint also, als wenn von dem Zeitpunkt seiner Bekehrung bis zu der zweiten Reise 17 Jahre verflossen sind, und dies wird auch wirklich z. B. von Clemen (Stud. u. Krit. 1897 pg. 255) angenommen. Eine genaue Betrachtung des griechischen Textes ergiebt jedoch ein anderes Resultat.¹⁾ Der Apostel schreibt v. 18, *ἔπειτα μετὰ τρία ἔτη . . . 21, ἔπειτα ἦλθον . . . 2, 1* aber schreibt er *ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν . . .* *Διὰ* c. Gen. bedeutet „durch“, es bezeichnet die Dauer einer Zeit, während *μετὰ* nur das Vergangensein ausdrückt. Mit dem *διὰ* will der Schriftsteller auf den Inhalt des verflossenen Zeitraumes hinweisen. Der Apostel hat mehrere Ereignisse erwähnt, die seit seiner Bekehrung verflossen sind. Jetzt greift er mit dem *διὰ* auf den Ausgangspunkt, nämlich auf seine Bekehrung zurück, „nach dem Zeitraum von 14 Jahren (in denen sich

¹⁾ Vgl. zu dieser Frage Stölting, Beiträge zur Exegese d. paul. Briefe und Seiffert, Kommentar zum Galaterbrief.

alle die Cap. 1, 15—21 aufgezählten Ereignisse zutragen) ging ich wieder hinauf nach Jerusalem“.) Ein Zeitraum von 14 Jahren ist ferner weder eine gewöhnliche Zeitanzeige, wie etwa 14 Tage, noch eine Angabe in einer „runden Zahl“, wie es etwa 10 Jahre sein würden. Man hat also, wenn nicht zwingende Gründe dagegen sprechen, daran festzuhalten, dass sowohl II. Kor. 12, als auch Gal. 2 derselbe Zeitraum gemeint ist. Nun befindet sich der Apostel im Korintherbrief am Ende des soeben abgelaufenen Zeitraumes, im Galaterbrief blickt er auf diesen Zeitraum als auf etwas schon längere Zeit Vergangenes zurück, er erwähnt Ereignisse, die nach diesem Zeitraum liegen. Mithin ist der Galaterbrief später geschrieben als der Korintherbrief.

Bei dieser Annahme fällt zugleich ein helles Licht auf Gal. 2, 2: ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσι, μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον. Mit diesem Vers haben die Ausleger nicht viel anzufangen gewusst. Seiffert ist der einzige, der die beiden Worte κατὰ ἀποκάλυψιν genauer beachtet. Er sagt: „die Angabe hat nur den Zweck, die etwaige Auffassung seiner Reise nach Jerusalem auszuschliessen, als sei sie auf Grund einer von dort ausgegangenen Anforderung zur Rechtfertigung seines Wirkens erfolgt“. — Eine ἀποκάλυψις, eine Offenbarung, ist ein innerer Vorgang, der plötzlich und unvorbereitet eintritt und unter Umständen geeignet ist, dem ganzen Leben des von ihr Betroffenen eine andere Richtung zu geben (man denke an die Bekehrung Pauli). Wenn der Apostel daher in dem Jahre, in dem er II. Kor. 12 schrieb, auf eine Offenbarung hin nach Jerusalem gegangen ist, so hat diese Reise ursprünglich nicht in seiner Absicht gelegen, sondern er hat diesen Entschluss plötzlich gefasst. Sehen wir uns darauf hin die

1) Auch Stölting rechnet die 14 Jahre von der Bekehrung des Apostels an. [Ebenso seit 1852 der Herausgeber. A. d. H.]

Verhältnisse, welche den Capiteln 10—14 des zweiten Korintherbriefes zu Grunde liegen, genau an.¹⁾ Paulus befindet sich bei der Abfassung dieser Capitel in einer gewaltigen Erregung. Seine Gegner haben die schwersten Anschuldigungen gegen ihn erhoben, sie haben gesagt, er sei unvernünftig (*ἄφρων*), er blähe sich auf, er sei unredlich; ja sie haben sogar den Titus, seinen Abgesandten, beschimpft. Es scheint XI, 4 so, als wenn ein Abgesandter (*ὁ ἐρχόμενος*) von Jerusalem nach Korinth gekommen ist und das Ansehen des Paulus untergraben hat. Der Apostel tritt seinen Widersachern mit der grössten Schärfe entgegen; er schreibt (Cap. 12, 14 und 13, 1), er werde jetzt zum dritten Male nach Korinth kommen und ein grosses Strafgericht abhalten; dann werde es sich ja zeigen, ob er von Christus berufen sei oder nicht. Während Paulus also den Brief schreibt, hat er die Absicht, nach Korinth zu reisen und dort persönlich einzugreifen. Nachdem jedoch sein Zorn verraucht ist und er zu ruhigerer Überlegung gelangt ist, sagt er sich, dass er durch sein persönliches Auftreten wahrscheinlich doch nicht viel ausrichten werde. Wir müssen nach 10, 10 *ὅτι αἱ ἐπιστολαὶ μὲν, φησὶν, βαρεῖαι καὶ ἰσχυραί, ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενῆς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος* annehmen, dass seine Persönlichkeit nicht geeignet war, grossen Eindruck zu machen. Er sagt selbst Cap. 2, 1—2, dass er bei einer Anwesenheit in Korinth betrübt worden ist.²⁾ Nachdem er nun also die erste Erregung überwunden hat, kommt er zu der Einsicht, dass es für ihn und seine Sache besser ist, wenn er nicht persönlich nach Korinth geht; er hat ja auch schon häufiger seine vorher gefassten Reisepläne geändert (II. Kor. 1, 15 ff.).

¹⁾ Wie schon oben S. 188 bemerkt, kommt es für diese Frage nicht darauf an, ob Cap. 10—13 von 1—9 loszulösen sind oder nicht.

²⁾ Die Fragen nach der Chronologie der Briefe des Paulus, ebenso die Ausführungen von Drescher in d. Stud. u. Krit. 1897 gedenke ich später ausführlich zu behandeln. Hier würde eine eingehende Auseinandersetzung zu weit führen.

Als er nun in seiner ursprünglichen Absicht wankend geworden ist, da kommt ihm plötzlich die Eingebung, dass es am besten sei, wenn er nach Jerusalem gehe, um sich mit den Uraposteln auseinanderzusetzen. Er will das Übel bei der Wurzel ergreifen, er will sich durch diesen Schritt den Uraposteln und den Gemeinden gegenüber als vollgültigen Apostel erweisen. Dann erst kann er hoffen, dass keine feindseligen Elemente mehr in seine Gemeinden eindringen. Diese Sinnesänderung ist in ihm plötzlich vorgegangen. Der Gedanke an die Reise nach Jerusalem ist in ihm blitzartig aufgetaucht, *κατὰ ἀποκάλυψιν*. Und wir kennen ja auch den Erfolg dieser Reise. Er legt den Häuptern (*τοῖς δοκοῦσι*) sein Evangelium dar. Er zeigt ihnen, dass er nicht vergeblich läuft oder gelaufen ist, d. h., dass er mit seinem Evangelium unter den Heiden grosse Erfolge erreicht hat, dass es also nicht nötig ist, dass die Urapostel noch besondere Gesandte in seine Gemeinden schicken. Es kommt zu einer reinlichen Scheidung. Die Urapostel wollen fortan nur den Juden, Paulus nur den Heiden predigen. Keiner soll mehr das Missionsgebiet des andern verwirren. Paulus hat auf dem sogen. Apostelconvent gezeigt, dass er dem Petrus und Jacobus ebenbürtig ist. Kurze Zeit darauf kann er es sogar wagen, dem Petrus in Antiochia öffentlich eine derbe Zurechtweisung zu erteilen.

Während der Apostel also im Korintherbrief noch so zu sagen um seine Existenzberechtigung als Apostel kämpft, kann er im Galaterbrief schon auf einen Erfolg zurückblicken. Man gewinnt also wenn man den zweiten Korintherbrief vor den Galaterbrief setzt einen neuen Einblick in die Geschichte der ersten christlichen Gemeinden.

XI.

Zur Vorgeschichte des Christenthums. Essener und Orphiker.

Von

E. Zeller.

Noch vor dem Abschluss meines Universitätsstudiums hatte sich mir die Überzeugung aufgedrungen, dass es zum geschichtlichen Verständniss des Christenthums nicht genüge, seinen Hervorgang aus dem Judenthum in's Auge zu fassen; dass vielmehr eine seiner Wurzeln im griechischen Geistesleben und näher in der griechischen Philosophie liege, und dass es nur aus dem Zusammenwirken dieser beiden Elemente, des jüdischen und des griechischen, zu begreifen sei. In dieser Ueberzeugung warf ich mich nach Beendigung meines Quadrienniums sofort, zunächst zu meiner eigenen Belehrung, auf die platonischen und aristotelischen Schriften; und hieran schlossen sich in der Folge die weiteren Studien an, aus denen seit 1844 meine „Philosophie der Griechen“ in wiederholter Neubearbeitung hervorgieng. Es wäre mir eine verlockende Aufgabe gewesen, auf dieser Grundlage weiter zu bauen, indem ich die Frage eingehend untersuchte, in welcher Art und in welchem Umfang die griechische Philosophie, mittelbar und unmittelbar, theils an der Entstehung und Verbreitung unserer Religion theils an ihrer Fortbildung während der sechs ersten Jahrhunderte betheiligt war. Allein ich konnte mir je länger um so weniger verbergen, dass ich die Ausführung einer, wenn sie gründlich behandelt werden sollte, so zeitraubenden Arbeit andern überlassen und mich meinerseits damit begnügen müsse, die Aufgabe zu stellen und den einen und anderen kleinen Beitrag für ihre Lösung

zu geben. Jenes habe ich im Vorwort zu meiner Ausgabe von Baur's „Drei Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie in ihrem Verhältniss zum Christenthum“ (1876) gethan, ohne doch meines Wissens bis jetzt einen unserer theologischen und philosophischen Fachgenossen zur ernstlichen Inangriffnahme des Gegenstandes zu veranlassen. Ueber die Sache selbst, den Einfluss der alten Philosophie auf das Christenthum, hatte ich mich schon früher bei Gelegenheit etwas näher ausgesprochen¹⁾; und in meiner Geschichte der griechischen Philosophie habe ich den ethischen und theologischen Lehren, in denen sie sich mit dem Christenthum berührt, besondere Aufmerksamkeit gewidmet, und einige Erscheinungen, welche schon halb über die Grenzen ihres Gebiets hinausreichen, den Essäismus und den jüdischen Alexandrinismus, wegen ihrer Bedeutung für das Christenthum ausführlicher behandelt, als diess einer Darstellung der griechischen Philosophie eigentlich erlaubt war.

Schon in dieser Schrift wurde mir aber durch den Essäismus die Bemerkung nahe gelegt, welche sich mir inzwischen noch durch weitere Wahrnehmungen bestätigt hat, dass nicht blos zu späteren tief eingreifenden Bewegungen innerhalb der christlichen Kirche, wie die gnostische und die manichäische, sondern dass auch schon zu der Entstehung und der ersten Gestaltung der Christengemeinde, durch den Essäismus vermittelt, neben der griechischen Philosophie auch gewisse ausserjüdische Formen des religiösen Lebens einen Beitrag geliefert haben.

Was nun zunächst das Verhältniss des Essäismus²⁾ zum Christenthum betrifft, so konnte freilich die Meinung, dass

¹⁾ In der Abhandlung über den platonischen Staat (1859), jetzt Votr. und Abhandl. I^o 76—82, und der über die Tübinger Schule ebd. 355 f. Vgl. Baur Kirchengesch. I, 9 ff.

²⁾ Hinsichtlich dessen ich im übrigen auf Ph. d. Gr. III b³, 277—338 verweise.

Jesus selbst der Essenergemeinde angehört habe, sich nur solchen empfehlen, welche ihn wie sie zu modernen Aufklärern verflüchtigt hatten. Betrachtet man beide in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit, so lässt sich nicht übersehen, wie weit der freie, weltoffene, über den Bann aller äusseren Leistungen und Formen so erhabene Sinn des messianischen Propheten, welcher sich deshalb selbst einen *ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης* schelten lassen musste (Mt. 11, 19), über die Enge und Gebundenheit jener Asceten hinausgeht, die lieber verhungerten, als dass sie Speisen genossen hätten, welche nicht nach den Ordensvorschriften bereitet waren. Diess thut aber der Thatsache keinen Eintrag, dass die Essener dennoch von allen jüdischen Sekten diejenige waren, welche die Schranken der nach-exilischen Gesetzesreligion am weitesten und am kühnsten überschritt. In den Thieropfern den Mittelpunkt des nationalen Cultus beseitigen, den erblichen Priesterstand durch gewählte Gemeindebeamte ersetzen, der Ehe, auf welcher der ganze theokratische Familienstaat, alle Vorrechte der Abrahamssöhne beruhten, den Krieg erklären — damit war eine Umwälzung der bestehenden Einrichtungen und Zustände gefordert, welche sich ohne Zerstörung des nationalen Religionswesens nicht hätte durchführen lassen; und wenn diese Anschauungen sich in weiteren Kreisen verbreiteten, mussten sie den Glauben an die göttliche Stiftung und die Unantastbarkeit dieser Religion in hohem Grad erschüttern. Je höher andererseits das Ansehen war, welches die Essener sich in ihrem Vereine durch ihre Sittenstrenge, durch ihre den Eid verschmähende Wahrhaftigkeit, durch ihre freiwillige Armuth, durch ihre schrankenlose Wohlthätigkeit, durch die unter ihnen herrschende Brüderlichkeit und Gütergemeinschaft erwarben, um so leichter konnten gerade solche, die für ihre Person dem Orden nicht angehörten und in dem Bann seiner socialen und religiösen Einrichtungen, seiner Ehe- und Speiseverbote, seiner Kleiderordnung, seines Klosterwesens und seiner

dogmatischen Absonderlichkeiten nicht befangen waren — gerade solche konnten durch ihren Vorgang am leichtesten auf den Gedanken geführt werden, dass es für die wahre Gerechtigkeit, für das richtige Verhältniss des Menschen zur Gottheit, weniger auf die Erfüllung jener positiven Satzungen ankomme, von denen selbst die Essener einen so gewichtigen Theil über Bord warfen, als auf die Eigenschaften, durch welche sie sich trotzdem die allgemeine Achtung erworben hatten. Es handelt sich daher bei der Frage nach der Bedeutung des Essäismus für das Christenthum keineswegs blos um diejenigen Punkte, welche direct aus jenem in dieses oder wenigstens zu einzelnen christlichen Parteien übergegangen sind: das Verbot des Schwörens, die Empfehlung der Ehelosigkeit und der freiwilligen Armuth, die Verurtheilung des Reichthums, die Verwerfung der Opfer, und den ganzen mit diesen Zügen zusammenhängenden ethischen Dualismus. Sondern noch wichtiger ist es, dass die Essener die ersten sind, welche auf palästinensischem Boden den Versuch machten, die Religion ihres Volkes, im Gegensatz zu der äusseren Gesetzlichkeit, in welcher sie unter der Herrschaft der pharisäischen Partei mehr und mehr erstarrte, sogar unter Aufopferung wesentlicher Bestandtheile des bestehenden Cultus, in streng sittlichem Geist zu reformiren. Sie selbst beschränkten sich mit diesem Versuche auf den Umkreis eines Vereins, der nur einen kleinen Bruchtheil der Bevölkerung umfasste, und er war auch bei ihnen mit den eigenthümlichen Lehren und Einrichtungen ihrer Gesellschaft zu enge verknüpft und zu dicht in den Schleier des Ordensgeheimnisses gehüllt, um in dieser Gestalt auf weitere Kreise übertragen zu werden. Aber die Wirkung der essenischen Reform musste der Natur der Sache nach weit über die Grenzen der Ordensniederlassungen hinausgehen. Wir wissen, welches Ansehens die Essener sich bei ihren Landsleuten erfreuten, mit welcher hohen, selbst abergläubischen Scheu das Volk namentlich wegen der

prophetischen Voraussicht, deren man viele von ihnen gewürdigt glaubte, an ihnen hinauf sah. Wir werden annehmen dürfen, dass auch solche Eigenthümlichkeiten ihrer Lebensweise und Erscheinung, die Uebelwollenden und Gleichgültigen zum Spott und zur Geringschätzung Anlass geben konnten, bei der Masse des Volkes eher dazu dienten, die Blicke auf sie zu lenken, und den Eindruck des Ungewöhnlichen zu machen, wie diess im Alterthum bei den Cynikern, in der Folge bei den Bettelmönchen der Fall war. Wenn eine über das ganze Land verbreitete Religionsgesellschaft, deren Frömmigkeit und Sittenstrenge so allgemein anerkannt war, seit so langer, scheinbar unvordenklicher Zeit, ihrer eigenen Meinung nach schon seit den Tagen Mose's und als Bewahrerin seiner Geheimlehre, neben der grossen Gemeinde des Gottesvolks und ihrer hierarchischen Organisation hergegangen war, während sie sich von dieser Organisation und von wesentlichen Bestandtheilen der nationalen Gottesverehrung fernhielt, musste der Glaube an das göttliche Recht der Hierarchie und den Werth des äusseren Cultus nicht wenig erschüttert, es musste nachdenkenden Israeliten die Frage nahe gelegt werden, ob nicht ausser den Opfersetzen auch noch andere Theile des Gesetzes zu den vergänglichen Aussenwerken desselben gehören, sein unvergänglicher Kern dagegen und sein bleibender Werth nur in den Vorschriften zu suchen sei, deren Befolgung der Ascetengemeinde der Essener die allgemeine Anerkennung verschafft hatte. Der Essäismus wird daher unter den Erscheinungen, welche die vom Christenthum unternommene sittlich-religiöse Reform der jüdischen Theokratie, die neue Predigt vom Reich Gottes vorbereiteten, immer als eine der einflussreichsten zu betrachten sein.

Der Essäismus selbst aber ist nicht rein jüdischer Abkunft. Er ist vielmehr erst durch die Berührung des Judenthums mit dem Hellenismus in's Leben gerufen worden; und seine nächsten hellenischen Vorfahren sind jene Mysterien,

welche bald als orphische bald als pythagoreische bezeichnet werden. Ist dieser Sachverhalt auch noch nicht allgemein anerkannt, so glaube ich ihn doch im Anschluss an Baur mit so haltbaren Gründen erwiesen zu haben¹⁾, dass ich mich hier darauf beschränken darf an die Hauptpunkte meiner früheren Untersuchung kurz zu erinnern und einiges wenige zu ihrer Ergänzung beizufügen.

Dass sich nun der Essäismus für's erste nicht ausschliesslich von der inneren Entwicklung des Judenthums als solcher herleiten lässt, erhellt nicht allein aus den Zügen, in denen uns bei den Essenern positive Beweise fremder Einwirkung begegnen werden, sondern auch schon aus dem Widerspruch, in den sie sich mit solchen Anschauungen und Einrichtungen ihres Volkes setzten, welche dem ursprünglichen Judenthum viel zu unentbehrlich, und durch seine Natur und Geschichte zu fest eingewurzelt waren, als dass rein aus ihm selbst heraus der Trieb zu ihrer Beseitigung gerade bei einem durch seine Frömmigkeit so hervorragenden Theile der Nation hätte entstehen können. Die jüdische Religion verheisst dem Frommen als schönsten Lohn seiner Gerechtigkeit eine zahlreiche Nachkommenschaft. Sie knüpft den Vorzug des israelitischen Volkes vor allen andern, und innerhalb desselben den der Priester vor den Laien, an die Abstammung: nur die Nachkommen Abrahams Isaaks und Jakobs bilden das Volk Gottes, nur die Nachkommen Levi's sind zum Tempeldienst, nur die Nachkommen Aaron's zum Priesterthum befähigt. Die Essener verwerfen die Ehe, sie berauben nicht allein sich selbst durch freiwillige Ehelosigkeit dessen, was dem ächten Israeliten für den höchsten Segen galt, sondern sie entziehen auch den theokratischen Ansprüchen des Bundesvolks wie denen seiner Priesterschaft den Boden. Und der letzteren gegenüber haben sie durch Verwerfung

¹⁾ Phil. d. Gr. III b 3. Aufl. (1881) S. 308—338. Ebd. findet man auch die näheren Belege für das folgende.

der levitischen Priesterschaft, an deren Stelle bei ihnen gewählte Priester traten, auch die praktische Consequenz ihres Standpunkts gezogen; dass es nicht auf die Abstammung von Abraham ankomme, sondern nur auf das eigene Verhalten, sagt wenigstens der Täufer (Matth. 3, 9), auf dessen Zusammenhang mit den Essenern manche Spuren hinweisen. Im jüdischen Gottesdienste spielten die Opfer, welche vom Gesetz bis in's einzelste mit peinlicher Genauigkeit geordnet waren, eine noch wichtigere Rolle als in dem manches anderen Volkes: das ganze Leben des Einzelnen und des Gemeinwesens musste durch tägliche Opfer wie durch solche, die bei den Nationalfesten und den Familienfesten und bei allen möglichen anderweitigen Veranlassungen dargebracht wurden, geweiht und gereinigt, jede Übertretung einer von den zahllosen Gesetzesvorschriften durch ein Opfer gesühnt werden. Die Essener brachen durch ihre Verwerfung der Thieropfer dem ganzen Opferdienst das Herz aus; und sie hielten an dieser Eigentümlichkeit so unbeugsam fest, dass sie lieber auf den Besuch des gemeinsamen, auch von ihnen hochgehaltenen, Nationalheiligthums verzichteten, als dass sie an den Opfern, die darin dargebracht wurden, theilgenommen hätten. In der jüdischen Rechtspflege galt, wie überall, der Eid für ein unentbehrliches Hülfsmittel zur Sicherung der Zeugenaussagen und der Versprechungen. Die Überlieferung liess Gott selbst den Bund mit Abraham beschwören und das Gesetz Mose's hatte über den Eid die bestimmtesten Vorschriften gegeben, den Meineid verdammt und nur bei Jahveh zu schwören erlaubt. Die Essener weigerten sich trotzdem, ihre Aussagen durch Eid zu bekräftigen. Das Oel, mit welchem nach dem Gesetz die Priester und Könige gesalbt wurden, erklärten die Essener für eine Befleckung. Statt der Auferstehung der Todten, welche seit der Rückkehr aus dem Exil aus der persischen Religion in die jüdische übergegangen und durch die Pharisäer zum Volksglauben geworden war, lehrten sie ein körperfreies Fortleben der

Seelen nach dem Tode, dem andererseits ein Vorleben im Himmel entsprach; statt in den Schoß Abrahams liessen sie die Frommen auf die Inseln der Seligen aufgenommen werden; und Josephus bemerkt ausdrücklich (B. J. II, 8, 11), dass gerade diese, von ihren gewohnten Anschauungen so weit abliegende Lehre auf seine Landsleute eine unwiderstehliche Anziehungskraft (*ἀφικτον δέλεαρ*) ausgeübt habe. Die Essener selbst konnten sich nicht verbergen, in welchem Widerspruch sie sich in zahllosen Fällen mit dem Buchstaben des Gesetzes befanden, und wussten sich (s. Anm. 1) nur durch die Behauptung zu helfen: dieser Buchstabe verpflichte nur die Masse, die Vollkommeneren, denen der Gesetzgeber seinen verborgenen, durch Allegorie zu enträthselnden Sinn als Geheimlehre mitgetheilt habe, seien nicht an ihn gebunden. — Diese so eingreifenden Abweichungen der Essener von dem Glauben, dem Cultus, den Sitten und Institutionen ihres Volkes ausschliesslich aus der inneren Entwicklung des Judenthums zu erklären, ist nicht allein bis jetzt (wie a. a. O. S. 308—320 gezeigt ist) nicht gelungen, sondern es ist auch sehr unwahrscheinlich, dass es jemals gelingen wird. Es ist diess gerade deshalb um so unwahrscheinlicher, weil die Essener treue Söhne ihres Volks und treue Anhänger des väterlichen Gesetzes sein wollten, dessen ersten Verkündiger sie so hoch stellten, dass auf eine Schmähung desselben wie auf die Gotteslästerung Todesstrafe gesetzt war. Wenn sie trotzdem kein Bedenken trugen, sich mit den ausdrücklichsten, für das ganze Religionswesen ihres Volkes massgebenden Gesetzesbestimmungen in einen Widerspruch zu setzen, dessen Tragweite sie sich nur durch eine umfassende Anwendung der allegorischen Schrifterklärung und durch die Annahme einer von Moses auf sie vererbten Geheimlehre¹⁾ verschleiern konnten, so weist diess entschieden darauf

¹⁾ M. vgl. über jene: Ph. d. Gr. III b, 293 f.; über diese ebd. 334, 4. Dass die allegorische Schrifterklärung bei den Essenern allgemein üblich war, erhellt aus Philo's a. a. O. erläuterten Worten

hin, dass bei ihnen, wie bei Philo und den Alexandrinern, mit der religiösen Überlieferung ihres Volkes, deren treue Ausleger sie freilich sein wollten, sich fremde, ihr widerstrebende Elemente verbunden hatten, welche sich nur durch so künstliche Mittel in eine anscheinende Übereinstimmung mit ihr bringen liessen.

Auch die tiefgehende politisch-religiöse Bewegung der Makkabäerzeit reicht lange nicht aus, um die Entstehung des Essäismus zu erklären. Die nächste Folge dieser leidenschaftlichen und erfolgreichen Gegenwehr gegen die hellenische Invasion konnte doch nur ein gesteigerter Eifer für das väterliche Gesetz, eine strengere und ängstlichere Handhabung seiner Vorschriften, konnten nur alle jene Bestrebungen sein, die sich in der volksthümlichsten und verbreitetsten von den jüdischen Parteien, der pharisäischen, verkörperten, und während der letzten zwei Jahrhunderte vor der Zerstörung Jerusalems sich des römischen Volkes immer ausschliesslicher bemächtigten. Die Übertreibungen dieser nationalen Bewegung konnten sodann dazu führen, dass nüchternere und praktischer geartete Männer, hauptsächlich aus der regierenden Klasse, auch um der Gefahr einer Auflehnung gegen die römische Schutzmacht vorzubeugen, einer einfacheren Auffassung des Gesetzes den Vorzug gaben, und im Gegensatz zu der pharisäischen Engherzigkeit, die an alles ausschliesslich den Masstab einer peinlichen religiösen Gesetzlichkeit anlegte, sich für die verstandesmässige Behandlung der weltlichen Dinge und einen freieren Lebensgenuss die Bahn offenzuhalten suchten. Der Sadducäismus ist insofern als eine im wesentlichen innerjüdische Parteilbildung ebenfalls wohl zu begreifen. Anders verhält es sich in dieser Beziehung mit den Essenern. Man könnte

(qu. omn. pr. lib. 877 C. [458 M]: τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπων ἠγλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται. Auf die angeblich von Moses durch die 70 Ältesten zu den Essenern und weiter zu den Ebioniten gekommene Geheimlehre gehen auch in den Clementin. Homilien die Worte: κατὰ τὴν Μουσέως ἀγωγὴν ep. Petri 3. Contest. 1.

sich ja denken, dass die Überspannung der pharisäischen Gesetzesreligion und der Überdruß an dem Parteihader, welcher die grossartige Erhebung des Makkabäerkampfs ablöste, fromme Israeliten in die Einsamkeit eines gottgeweihten Lebens zurückgetrieben, die Bildung eines jüdischen Ascetenvereins veranlasst hätte. Man wird es auch bei meiner Ansicht über den Ursprung und Charakter des Essäismus durchaus wahrscheinlich finden müssen, dass jene Verhältnisse und Beweggründe viel dazu beitrugen, die Freunde des ascetischen Lebens (mögen diese nun mit den Chasidim von Hause aus zusammenfallen oder erst in der Folge sich mit ihnen, bezw. einem Teile von ihnen, vereinigt haben) mehr und mehr zur Zurückziehung aus der Öffentlichkeit, zur schrofferen Ausbildung ihrer Besonderheit, zum engeren Zusammenschluss unter einander zu veranlassen, aus ihren anfangs noch loserer Vereinen eine einheitlich organisirte, nach aussen streng abgeschlossene, vom Schleier des Schulgeheimnisses umgebene Sekte zu machen. Aber die wesentlichsten und für ihre religiöse Parteistellung entscheidenden Eigenthümlichkeiten der Essener lassen sich auf diesem Wege nicht erklären. Wie hätte eine Gesellschaft von Israeliten, deren religiöses Leben im Judenthum festgewurzelt und von fremden Einflüssen gar nicht oder nur oberflächlich berührt gewesen wäre, durch die Erfahrungen der Makkabäerzeit zu allen jenen so eingreifenden Abweichungen von den Gesetzen, Sitten und Anschauungen ihres Volkes veranlasst werden sollen, die uns bei den Essenern begegnen: zur Verwerfung des Eides, der Ehe, der Thieropfer, des Fleisch- und Wein-genusses, der warmen Bäder und des Salböls; zu der eigenthümlichen Ordenstracht; zur Anrufung des Himmels, der Erde, des Wassers und der Luft; zur Verehrung der aufgehenden Sonne und zu der Furcht, „die Strahlen der Gottheit zu beleidigen“, wenn man sie etwas unreines sehen liesse; zu dem Glauben an die himmlische Abkunft der Seelen, an ihre dereinstige Rückkehr in den Himmel,

an ein Paradies auf den Inseln der Seligen, und zu dem ganzen damit zusammenhängenden anthropologischen und metaphysischen Dualismus? Unter allen diesen Eigenthümlichkeiten, welchen die Essener selbst den höchsten Werth beilegte, und welche auch wirklich für ihr Verhältniss zu der nationalen Religion von massgebender Bedeutung sind, ist auch nicht eine, die sich als ein natürliches Erzeugniss der makkabäischen Bewegung betrachten liesse. Direct richtete sich diese auf die Vertheidigung und Wiederherstellung der väterlichen Religion, und die Ausstossung der fremden Elemente, deren Überhandnehmen (die 2. Makk. 4, 13 beklagte ἀκμὴ Ἑλληνισμοῦ καὶ προβάσις ἄλλοφνλισμοῦ) den gewaltsamen Hellenisirungsversuch des Antiochus Epiphanes vorbereitet hatte. Ihrer Tendenz entsprach der Pharisäismus mit seiner peinlichen Gesetzhlichkeit, seinem Hass, seiner Verachtung, seiner Ausschliessung alles Nichtjüdischen; nicht eine Denkweise, welche sich so radicale Abweichungen von den ausdrücklichsten Gesetzesbestimmungen erlaubte, unentbehrliche Grundlagen der bestehenden religiösen Verfassung so rücksichtslos angriff wie der Essäismus. Mittelbar hätte allerdings der engherzige Gesetzes-eifer der nachmakkabäischen Zeit eine Gegenwirkung im Sinn einer innerlicheren und den religiösen Satzungen freier gegenüberstehenden Frömmigkeit und eine derselben entsprechende Sektenbildung hervorrufen können. Aber so lange man dabei auf dem Boden der jüdischen Frömmigkeit stehen blieb, hätte man sich unmöglich mit den gottesdienstlichen Gesetzen, der hierarchischen Verfassung, dem Glauben und Empfinden des jüdischen Volkes in einen so auffallenden Widerspruch setzen können, wie er im Essäismus thatsächlich vorliegt. Gerade diejenigen Züge in dem Bilde des letzteren, in denen seine Eigenthümlichkeit sich am bezeichnendsten ausprägt, und an denen seinen Anhängern besonders viel lag, lassen sich aus dem Judenthum als solchem nicht er-

klären, und auch die Entwicklung, welche dieses seit dem makkabäischen Freiheitskampf nahm, konnte vielleicht ihre schroffere Ausgestaltung befördern, aber ihre erste Entstehung können wir nicht von ihr herleiten.

Wir können diess aber auch desshalb nicht, weil wir die Denkweise, die sich im Essäismus zur Sekte verdichtet hat, noch ein Menschenalter über den Anfang der makkabäischen Erhebung hinauf verfolgen können. Im Koheleth, dessen Abfassung mit überwiegender Wahrscheinlichkeit um 200 v. Chr. angesetzt wird, jedenfalls aber den Danielischen Weissagungen und der von ihnen vorausgesetzten Zeitlage vorangeht, lesen wir 9, 2: „Ein Loos trifft den Gerechten und den Gottlosen, den Guten und Reinen und den Unreinen, den Opfernden, und den, der kein Opfer darbringt; wie dem Guten, geht es dem Sünder, der, welcher schwört, ist wie der, welcher den Eid scheut.“¹⁾ Hieraus geht hervor, dass in jener Zeit zwei von den auffälligsten Unterscheidungslehren der Essener, die Verwerfung der Thieropfer (denn nur diese werden mit זָבַח, schlachten, bezeichnet) und des Eides, in Palästina ihre Anhänger hatten; und dieser können es weder allzu wenige, noch können sie eine noch ganz neue Erscheinung gewesen sein, da der Verfasser sonst kaum Anlass gehabt hätte, sich auf die Erfahrung, dass es ihnen nicht anders gehe, als allen andern, wie auf eine bekannte Thatsache zu berufen. Neben dieser schon früher von mir bemerkten Bezugnahme auf zwei essenische Lehren findet sich aber auch noch eine dritte in unserem Buche berücksichtigt. Nach Josephus (B. J. II, 8, 11 vgl. Ph. d. Gr. III b, 297) war es einer von den fundamentalen Glaubenssätzen der Essener (*ἐξόμωται παρ' αὐτοῖς ἡθε ἢ δόξα*) und einer von denen, welche auf ihre Anhänger den tiefsten Eindruck machten

¹⁾ מִקְרָה אֶחָד לְצַדִּיק וְלָרָשָׁע לְטוֹב וְלַטָּהוֹר וְלַטָּמֵא וְלַזָּבַח וְלֹאֲשֶׁר אֵינּוּ זָבַח בְּטוֹב בְּחַטָּא הַנִּשְׁבַּע כְּאֲשֶׁר שְׂבוּעָה יָרָא

(*ἄφυκτον δέλαο τοῖς ἅπαξ γενομένοις τῆς σοφίας αὐτῶν* nennt sie Jos.), dass die Seelen aus dem feinsten Aether (dem obersten Himmel) in ihre Leiber herabkommen, *ἐπειδὴν δ' ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν . . . χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι*; dass sie unsterblich seien, die Körper dagegen vergänglich. An dieses essenische Dogma werden wir nun nicht blos erinnert, sondern wir können es nur hierauf beziehen, wenn der Koheleth 3, 21 zweifelnd fragt: „wer weiss von dem Geiste (רוח, im Koh. ganz so gebraucht wie bei den Griechen, besonders den Stoikern, *πνεῦμα*) der Menschenkinder, ob er in die Höhe hinaufsteigt, der Geist der Thiere dagegen hinabsteigt zu seinem Lager in die Erde?“ während er selbst später das hier bezweifelte voraussetzt und statt „bis zum Tode“ 12, 7 sagt: „bis dass zurückkehrt der Staub zur Erde, wie er Erde war, und der Geist zurückkehrt zu Gott, der ihn gegeben hat.“ Von dieser Rückkehr des Geistes in den Himmel und von seiner ihr entsprechenden himmlischen Abkunft weiss weder der jüdische Volksglaube jener Zeit und die pharisäische Theologie, noch der Sadducäismus. Dieser leugnet die Fortdauer nach dem Tode, jene verlegen sie für die Zeit bis zur Auferstehung in den Scheol. Die einzigen Palästinenser, bei denen jene Lehrform sich findet — und Palästinenser muss der Koheleth doch im Auge haben — sind die Essener. Wir haben daher neben dem Verbot des Eides und der Thieropfer an der Eschatologie eine dritte essenische Lehrbestimmung, welche schon dem Koheleth bekannt ist. Wenn man nun bedenkt, wie eng alle diese Züge mit dem Standpunkt der Essener zusammenhängen, und welchen Werth sie selbst ihnen beilegten, wird man nicht umhin können, in ihrem verhältnissmässig so frühen Vorkommen einen Beweis dafür zu finden, dass die Anschauungen, welche uns in der Folge als essenische Unterscheidungslehren begegnen, schon Jahrzehende vor dem Ausbruch des Makkabäerkampfes, also gerade in der Blüthe-

zeit der griechischen Einflüsse, bei einem Theil der palästinischen Juden Eingang gefunden hatten.¹⁾

Geht nun aber aus allen unsern bisherigen Erörterungen hervor, dass der Essäismus durch die Einwirkung ausserjüdischer Elemente auf das Judenthum hervorgerufen worden sein muss, so kann auch darüber kein Zweifel obwalten, dass diess nur hellenische, oder wenn man lieber will, hellenistische, gewesen sein können. Man hat zwar statt dieser theils in persischen theils in buddhistischen Einflüssen eine Quelle des Eigenthümlichen sehen wollen, was die Essener von ihren Volksgenossen unterschied. Mir scheinen indessen die Gründe, welche ich Phil. d. Gr. III b, 320 ff., der einen wie der andern von diesen Vermuthungen entgegengestellt habe, noch immer von ihrer Beweiskraft nichts verloren zu haben. So bedeutend auch die Einwirkung persischer und babylonischer Vorstellungen in den Jahrhunderten vor Alexander ohne Zweifel gewesen war, so musste sie doch nothwendig vor dem Einfluss des Hellenenthums immer mehr zurückweichen, seit das Perserreich zerstört und Judäa unter die Herrschaft der Ptolemäer und Seleuciden gekommen war. Und so hören wir ja auch aus der Periode, welche der nationalen Erhebung gegen die Syrer vorangiegt, durchaus nur Klagen über Abfall zum Griechenthum, von persischen Einflüssen zeigt sich in ihr keine Spur. Auch unter den Analogieen mit persischen Einrichtungen und Vorstellungen, die man bei den Essenern aufzeigen zu können geglaubt hat, ist keine, welche sich nicht ebensogut zwischen den Essenern und den orphisch-pythagoreischen Mysten fände, welche uns daher nöthigte, zu ihrer Erklärung über das griechische Religionsgebiet hinauszugehen; während bei anderen Punkten, welche

¹⁾ Eine weitere Spur davon könnte man vielleicht in Kohel. 7, 28 finden, wo der Verfasser selbst eine Ansicht über das weibliche Geschlecht ausspricht, welche mit derjenigen der Essener und Ebioniten (Ph. d. Gr. III b, 296) im wesentlichen übereinstimmt. Doch will ich darauf kein Gewicht legen.

für die Essener von fundamentaler Wichtigkeit waren, wie die Verwerfung der Ehe und des Auferstehungsglaubens, zwischen ihnen und den Persern ein so unausgleichbarer Gegensatz stattfindet, dass er für sich allein schon ausreicht, um die Annahme, als ob der Essäismus persischer Abkunft sein könnte, auszuschliessen.

Grösser ist die Ähnlichkeit zwischen der essäischen und der buddhistischen Ascese. Aber daraus auf einen directen Zusammenhang beider zu schliessen, jene von dieser herzuleiten, wäre man nur dann berechtigt, wenn sich 1) die Möglichkeit einer Übertragung buddhistischer Lehren nach Palästina für jene Zeit wahrscheinlich machen liesse, und wenn sich 2) unter den Völkern, mit denen die Juden während derselben im Verkehr standen und von denen sie Einwirkungen erfuhren, keine Erscheinungen aufzeigen liessen, welche sich ebensogut oder noch besser als der Buddhismus dazu eigneten, auf dem jüdischen Religionsgebiet zur Entstehung des Essenervereins den Anstoss zu geben. Von diesen zwei Bedingungen war aber weder die eine noch die andere thatsächlich vorhanden. Der Buddhismus lag so ganz ausser dem Gesichtskreis der Mittelmeervölker, dass uns in der gesammten griechischen und römischen Litteratur von Schriftstellern, die seiner Erwähnung gethan hatten, aus den zwei ersten Jahrhunderten nach Alexander nur Einer, aus den vier folgenden nur einige wenige bekannt sind.¹⁾ Um den Anfang des 3. Jahrhunderts berichtete Megasthenes in seinen *Ἰνδικά* nicht bloß über die Brahmanen, sondern auch über die Buddhisten, oder wie er sie nennt *Σαρμᾶνες*, die er als Gesandter des Seleukus Nikator am Hofe Tschandragupta's (*Σανδράκοτρος*) in Palimbothra kennen gelernt hatte. In der ersten Hälfte des 1. vorchristlichen Jahrhunderts gedachte ihrer der gelehrte Sammler Alexander Polyhistor, der einer jüngeren

¹⁾ Die Belege zum folgenden bei Müller Fragm. Hist. gr. II, 435 f.

Quelle als Megasthenes' *Ἰνδικὰ* gefolgt zu sein scheint, da er sie nicht wie dieser, im Anschluss an das sanskritische „*çramana*“, *Σαρμᾶνες*, sondern der Päliform „*Sāmāna*“ entsprechend *Σαμαναῖοι* nannte. Den gleichen Namen führen sie auch in dem von Porphyry De abst. IV, 17 wiedergegebenen Bericht des Babyloniers Bardesanes, welcher, wie Porphyry sagt, *ἐπὶ τῶν πατέρων ἡμῶν*, also etwa im zweiten Drittel des dritten Jahrh. n. Chr. wiedergab, was sein Verfasser über die zwei Klassen der „indischen Philosophen“ die Brahmanen und die Samanäer, von Indern, die als Gesandte nach Rom giengen, gehört hatte. Megasthenes' Erzählung wurde von Strabo (XV, S. 712 f.), dem wir unsere Kenntniss derselben verdanken, ausgezogen, später auch von dem alexandrinischen Clemens (Strom. I, 15, 71, p. 305 D Cot.) benützt, welcher seinerseits die Bemerkung beifügt: die *Σαρμᾶνες* seien *τῶν Ἰνδῶν οἱ τοῖς Βούττα παιδόμενοι παραγέμμασι*. Die Angabe des Alexander Polyhistor ist uns erst durch Schriftsteller des vierten und fünften Jahrhunderts n. Chr., Hieronymus (ad Jovin. II. T. II, 2, 206, Paris.) und Cyrillus (c. Jul. IV, 133 E), die Mittheilungen des Bardesanes sind durch Porphyry überliefert. Wir kennen demnach aus den sechs Jahrhunderten nach Alexanders indischem Feldzug überhaupt nur drei griechische Schriftsteller, welche des Buddhismus aus eigener Kenntniss erwähnt hatten; und ihre Mittheilungen selbst fanden so wenig allgemeine Beachtung, dass in dem gleichen Zeitraum Alexander Polyhistor, Strabo, Clemens und Porphyry die einzigen sind, welche die eine oder die andere derselben benützt haben. Nicht einmal solche, die von den indischen Weisen die höchste Meinung haben und die unglaublichsten Dinge von ihnen erzählen, wie die späteren Biographen des Pythagoras und Philostratus im Apollonius von Tyana, wissen von anderen „indischen Philosophen“ als den Brahmanen, so wenig sie auch Anlass gehabt hätten, von den Samanäern zu schweigen, wenn sie ihnen bekannt waren. Auch Philo der Alexandriner kennt zwar die indischen Gymnosophisten

und den Kalanos; aber der Buddhisten, von denen man geglaubt hat, sie seien in seiner Vaterstadt schon seit mehr als hundert Jahren ansässig gewesen, thut er keine Erwähnung. Man sieht deutlich: es waren den Gelehrten der westlichen Länder in diesem ganzen Zeitraum nur wenige vereinzelte Nachrichten über die Buddhisten zugekommen, und diese waren nur wenigen bekannt geworden oder wichtig genug erschienen um sie weiter zu verbreiten; sonst könnten auch in der uns erhaltenen Litteratur die Spuren ihrer Kenntniss nicht so ausserordentlich spärlich vorkommen. Wenn aber dieses, so ist es ganz undenkbar, dass der Buddhismus schon im zweiten oder dritten Jahrhundert v. Chr. in Palästina sollte Eingang gefunden und hier Einfluss genug gewonnen haben, um einen so kräftigen Seitensprossen wie der Essäismus zu treiben. Ebenso undenkbar ist es, dass die Angabe einer indischen Schrift (bei Köppen d. Rel. d. Buddha I, 193) über die Blüthe, deren sich der Buddhismus um die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. in „Alasanda der Hauptstadt des Jawanalandes“ erfreut habe, auf das ägyptische Alexandria, und nicht vielmehr (mit Köppen) auf eine von den Städten dieses Namens zu beziehen sein sollte, die der macedonische Eroberer in den östlichen Grenzprovinzen seines Reichs gegründet hatte; sei diess nun Kandahar oder eines von den weiter östlich diesseits und jenseits des Indus gelegenen Alexandrien. Wenn dieses auch nur eine Provinzialhauptstadt war, konnte es doch von dem Hindu, für welchen das benachbarte syrisch-macedonische Reich und vielleicht nur dessen nächste Grenzprovinz das Jawana- (Jonier- oder Griechen-) Land war, weit eher Hauptstadt dieses Landes genannt werden, als die ihm so fernliegende und vermuthlich ganz unbekannt Stadt am Nil. Auf die Bildung einer jüdischen Sekte hätten doch nicht die Notizen eines Reisenden wie Megasthenes, sondern nur die persönliche Thätigkeit buddhistischer Lehrer und der Vorgang buddhistischer Ge-

meinden Einfluss haben können; hätte es aber solche in Palästina oder Ägypten gegeben, so ist es höchst unwahrscheinlich, dass die abendländische Litteratur einer so merkwürdigen Erscheinung so wenig Beachtung geschenkt hätte. Die innere Verwandtschaft des Essäismus mit dem Buddhismus müsste daher von ganz überwältigender Stärke sein, um dieser Unwahrscheinlichkeit das Gegengewicht zu halten.

Diess ist aber thatsächlich nicht der Fall. Von den Zügen, durch welche sich die Essener von den übrigen Juden unterscheiden, finden sich zwar manche auch bei den Buddhisten. Aber keiner derselben trägt das specifische Gepräge des Buddhistischen, keiner ist von der Art, dass er sich nicht auch bei anderen Asceten, und so namentlich bei den griechischen Pythagoreern und Orphikern fände, dass wir daher nöthig hätten zu seiner Erklärung über den Kreis hinauszugreifen, aus welchem der Essäismus hervorgegangen ist, das von hellenistischen Elementen umgebene und durchsetzte Judenthum; während in anderen und sehr wesentlichen Punkten zwischen Buddhisten und Essenern Unterschiede und Gegensätze stattfinden, welche es sehr unwahrscheinlich machen, dass in den einen von beiden die Stammväter der andern zu suchen sein sollten. Die Gemeinde Buddha's bestand aus Bettelmönchen, die der Essener aus Bauern und Handwerkern; die Lehre Buddha's steckte dem Frommen als höchstes Ziel das Erlöschen des Bewusstseins in der Ruhe des Nirwana¹⁾, die essenische mit Plato die körperlose Fortdauer der geistigen Persönlichkeit. Wie die zweite von diesen Lehren, von denen jede für ihre Anhänger massgebende Bedeutung hatte, aus der ersten hätte hervorgehen können, lässt sich nicht absehen, da beide in der Bewerthung der Individualität durchaus entgegengesetzte Standpunkte einnehmen, und die

¹⁾ Das Nähere hierüber gibt Oldenberg *Budha* (1881) S. 258—291.

platonisch-pythagoreische Herkunft der essenischen ohnediess auf der Hand liegt. Ich werde es mir daher ersparen dürfen, noch an weiteren Punkten nachzuweisen, wie wenig wir Grund haben an den Ufern des Ganges in einer Religionsgesellschaft, von der aller Wahrscheinlichkeit nach nicht die entfernteste Kunde nach Palästina gelangt war, nach den Elementen zu suchen, die sich im Essäismus mit dem Judenthum verbanden, statt diese da, wo sie offen zu Tage liegen, in der Welt aufzuzeigen, welcher das jüdische Volk seit Alexander einverleibt war, und aus welcher neue Anschauungen und Bildungsformen von allen Seiten her unaufhaltsam in dasselbe eindringen.

Unter allen ihren Zeitgenossen und Vorgängern ist aber den Essenern gerade in den Stücken, in welchen sie von der Sitte und Überlieferung ihres Volks abwichen, niemand so nahe verwandt wie jene Asceten, die sich selbst bald nach Pythagoras bald nach Orpheus nannten, und bald im Anschluss an philosophische Lehren, bald auf dem Hintergrund phantastisch umgestalteter dionysischer Mythen, durch gewisse ihnen eigenthümliche Enthaltungen und Leistungen einen höheren Grad religiöser Vollkommenheit und ein besseres Loos nach dem Tode zu erlangen bemüht waren. Diese zwei Formen griechischer Ascese sind einander von Hause aus nahe verwandt. Die „pythagoreischen Orgien“ sind (wie Ph. d. Gr. I, 318 f. 325 f. 464 f. 483 gezeigt ist) allen Anzeichen nach ursprünglich nichts anderes als ein veredelter und zu selbständigem Wachstum gediehener Seitenzweig der orphischen Mysterien, „der sich vor allen ähnlichen durch seine ethische Richtung auszeichnete.“ „Der ausserordentliche Eindruck, den Pythagoras mit seiner Lehre von der Seelenwanderung hervorbrachte, beruhte darauf, dass er diese von ihm nicht zuerst verkündigte Lehre in einem neuen Sinn verwerthete, sie nicht blos zur Empfehlung mystischer Weihen, sondern als allgemein sittliche Triebfeder benützte, dass er die dionysischen Mysterien im Geist einer reineren Sittenlehre

und zu einem Hilfsmittel für dieselbe umbildete“ (a. a. O. 326). Andererseits aber hören wir auch von Pythagoreern, welche sich als Schriftsteller an der orphischen Litteratur betheiligten.¹⁾ Als dann im Laufe des vierten Jahrhunderts die wissenschaftliche Thätigkeit der Pythagoreer allmählich erlosch und an andere Schulen, vor allem die akademische übergieng, deren erste Vertreter, ein Speusippus, Xenokrates, Philippus und Heraklides, nicht bloß der Zahlenlehre und Physik, sondern auch der Eschatologie und Dämonologie der Pythagoreer die Thore weit öffneten, erhielt sich der Pythagoreismus in gesondertem Bestande nur noch als eine Form des religiösen Lebens. Die Pythagoreer bildeten eine Gemeinde von **Mysten**, welche sich durch das Zurücktreten der wissenschaftlichen Thätigkeit mit den Orphikern älteren Stils wieder mehr und mehr auf eine Linie gestellt hatten, welche sich aber doch wohl noch immer dadurch vor ihnen auszeichneten, dass der von Pythagoras seinem Verein eingepflanzte Ernst des sittlich-religiösen Strebens bei ihnen kräftig genug war, um von dem mannigfachen Aberglauben, an dem es der Schule auch in ihrer besten Zeit nicht gefehlt hat, nicht erstickt zu werden und sie vor dem wüsten Treiben und den trüben Speculationen zu bewahren, in welche die Orphiker der alexandrinischen Zeit vielfach geriethen. Wir sind durch einige Bruchstücke attischer Komiker, die Athenäus (IV, 161) und Diogenes (VIII, 37 f.) erhalten haben,²⁾ in den Stand gesetzt uns von diesen Pythagoreern eine etwas genauere Vorstellung zu bilden. Die Pythagoreer, heisst es hier, essen kein Fleisch noch sonst etwas

¹⁾ Nach Clemens Strom. I, 21, 131, 333 A hatte Epigenes (um 300 ff.) in seiner Schrift über Orpheus die Hadesfahrt und den *ἱερός λόγος* desselben dem Pythagoreer Kerkops zugeschrieben, den Peplos und die *φωναία* dem Brontinus. Derselbe und Diog. VII, 8 berichten, Ion von Chios (um 440) lasse Pythagoras selbst Schriften auf Orpheus' Namen verfassen.

²⁾ Zusammengestellt in den Theolog. Jahrbüchern XV (1856), 407 f. Phil. d. Gr. III b, 79 f.

Lebendiges und trinken keinen Wein; sie leben von Wasser und Brod, Gemüse, Feigen, Oliventräbern und Käse; nur hierin bestehen auch ihre Opfer. Sie enthalten sich der (warmen) Bäder (*ἀλουσία*), begnügen sich mit dürftiger Kost und einfachster Kleidung (dem Tribon), ertragen Schmutz, Kälte und Ungeziefer, zeigen sich finster und schweigsam. Daneben wird auch der spitzfindigen Reden und ausgeschnitzelten Grübeleien (*λόγοι λεπτοὶ διεσμιλευμέναι τε φρονιίδες*), von denen sie leben, gedacht, es wird also noch vorausgesetzt, dass sie philosophischen Unterricht ertheilen, und ebenso gibt der jüngere Kratinus (b. Diog. VIII, 37) in einem Bruchstück seiner „Tarentiner“ von einer Pythagoreerschule eine Schilderung, die uns eher an eine Schule sophistischer Rhetoren als an die Schule des samischen Weisen erinnert. Das Alter dieser Schilderungen können wir im einzelnen nicht näher angeben; aber ihre Urheber: Antiphanes, Alexis, Aristophon, Mnesimachus, Kratinus, gehören alle mit ihrer Wirksamkeit den letzten Jahrzehenden des vierten und den ersten des dritten Jahrhunderts an. Wenn nun in diesem Zeitraum so viele Komiker, und darunter so angesehene wie Alexis, so häufig Anlass fanden, sich mit den Pythagoreern zu beschäftigen und ihnen sogar ganze Stücke zu widmen, Aristophon einen *Πυθαγοριστής*, Kratinus eine *Πυθαγορίζουσα*, so müssen diese Mysterien, wenn auch für den Betrieb und den Fortgang der Philosophie ohne Bedeutung, doch eine Partei gewesen sein, die mehr als vorübergehendes Aufsehen erregte und nicht wenige Anhänger gewonnen hatte. Zu diesen pythagoreischen Asceten gehört jener Diodor von Aspendus (Ph. d. Gr. I, 339. III b, 80), welcher zuerst unter den Pythagoreern die cynische Tracht angenommen haben soll. Einen weiteren Beweis für die Fortdauer einer Partei von Pythagoreern, die aber der orphischen Mystik näher stand als der pythagoreischen Wissenschaft, bietet der Umstand, dass auch in die Ueberlieferungen über den Stifter der Schule, so weit wir sie verfolgen

können, gerade seit der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, also in der gleichen Zeit, welcher die obengenannten Dichter der mittleren Komödie angehören, immer mehr von jenen Zügen aufgenommen wurden, die ihn als Asceten, als Wundermann und Propheten, als *γόητας ἀποκλίνοντ' ἐπὶ δόξας* (wie ihn um 250 der Sillograph Timon Fr. 3 nennt), und zugleich als einen Sammelpunkt fremder, besonders orientalischer Weisheit darstellen. Auch die Unterschiebung von Schriften auf den Namen des Pythagoras, von denen schon Heraklides Lembus (um 180 v. Chr.), und vermuthlich auch dem von ihm ausgezogenen Sotion nicht weniger als sechs bekannt waren (Diog. VIII, 7), beweist für den fortwährenden Bestand und die litterarische Thätigkeit einer Schule von Pythagoreern; und wenn zwei von diesen Schriften, darunter ein *ἱερός λόγος*, in Hexametern verfasst waren, versetzt uns diess ganz in den Kreis des orphischen Schriftwesens.

Steht es nun nach allen diesen Zeugnissen und Anzeichen ausser Zweifel, dass die pythagoreische Schule auch schon vor jener Erneuerung der pythagoreischen Philosophie, deren Anfänge wir bis zum Beginn des ersten Jahrhunderts v. Chr. hinauf verfolgen können, in der Gestalt von Cultus- und Ascetenvereinen fortbestand, an Ausbreitung gewann und als Gegenstück zu den orphischen ihr eigenthümliche pythagoreische Schriftwerke hervorbrachte, war somit die Möglichkeit gegeben, dass während der 1 1/2 Jahrhunderte, die der makkabäischen Bewegung vorangiengen, mit anderen hellenischen Bildungsformen auch die pythagoreische Ascese in Palästina Eingang fand und sich mit der nationalen Religion zur Erzeugung eines eigenartigen jüdisch-griechischen Ascetenthums verband: so liefert auch die Vergleichung des Essäismus mit dem Pythagoreismus den Beweis, dass diese Verbindung wirklich stattgefunden hat und der Essäismus die Frucht ist, welche aus ihr hervorgieng. Ich will hier

¹ Vgl. Ph. d. Gr. III b, 81.

nicht wiederholen, was ich zum Erweis dieses Satzes schon anderswo (Ph. d. Gr. III b, 325—333) ausgeführt und in das Ergebnis zusammengefasst habe: Zwischen den Essenern und den Neupythagoreern finde sich eine Verwandtschaft, welche nicht bloß ausserwesentliche Einzelheiten betreffe; es haben vielmehr gerade diejenigen Lehren, Einrichtungen und Gebräuche, wodurch sich die Essener von dem älteren und dem gleichzeitigen Judenthum unterscheiden, fast durchaus ihr Gegenbild bei den Pythagoreern. Auch ihre Abweichungen von den letzteren liegen theils in der Consequenz der Grundsätze, welche von beiden anerkannt wurden, theils seien sie durch die Übertragung des Pythagoreischen in's Judenthum unmittelbar gefordert gewesen. Wo zwei geschichtliche Erscheinungen nicht bloß in einzelnen Zügen, sondern in ihrem ganzen Charakter, und nicht bloß in ihrer allgemeinen Richtung, sondern auch in einer Menge zufälliger Einzelheiten, die sich bei beiden in derselben Weise zusammenfinden, sich in so hohem Grad gleichen, wo überdiess auch die äussern Verhältnisse die Annahme ihres geschichtlichen Zusammenhangs so entschieden begünstigen, da sei der Beweis für diesen Zusammenhang, welcher in unserem Fall nur in der Abhängigkeit der späteren Erscheinung von der früheren bestehen kann, so vollständig geführt, als diess in Ermanglung ausdrücklicher Zeugnisse überhaupt möglich ist.

Es ist nun, wie gesagt, nicht meine Absicht, die Gründe, auf welche dieses Ergebniss sich stützt, und welche für mich von ihrer Beweiskraft bis jetzt nichts verloren haben, nochmals in einzelnen darzulegen. Doch darf ich mir vielleicht erlauben, wenigstens an einem Beispiel anschaulich zu machen, wie vollständig sie sich bei jeder neuen Untersuchung immer auf's neue bewähren.

Einer von den bekanntesten essäischen Grundsätzen ist die Verwerfung des Eides, welchen ja auch die Bergrede und der Jakobusbrief verbieten; einer ihrer fremdartigsten und am wenigsten aus jüdischen Anschauungen

erklärbaren Gebräuche jene Anrufung der aufgehenden Sonne, des Himmels, der Erde, des Wassers und der Luft, die so lebhaft an griechische Gebetsakte und Formeln erinnern, wenn auch von einer Anbetung jener Gegenstände im eigentlichen Sinn bei den Essenern selbstverständlich nicht die Rede sein kann.¹⁾ Sehr merkwürdig ist nun aber die eigenthümliche Verbindung, in welche diese beiden Züge mit einander gebracht wurden. In zwei unsern Clementinischen Homilien vorangestellten, ohne Zweifel aus ihrer Grundschrift, den althebräonischen *Κηρύγματα Πέτρον*, übernommenen Stücken, dem Schreiben des Petrus an Jakobus und der *Διαμαρτυρία Ἰακώβου*, wird verordnet, dass diese Schrift niemand in die Hand gegeben werden solle als einem Beschnittenen, zum Lehramt Bestimmten, und in sechsjähriger Prüfung dieser Mittheilung würdig Befundenen. Dieser solle alsdann an einen Fluss oder eine Quelle geführt werden, *ἐνθα ἡ δικαίων γίνεται ἀναγέννησις*, und hier solle man ihn zwar nicht schwören, aber am Wasser stehend bezeugen lassen,²⁾ dass er die ihm übergebene Schrift niemand, auch dem nächsten Verwandten nicht, anders, als unter denselben Bedingungen, unter denen er selbst sie erhalten habe, und mit Genehmigung seines Bischofs, mittheilen oder in seine Hände kommen lassen wolle, und dass er dem, welcher ihm diese Schrift übergeben habe, jederzeit gehorsam sein werde. Die Verpflichtungsformel selbst aber lautet (Contestatio c. 2 und fast wortgleich c. 4): *μάρτυρας ἔχομι οὐρανόν, γῆν, ὕδωρ ἐν οἷς τὰ πάντα περιέχεται, πρὸς τούτοις δὲ ἄψυσι καὶ τὸν διὰ πάντων διήκοντα αἴρα, οὐ ἄνευ οὐκ ἀναπνέω, ὡς αἰὲν ἐπήκοος ἔσομαι τῷ τὰς βίβλους μοι τῶν κηρυγμάτων διδόντι* u. s. w. Hier wird also an die Stelle eines bei Gott geschworenen Eides eine Anrufung von Zeugen gesetzt,

¹⁾ Die Belege zu dem Obigen Ph. d. Gr. III b, 299—301.

²⁾ *μη' ὀρκίσαι, οὐ γὰρ ἐξέστιν, ἀλλὰ στήναι αὐτῇ κελεύσαι πρὸς τῆ ὕδατι καὶ ἐπιμαρτύρασθαι, ὡς καὶ αὐτοὶ ἀναγεννώμενοι κελευσθέντες ἐποιήσαμεν τοῦ μη' ἁμαρτεῖν χάριν.*

welche der Gottheit an Erhabenheit zwar nicht gleichstehen, von denen sich aber der Mensch doch so abhängig fühlt, dass er sich hüten wird, einem unter ihrer Bürgerschaft in so feierlicher Weise geleisteten Gelöbniss untreu zu werden: dem Himmel (dem *πάντα ὁρῶν*, wie er Homil. XV, 7 Schl. genannt wird) der Erde und dem Wasser, von denen er sich und alle anderen Dinge umfasst, der Luft, an die er jeden Athemzug geknüpft weiss. Wir werden nun unbedingt annehmen dürfen, dass dieses ebjonitische Gelübde das getreue Abbild eines essenischen sei: entweder dessen, welches beim Eintritt in die Sekte geleistet, und in dem unter anderem auch Geheimhaltung ihrer Schriften und Gehorsam gegen die Oberen versprochen wurde (Jos. B. J. II, 8, 7), oder eines ähnlichen, welches beim Aufücken in die oberste, zum Lehramt befähigende Ordensklasse abgelegt wurde. Wir dürfen diess nicht allein deshalb, weil der Standpunkt der Partei, die in den Clementinen das Wort führt, überhaupt kein anderer ist als der des christlich gewordenen Essäismus; sondern noch bestimmter desswegen, weil die beiden Voraussetzungen der clementinischen Gelöbnissformel, das Verbot des Eides und die Verehrung göttlicher Kräfte in Naturmächten, wie das Himmelslicht und das Wasser, sich bei den Essenern und nur bei ihnen ebenso zusammenfanden wie bei den Ebjoniten; weil ferner das Gelübde in den Clementinen durch den gemeinsamen Genuss, nicht des christlichen Abendmahls, sondern des essenischen Bundesmahls (Brod und Salz, nicht Brod und Wein, nicht einmal Brod und Wasser) bekräftigt wird (Contest. c. 4 Schl.); weil endlich auch die Wirkung der clementinischen Formel ganz die gleiche ist wie die des essenischen Aufnahmegebüdes. Dort erlassen die Aeltesten vor Angst (*ἄχρηστων ἀγωνιάσαντες . . . λίαν πεφόβηται* Contest. c. 5); bei den Essenern redet Josephus a. a. O. von *ὄρκοι φοικώδεις*, die einen solchen Eindruck auf die Schwörenden machten, dass selbst ausgestossene Ordensmitglieder es nicht wagten,

zur Erhaltung ihres Lebens Nahrungsmittel zu sich zu nehmen, die durch sie untersagt waren. Die Clementinen selbst erklären das Lehramt, zu dem man auf Grund der *διαμαρτυρία* zugelassen werden soll, für eine Fortsetzung des von Moses auf die 70 Ältesten übertragenen. Petrus ersucht ep. c. 3 den Jakobus, seine Kerygmen nur einem solchen, der sich nach genauer Prüfung dessen würdig zeige, *κατὰ τὴν Μωϋσέως ἀγωγὴν παραδοῦναι, καθ' ἣν τοῖς ἐβδουμήκοντα παρέδωκε τοῖς τὴν καθέδραν αὐτοῦ παρεληφκόσιν*, und Jakobus verordnet demgemäss, Contest. c. 1, man solle denselben nach vollendeter Prüfung, *κατὰ τὴν Μωϋσέως ἀγωγὴν*, an ein fließendes Wasser führen und hier in der oben (S. 218) beschriebenen Weise verpflichten. Als die Nachfolger der 70 Aeltesten und die Bewahrer der ihnen von Moses anvertrauten Geheimlehre betrachteten sich aber die Essener, wie uns diess Euseb. (pr. ev. VIII, 10, 10 f. vgl. Ph. d. Gr. III b, 294, 2) sagt, welcher seine Angabe Philo und in letzter Beziehung selbstverständlich mit diesem der eigenen Ueberlieferung der Essener entnommen hat. Wenn daher die Clementinen verlangen, dass die Lehrer ihrer Partei „der Anweisung des Moses entsprechend“ verpflichtet werden, so heisst diess, es solle die bei den Essenern übliche Verpflichtungsformel auf sie angewandt werden. Sogar den Namen der Essener scheinen die Ebjoniten der Clementinen für sich in Anspruch zu nehmen, wenn sie sich als *δίκαιοι* und *ὄσιοι* bezeichnen¹⁾, denn beides entspricht dem כִּי־רִיבִי, von dessen syrischer Form Hitzig (Gesch. d. V. Isr. 427) *Ἐσσηνοὶ* und *Ἐσσαῖοι* herleitet. Auch Philo spricht sich aber dafür aus, dass man, um den Namen Gottes nicht zu entweihen, wenn einmal geschworen werden müsse, nicht bei Gott selbst schwören solle, sondern nur bei den ersten unter den ge-

¹⁾ Contest. c. 1, wo *ἐνθα ἡ δίκαιων γίνεται ἀναγέννησις* und *καὶ αὐτοὶ ἀναγεννώμενοι* neben einander stehen; ebd. c. 4: *φυλάσσοντι οὖν μοι τὰς συνθήκας μέρος δίκαι μετὰ τῶν ὀσίων*.

schaffenem Wesen: der Erde, der Sonne, den Gestirnen, dem Himmel, der Welt.¹⁾ Um so weniger werden wir bezweifeln, dass nicht erst die christlichen, sondern schon die alten Essener nach diesem Grundsatz verfahren, und die clementinische Diarmartyrie eine essenische Gelöbnissformel wiederholt.

Aus dem Boden des Judenthums ist aber diese Form der Betheuerung nicht hervorgegangen. Die einzelnen Theile der Welt können wohl auch hier von der Poesie vorübergehend belebt werden: die Himmel erzählen die Ehre Gottes, die Sonne tritt wie ein Held, wie ein Bräutigam aus ihrer Kammer. Aber solche Wesen bei den feierlichsten Betheuerungen statt der Gottheit als Zeugen anzurufen, hätte keinem Juden des 2. oder 3. Jahrhunderts in den Sinn kommen können, wenn er nicht von fremden Anschauungen angesteckt war; und selbst wenn er neben Gott noch weitere Bürgen seines Versprechens nöthig gefunden hätte, so hätten ihm hiefür, sollte man meinen, die Engel, welche ja in den jüdischen Himmel schon längst aufgenommen waren und auch bei den Essenern eine so grosse Rolle spielten, viel näher liegen müssen als solche Wesen, in denen er zwar Geschöpfe und Werkzeuge Gottes, aber nicht persönliche Vollstrecker seines Willens zu sehen gewohnt war. Und die jüdische Litteratur zeigt auch wirklich vor der Zeit der Essener kein Beispiel derartiger Betheuerungen; auch die später erwähnten, wie es scheint sehr gewöhnlichen Schwüre beim Himmel, bei der Erde, bei Jerusalem, bei dem eigenen Haupte (Matth. 5, 34 f.), bei dem Leben oder dem Andenken der Eltern

¹⁾ In seiner Erklärung des dritten Gebots, De leg. spec. S. 271 M. 770 P. (V, 10 Richt.) bemerkt er: *ἀλλὰ προσλαβέτω τις, (zu dem νῆ τῶν oder μὴ τῶν) εἰ βούλοιο, μὴ μὲν τὸ ἀνωτάτω καὶ πρεσβύτατον εὐθύς αἴτιον, ἀλλὰ γῆν, ἥλιον, ἀστέρας, οὐρανόν, τὸν σύμπαντα κόσμον. ἀξιολογώτατα γὰρ ταῦτά γε καὶ πρεσβύτερα τῆς ἡμετέρας γενέσεως καὶ προσέτι ἀγγέλω διαιωνοῦντα τῇ τοῦ πεποικηκότος γνώμῃ.* (Diess nach Plato Tim. 33 A. 41 A.)

(Philo leg. spec. c. 1. 270 M. 769 P.) und ähnliche sind anderer Art, denn die Gegenstände, bei denen geschworen wird, werden hier nicht wie in der essenisch-ebjonitischen Beteurungsformel zu Zeugen angerufen, nicht als lebendige Wesen, als Mächte, von denen der Mensch mehr oder weniger abhängig ist, behandelt. Um so geläufiger sind dagegen solche Anrufungen den Griechen, welchen die Wesen, an die sie sich wenden, eben wirklich für göttliche Wesen galten. *Ἰστω νῦν τόδε Γαῖα*, schwören Here (Il. XV, 36) und Kalypso (Od. V, 184) bei Homer, *καὶ Οὐρανὸς εἰδὺς ὑπερθεῖν καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ* u. s. w.; und bei dem feierlichen Vertrag, welcher dem Zweikampf des Paris und Menelaos vorangeht, wird (Il. III, 276) von Agamemnon neben Zeus und den Unterirdischen, den Rächern des Meineids, auch Helios als Zeuge angerufen *ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις καὶ ποταμοὶ καὶ Γαῖα* — um mich mit diesen Beispielen zu begnügen. Aber alle diese Wesen sind wirkliche Götter, sie können das mit ansehen, was sie bezeugen sollen, und den Eidbrüchigen strafen; selbst das Wasser der Styx, wenn auch nicht als Persönlichkeit gedacht, hat doch eine solche Zaubermaacht in sich, dass auch die Götter nicht wagen können, es bei einer unwahren Aussage zu nennen. Dass diese Wesen als Eidshelfer angerufen werden ist ganz in der Ordnung. Aber wie kommen Juden und Christen dazu, sich für diesen Zweck an den Himmel und die Erde, das Wasser und die Luft zu wenden? Aus ihrem dualistischen Monotheismus, der nur von einer Gottheit über der Welt, nicht von einer Göttlichkeit der Welt weiss, konnte diese Beteurungsform nicht hervorgehen, und zu ihm passt sie ebensowenig, als die Scheu vor dem „allsehenden Himmel“, (Clement. Homil. XV, 7 Schl.), dem Gegenbild zu Homers allsehendem Helios, die Anrufung der aufgehenden Sonne, und die Furcht, in ihrem Lichte „die Strahlen der Gottheit zu beleidigen“,¹⁾ zu ihm passt. Es liegt vielmehr am Tage:

¹⁾ Hierüber Phil. d. Gr. III b, 299 f.,

griechische Anschauungen und Cultusformen haben an diesem Punkt bei den Essenern und Ebjoniten Eingang gefunden und sind nur so weit umgebildet worden, dass der offene Widerspruch mit ihrem religiösen Standpunkt vermieden wurde. Die hellenische Anbetung des erscheinenden Helios wurde zu einer blossen Anrufung der aufgehenden Sonne, einer Quasi-Anbetung, (*ὡσπερ ἰκετεύοντες ἀνατέλλαι* Jos. B. J. II, 8, 5) abgeschwächt; die altgriechische und speciell von den Pythagoreern bezeugte Vorschrift, dass man das Unanständige vor Helios zu verbergen habe, erhielt jetzt den Ausdruck: man dürfe die Lichtstrahlen Gottes (der göttlichen Schechinah) durch seinen Anblick nicht beleidigen; statt mit dem homerischen Agamemnon die Flussgötter als Zeugen zu beschwören, begnügte man sich, feierliche Gelübde im Angesicht eines „lebendigen Wassers“ (*ζῶν ὕδωρ* Contest. 1) abzulegen. Aber die Anschauungen der Naturreligion, welche diesen Gebräuchen zu Grunde liegen, blicken durch die monotheistische Umhüllung noch so deutlich hindurch, dass sich die letzte Quelle derselben unmöglich verkennen lässt.

Durch wen diese Anschauungen und Gebräuche den Essenern übermittelt wurden, darüber werden wir nach allen unsern bisherigen Erörterungen kaum im Zweifel sein können. Es werden dieselben gewesen sein, die ihnen fast in allem, wodurch sie sich von ihren übrigen Volksgenossen unterschieden, und so namentlich auch in dem Verbot des Eides, der eben durch ihre eigenthümlichen Betheurungsformeln ersetzt werden sollte, und in der Begründung dieses Verbots vorangiengen,¹⁾ die Pythagoreer. Und wir besitzen auch wirklich, so dürftig und unsicher unsere Überlieferungen über die pythagoreische Schule sind, noch eine aus ihr stammende Eidesformel, welche auffallend genug an die ebjonitische Verpflichtungsformel erinnert. Eine dem Pytha-

¹⁾ Diog. VIII, 22 angebliche Vorschrift des Pythagoras: *μηδ' ὀμνῆσαι θεοῦ; ἀσκεῖν γὰρ αὐτὸν δεῖν ἀξιώπιστοι εἶναι.* Vgl. Ph. d. Gr. III b, 136, 4. 284, 5.

goras — wir wissen nicht wann und wo — unterschobene Schrift begann nach Diog. VIII, 6 mit den Worten: οὐ μὰ τὸν ἄέρα, τὸν ἀναπνέω, οὐ μὰ τὸ ὕδωρ, τὸ πίνω, οὐ κατοίσω ψόγον (ich werde keinem Tadel ausgesetzt sein) περὶ τοῦ λόγου τοῦδε. Hat man auch kein Recht, diese Stelle mit der essenisch-ebjonitischen Diamartyrie in directe Beziehung zu setzen, und ist es auch gewiss nur ein Zufall, dass sie sich, wie diese, auf eine Lehrschrift ihrer Partei bezog, so beweist sie doch immerhin, dass es der pythagoreischen ebenso wie der essenischen Übung entsprach, das Wasser und die Luft zur Bekräftigung einer Aussage anzurufen; und wenn dabei das Wasser auf der einen Seite (s. o. S. 218) als einer der allumfassenden elementarischen Körper, auf der andern als unentbehrliches Nahrungsmittel genannt wird, so stimmen dagegen die Prädicate, welche die Luft erhält, beidemale merkwürdig überein. In der Diamartyrie heisst es: τὸν . . . ἄερα οὐ ἄνευ οὐκ ἀναπνέω, in dem Pythagorasfragment: τὸν ἄερα τὸν ἀναπνέω. Beide zeigen, wie im Inhalt (der Anrufung von Luft und Wasser) so im Ausdruck, einerlei Stil. Auch an die Verse aus den orphischen *Ὀρχοὶ* (Orphica rec. Abel fr. 171) kann bei der nahen Verwandtschaft der Orphiker mit den Pythagoreern erinnert werden, in denen bei Feuer und Wasser, Erde und Himmel, Mond und Sonne und den zwei specifisch orphischen Gottheiten, Phanes und Nyx, geschworen wird. Die weitergehende, an sich nicht unwahrscheinliche Vermuthung, dass die essenisch-ebjonitische Verpflichtungsformel einem Gelöbniss nachgebildet sei, das beim Eintritt in die obere Klasse der pythagoreischen Mysterien abgelegt wurde, liesse sich allerdings nur dann mit einiger Sicherheit begründen, wenn uns ein solches Gelöbniss aus der pythagoreischen Schule bekannt wäre und dieses mit der Formel der Clementinen im wesentlichen übereinkäme.

Wollen wir aber auch von dieser Möglichkeit absehen, so ist doch immer für die Beurtheilung des Essäismus und seiner geschichtlichen Stellung die Thatsache von der höchsten

Bedeutung, dass die Essener und Ebjoniten Bethेरungsformeln, deren hellenische Abkunft unleugbar ist, und die ihnen aller Wahrscheinlichkeit nach von den Pythagoreern zugekommen waren, für die heiligsten und unverbrüchlichsten Verpflichtungen ihrer Mitglieder, für jene „schauerlichen Eide“ verwandten, von denen selbst die Ausschliessung aus dem Vereine sie nicht entbinden konnte. Wenn es bei ihnen für die Heiligkeit eines Versprechens gleichviel bedeutete, ob die Weltkörper und Elemente zu Zeugen angerufen wurden oder bei dem Gott ihrer Väter geschworen wurde, so müssen die Anschauungen, von denen jene griechische Eidesformel ausgieng, einen tiefen Eindruck auf sie gemacht haben. Der Stifter des Christenthums verbietet den Eid wie die Essener; er verbietet aber auch (Matth. 5, 34), bei Himmel und Erde zu schwören, weil diese für ihn eben nur durch ihre Beziehung zur Gottheit die Heiligkeit erhalten, die bewirkt, dass man bei ihnen schwören kann; wenn die Essener dieses Bedenken nicht theilen¹⁾, so beweist diess, wie stark sie von der hellenischen Naturschauung berührt sind. Dürften wir vollends annehmen, dass ihr angeblich von Moses eingeführter Einweihungsritus dem der pythagoreischen Mysterien nachgebildet sei, so läge in demselben der deutliche Beweis dafür, dass die Stifter der Sekte des Zusammenhangs mit ihren hellenischen Vorgängern, deren *ἱερῶτατος θίασος* ja auch von Philo gepriesen wird (qu. omn. prob. liber Anf.), sich vollkommen bewusst waren.

Um aber die geschichtlichen Verhältnisse, aus denen der Essäismus hervorgieng, vollständiger zu übersehen, wird es zweckmässig sein, auch auf die Entwicklung, welche das mit dem pythagoreischen so nahe verwandte orphische

¹⁾ Denn dass sie ihrer Bethörung nicht die Form des Eides sondern der Zeugenanrufung gaben, ist eine rein formalistische Subtilität, auf die schon Josephus B. J. II, 8, 7 mit Recht keine Rücksicht nimmt, und die auch der Verfasser der Clementinischen Diarmartyrie c. 4 g. E. wieder vergisst.

Mysterienwesen in der hellenistischen Periode nahm, einen Blick zu werfen. Ich muss aber hiefür etwas weiter ausholen.

Die Geheimdienste, welche nach dem Gott, dem sie gewidmet waren, als bakchische oder dionysische, nach ihrem angeblichen Stifter als orphische bezeichnet werden, hatten wie alle Mysterien den Zweck, den Mitgliedern der Cultusgemeinschaft, den Mysten, durch die Gunst der Götter, die von ihnen in dieser besonderen Weise verehrt wurden, theils in diesem Leben, theils und hauptsächlich nach dem Tode, ein bevorzugtes Loos zu sichern. Von den älteren eleusinischen Mysterien unterschieden sich die orphischen, wie selbst aus unsern fragmentarischen Nachrichten mit annähernder Sicherheit hervorgeht, durch zwei Grundbestimmungen: einmal dadurch, dass Dionysos in den Kreis der chthonischen Gottheiten, von denen unser jenseitiges Schicksal abhängt, mitaufgenommen, den allgemein anerkannten Beherrschern der Unterwelt, Pluton und Persephone, nicht blos zur Seite gestellt, sondern an Bedeutung für seine Verehrer sogar vorangestellt ist; und sodann dadurch, dass den Geweihten nicht allein für ihr Fortleben im Hades versprochen wird, sie sollen dort mit den Göttern zu Tische sitzen, während die Ungeweihten in einen Schlamm-pfuhl geworfen werden, sondern dass ihnen auch eine Rückkehr in dieses Leben in Aussicht gestellt wird. Die Unterscheidungs- und Grundlehren dieser Orphiker sind die zwei: der Mythos von Dionysos Zagreus, dem von den Titanen zerrissenen und von Zeus wiedergeborenen Bakchos, und der Glaube an die Seelenwanderung. Jener bedeutete ursprünglich, ebenso wie die Erzählung vom Raub der Persephone, nur in viel roherer Symbolik, das Absterben des Naturlebens im Winter und sein Wiedererwachen im Frühling, und Dionysos wird, wie Persephone, einer von den Beherrschern der Unterwelt, weil er selbst in sie entrückt worden ist; in der Folge wird die Feindschaft der Titanen gegen Dionysos zum Symbol für den Kampf des Guten

und Bösen. Die Rückkehr der Seelen in dieses Leben erscheint bald als eine Einzelnen, zu hervorragender Lebensstellung bestimmten, erwiesene Gnade, bald als ein Mittel zur Sühnung der im Vorleben begangenen Sünden. An diese Dogmen knüpft dann jene Ascese an, welche von den Orphikern zu den Pythagoreern übergieng. Ihr hervortretendster Zug ist neben gewissen sacralen Vorschriften (wie das Verbot der Berührung einer Wöchnerin oder eines Leichnams und das nach Herod. II, 81 ihnen mit den Pythagoreern gemeinsame wollener Todtengewänder) die gänzliche Enthaltung von Fleischspeisen und Tödtung der Thiere; ob auch die Ehe und der Wein den Mysten von Anfang an allgemein untersagt waren, lässt sich nicht sicher ausmachen, aber spätestens seit dem Ende des fünften Jahrhunderts scheint diess der Fall gewesen zu sein.¹⁾

Wie wir aber gefunden haben, dass die pythagoreischen Mysterien gegen das Ende des vierten und um den Anfang des dritten Jahrhunderts an Verbreitung gewannen, so haben wir auch allen Grund, einen gleichzeitigen oder nahezu gleichzeitigen Aufschwung des dem pythagoreischen so nahe stehenden orphischen Mysterienwesens anzunehmen. Der Beweis dafür liegt in jener Umarbeitung der orphischen Theogonie, welche allen Anzeichen nach erst der hellenistischen Periode angehört.²⁾

Eine orphische Theogonie kennen schon Plato und Aristoteles. Der letztere hatte in seinem Gespräch von der Philosophie (Arist. fragm. ed. Rose Nr. 7) für ihren Verfasser den bekannten Onomakritus erklärt, welcher um 520 v. Chr. am Hofe der Pisistratiden in Athen lebte. Das gleiche Werk, und vielleicht den gleichen Verfasser, hat aber wohl auch Herodot zunächst im Auge, wenn er II, 53 bemerkt: Homer und Hesiod seien es, welchen die

¹⁾ Die Quellenbelege und Litteraturnachweise für die obige Darstellung finden sich Phil. d. Gr. I², 56—65. 96. 453, 2. II, a⁴, 29 f.

²⁾ Die Belege zum folgenden findet man, soweit sie hier nicht gegeben werden, Ph. d. Gr. I, 88—101.

Griechen ihre Götterlehre zu verdanken haben: *οἱ δὲ πρότερον ποιηταὶ λεγόμενοι τούτων τῶν ἀνδρῶν γενέσθαι, ἴστίον, ἔμοιγε δοκέειν, ἐγένοντο τούτων*. Diese älteste orphische Theogonie scheint aber lange nicht alles enthalten zu haben, was uns später aus einer gleichnamigen orphischen Schrift überliefert wird. Wollen wir nämlich auch von der Frage absehen, ob Apollonius aus Rhodos und der Aegypter Hieronymus unter Orpheus' Namen laufenden Theogonien, und nicht anderweitigen Quellen oder ihrer eigenen Phantasie verdanken, was sie Orpheus von der sonstigen orphischen Überlieferung abweichendes in den Mund legten,¹⁾ so kennen wir doch aus zahlreichen Angaben und Bruchstücken, die sich bei Schriftstellern des späteren Alterthums finden, eine orphische Theogonie, welche über diejenige wesentlich hinausgieng, die Plato, Aristoteles und Eudemos vorlag.²⁾ Die letztere zeigt in ihrem Lehrgehalt nur zwei erhebliche Abweichungen von der hesiodischen Theogonie. Die Stelle des Chaos nahm in ihr als das erste von allen Dingen die Nacht ein. Aus dieser sollten, wie bei Hesiod aus dem Chaos, Uranos und Gää hervorgegangen sein³⁾; aber als deren Kinder bezeichnete sie nur Okeanos und Thetys und liess erst von diesen Kronos und Rhea erzeugt werden, so dass sie im ganzen sechs Geschlechter von Göttern erhielt: 1. Nyx; 2. Uranos und Gää; 3. Okeanos und Thetys; 4. Kronos und Rhea; 5. Zeus und Here, je mit ihren Geschwistern; 6. die Kinder des Zeus.⁴⁾ Viel weiter entfernt sich von der gemeingriechi-

¹⁾ M. vgl. hierüber Phil. d. Gr. I, 91—94. Orphica rec. Abel S. 157—167, Fr. 35—47 u. unten S. 230.

²⁾ Vgl. Orph. ed. Abel Fr. 48—140, S. 168—209. Ph. d. Gr. I, 95—101 u. die weitere dort angeführte Litteratur.

³⁾ Über die Frage, in welcher Weise diess erfolgte, ist nichts überliefert; eine Vermuthung darüber Ph. d. Gr. I⁵, 91, 2.

⁴⁾ Eine weitere Abweichung von Hesiod wäre es, wenn diese Theogonie auch von Dionysos' Zerfleischung durch die Titanen und seiner Wiedergeburt aus Zeus erzählte; wiewohl diess aber unstreitig altorphische Mysterienlehre war, wird doch aus den beiden Theo-

schen, an Hesiod's Namen geknüpften Ueberlieferung diejenige orphische Theogonie, welche Damascius (De princ. I, 317 Ru.) die gewöhnliche (*συνήθης*) nennt, und welche auch als die rhapsodische bezeichnet wird, weil sie in 24 Rhapsodien eingetheilt war. Nach ihrer Darstellung Fr. 48 war das erste von allem Chronos; dieser bringt den Äther und das Chaos hervor, und bildet aus ihnen ein hellglänzendes Ei. Dieses zerbricht und aus ihm geht ein Gott, der Sohn des Äthers hervor, welcher Protogonos Ἡριεπαῖος (oder — *καπ.*), Metis, Eros, auch Pan, am häufigsten aber Φάνης genannt wird: ein mannweibliches Wesen, welches die Samen aller Götter in sich trägt, mit goldenen Flügeln und vier Augen, auf dem Haupt eine riesige Schlange, mit Widder- Stier- Löwen- und Schlangenköpfen umgürtet. Phanes erzeugt aus sich selbst die Nacht, dann mit ihr Uranos und Gää; diese Kronos und Rhea und ihre Geschwister; Kronos und Rhea Zeus u. s. w.; Zeus das letzte Göttergeschlecht, und seinen Herrscher Dionysos (Fr. 85). Das sechste ist diess auch hier, wie bei Plato, denn Zeus ward Fr. 85 der 5^{te} Götterkönig genannt; diese Zählung wird aber nur dadurch ermöglicht, dass Okeanos und Thetys aus den Eltern wieder zu Geschwistern des Kronos gemacht werden. Phanes wird von Zeus verschlungen, und dieser ist eben desshalb der Inbegriff aller Dinge, weil er die ganze Kraft des Phanes, alle Götter und Göttinnen, alles was war und sein wird, in sich aufgenommen hat (Fr. 120—122). Er ist der Erste und der Letzte, Haupt, Mitte und Urheber von allem; er ist Mann und Weib, er die Wurzel des Himmels, der Erde und des Meeres, er die Luft und das Feuer, Sonne und Mond, Nacht und Tag, er Metis und Eros, die Vernunft, der Erzeuger und Herrscher der Welt. Sein Haupt ist der Himmel, die Sterne sein wallendes Haar, der Aufgang

gonieen, der älteren und der rhapsodischen, nichts darüber mitgetheilt, wogegen die *Τέλεται* (Fr. 184 ff. Ab.) sich mit diesem *ἱερός λόγος* ausführlich beschäftigen.

und Niedergang sind seine goldenen Stierhörner, Sonne und Mond seine Augen, der Aether sein Ohr, dem nichts entgeht, der Luftraum sein Rumpf, die Erde sein Leib u. s. w. Alles hat er in sich verborgen und setzt es wieder aus sich heraus (Fr. 123).

Die frühesten Spuren dieser rhapsodischen Theogonie finden sich ausserhalb der orphischen Litteratur bei dem angeblichen Aristoteles π. κόσμου c. 7. 401 a 27 ff., innerhalb derselben in dem Bericht, welchen der Aegypter Hieronymus theils unter seinem eigenen Namen theils in einer dem alten Hellanikus aus Lesbos unterschobenen Schrift über die orphische Theogonie gegeben, in welchem er aber phöniciſche und stoische Spekulationen mit dem Inhalt der rhapsodischen Theogonie verknüpft hatte.¹⁾ Ob es Valerius Soranus, ein Zeitgenosse Sulla's, dieser Theogonie (Fr. 123) oder einer andern Quelle entnommen hatte, wenn er (nach Augustin Civ. D. VII, 9, 11) Jupiter „progenitor genitrixque deum“ nannte, lässt sich nicht ausmachen. Auch damit kämen wir aber so wenig, als, wie es scheint, mit dem obengenannten Hieronymus, über das erste Jahrhundert v. Chr. hinauf. Dagegen lag Plato, Aristoteles, und dessen Schüler, dem gelehrten Eudemus aus Rhodos, die rhapsodische Theogonie noch nicht vor. Von Eudemus sagt Damascius, der uns so werthvolle Auszüge aus seinem Werk erhalten hat (I, 319 R.): *ἡ δὲ παρὰ τῷ περιπατητικῷ Εὐδήμῳ ἀναγεγραμμένη ὡς τοῦ Ὀρφέως οἷσα θεολογία πᾶν τὸ νοητὸν ἐσιώπησεν* (sie sagt nichts von den Wesen, welche die Neuplatoniker in ihrer Erklärung der rhapsodischen Theogonie auf den κόσμος νοητός deuteten, d. h. dem Chronos, Aether und Chaos, und dem Phanes) . . . ἀπὸ δὲ τῆς Νυκτὸς ἐποίησατο τὴν ἀρχήν. Aus diesen Worten geht klar hervor, dass Eudemus nur von einer einzigen orphischen Theogonie wusste, und dass diese von der rhapsodischen verschieden war,

¹⁾ M. vgl. über diese Darstellung und ihren Verfasser: Orphica ed. Abel Fr. 36—47. Ph. d. Gr. I⁵, 92—95.

da ihr gerade die eigenthümlichsten Lehren der letzteren, von Chronos, Phanes, seiner Verschlingung durch Zeus und was damit zusammenhängt, fehlten. Nur diese und nicht die rhapsodische Theogonie kann aber auch Aristoteles im Auge haben, wenn er *Metaph. XII, 6. 1071 b 26* von den *θεολόγοι*¹⁾ *οἱ ἐκ νυκτὸς γεννωῖντες* redet und *ebd. XIV, 4. 1091 b 4* von den *ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι* bemerkt: *βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρώτους, οἷον Νύκτα καὶ Οὐρανὸν ἢ Χάος ἢ Ὠκεανόν, ἀλλὰ τὸν Δία*. Dass sich die erste von diesen Stellen auf eine Theogonie bezieht, in welcher die Nacht ebenso, wie bei Hesiod das Chaos, das erste von allen Dingen und der letzte Grund aller andern war, halte ich trotz G o m p e r z²⁾ Widerspruch für unleugbar. Wenn aber dieses, so sehe ich nicht, wie man sich der Folgerung entziehen kann, dass diess nicht unsere rhapsodische Theogonie war, in der die Nacht nicht das Erste ist, sondern erst an vierter Stelle, nach Chronos, Aether und ihrem Vater Erikapäus, auftritt. *Metaph. XIV* sagt Aristoteles: die alten Dichter übertragen die Weltherrschaft nicht den Wesen, welche sie selbst für die ältesten erklären, sondern dem Zeus; und als Beispiel dieser ältesten Wesen nennt er neben dem Chaos, welches von Hesiod, und dem Okeanos, welcher (auch nach *Metaph. I, 3. 983 b 30*) von Homer (*Il. XIV, 246*) als das Erste bezeichnet worden war, die Nyx und den Uranos. Auch diess kann aus dem oben angegebenen Grunde nicht auf die rhapsodische Theogonie, sondern nur auf eine solche Darstellung gehen, in welcher der Nyx und dem Uranos keine anderen Wesen vorgegangen waren. Aristoteles bezieht sich mithin an beiden Orten auf eine Göttergeschichte, welche mit der Nacht als dem ersten von allen Dingen begann. Dass ihm eine solche in mehr als Einer Dichtung vorgelegen hätte, wäre an sich nicht ab-

¹⁾ *Θεολογία* ist auch später eine stehende Bezeichnung der orphischen Theogonie, *ὁ θεολόγος*; bei Proklus die des Orpheus als ihres Verfassers.

²⁾ Griech. Denker I, 431.

solut undenkbar; aber wir haben nicht die geringste Veranlassung zu dieser Vermuthung, da beide Stellen sich mit der doch immer zunächst liegenden Voraussetzung, sie beziehen sich auf dieselbe Theogonie, vollkommen vertragen. Da wir vielmehr wissen, dass es eine orphische Theogonie gab, mit deren Herkunft sich Aristoteles beschäftigt und sie Onomakritus zugeschrieben hatte; da eine solche Theogonie von Eudemos gebraucht worden ist, von dem sich zum voraus vermuthen lässt, er habe sich auch hierin an den Vorgang seines Lehrers gehalten; da auf diese von Eudemos gebrauchte Theogonie die aristotelischen Stellen alle beide durchaus passen; da uns endlich ausser der von Eudemos beschriebenen orphischen nur eine Theogonie bekannt ist, welche ebenfalls mit der Nacht anfieng, die des Epimenides, an diese aber hier nicht gedacht werden kann, weil neben ihr in diesem Fall nicht, wie *Metaph. XIV, 4*, der Himmel, sondern die Luft hätte genannt werden müssen:¹⁾ so hat es, wie mir scheint, die allerhöchste Wahrscheinlichkeit für sich, dass Aristoteles, wie seinem Schüler, die rhapsodische Theogonie noch unbekannt war. Noch unmittelbarer folgt diess für Plato daraus, dass er in seiner, einer orphischen Theogonie entnommenen²⁾ Aufzählung der Göttergeschlechter *Tim. 40 D* Okeanos und Thetys als die Eltern des Kronos und der Rhea zwischen diese und Uranos-Gäa einschibt, und unter dieser Voraussetzung *Phileb. 66 C* sechs orphische Göttergenerationen (die *S. 228* aufgeführten) annimmt. Hätte sein Orpheus mit der rhapsodischen Theogonie der Nacht noch den Chronos nebst Aether und Chaos und den Phanes vorangestellt, so hätte er unvermeidlich mehr als sechs Göttergeschlechter erhalten, so lange er Okeanos und Thetys als eigene Generation zählte; er hätte daher, wenn er diese Zahl nicht überschreiten wollte, ebenso, wie der Verfasser der rhapsodischen Theogonie, bei Hesiod's Darstellung,

¹⁾ Vgl. *Phil. d. Gr. I⁵, 88 f.*

²⁾ Hierüber *Phil. d. Gr. I⁵, 89, 6.*

nach der Okeanos und Thetys nicht die Eltern sondern die Geschwister von Kronos und Rhea sind, stehen bleiben müssen. Da er sie zwischen Uranos und Kronos als eigene Generation aufführt und doch nur sechs Göttergeschlechter zählt, liegt am Tage, dass er von Götterwesen, die der Nacht vorangiengen, und vollends von einem das ganze theologische System so beherrschenden wie Phanes, nichts gewusst haben kann; dass also Plato dieselbe von der rhapsodischen verschiedene orphische Theologie vor sich hatte, wie Aristoteles und Eudemos. Bestätigt wird uns diess durch den Umstand, dass auch in Plato's Gastmahl 178 B Orpheus unter den Zeugen für das Alter des Eros nicht genannt wird, so nahe diess auch dem Schriftsteller hätte liegen müssen, wenn er die rhapsodische Theogonie gekannt hätte, welche Phanes den *ἀβρός ἔρωσ* nennt (Fr. 69 Ab.) und aus der Verschlingung des Phanes durch Zeus die Folgerung ableitet, dass Zeus ausser vielem andern auch der *ἔρωσ πολυτερεπής* sei (Fr. 123). Noch in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts nennt Chrysippus, ein Kenner und Erklärer orphischer Gedichte, die Nacht die älteste Gottheit,¹⁾ was er doch nur in der älteren orphischen Theogonie, nicht in der rhapsodischen gefunden haben kann. Sogar ein Sammler aus dem sechsten Jahrhundert unserer Zeitrechnung²⁾ hat uns — wir wissen nur leider nicht aus welcher älteren Quelle³⁾ — die Angabe erhalten, welche auf die von Eudemos ausgezogene Theogonie vollständig, auf die rhapsodische absolut nicht passt⁴⁾, dass nach Orpheus Nyx Ge und Uranos die *πρῶται ἀρχαί* seien.

¹⁾ Philodem. π εὐσεβείας S. 81, 18 Gomp., bemerkt über ihn: *κάν τῷ πρώτῳ* (in dem ersten Buch seiner Physik) *τὴν Νύκτα θεάν φησιν εἶναι πρωτίστην.*

²⁾ Joh. Lydus De mens. II, 7 vgl. Ph. d. Gr. I⁵, 90, 3.

³⁾ Man könnte etwa an den auch sonst von ihm benützten Neupythagoreer Nigidius Figulus denken.

⁴⁾ Auch auf den *Ἰερῆς λόγος*, dem Abel Fr. 145 sie zuweist, möchte ich sie nicht beziehen.

Diesem Thatbestande gegenüber ist es ohne alle Bedeutung, dass schon Plato (Gess. IV, 715 E) auf zwei Verse Bezug nimmt, die sich auch in der rhapsodischen Theogonie (Fr. 123. 125) fanden. Auf eine Bekanntschaft Plato's mit der letzteren könnte man daraus doch nur dann schliessen, wenn man wüsste, dass sie ein in allen ihren Bestandtheilen selbständiges Werk gewesen sei. War sie dagegen nur die Bearbeitung und Erweiterung eines älteren dem Verfasser als orphisch überlieferten Gedichts, so versteht es sich von selbst, dass sie aus diesem nicht wenig übernahm; ja ihr Verfasser hatte dann sogar die dringendste Veranlassung, möglichst viel aus dem älteren Werke in das neue herüberzunehmen, denn je mehr seine Leser in diesem fanden, was ihnen schon als orphisch bekannt und von ihnen annerkannt war, um so geneigter mussten sie sein auch das Ganze als orphisch anzunehmen. Plato kann daher in diesem Fall die fraglichen Verse ebensogut jener älteren als der rhapsodischen Theogonie entnommen haben. Sie lauten aber auch bei ihm etwas anders als in dieser. *Ὁ μὲν δὴ θεός, sagt er, ὡσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος. τῷ δ' αἰεὶ ξυνέπεται Δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός.* Diess weist allerdings auf die orphischen Verse: *Ζεὺς κεφαλῇ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται* (Fr. 123) und: *τῷ δὲ Δίκη πολύποιος ἐρείπετο πᾶσιν ἀρωγός* (Fr. 125). Aber es lässt auch die Möglichkeit offen, dass der erste von diesen Versen in der von Plato gebrauchten Theogonie anders lautete als in derjenigen, aus der unsere Zeugen ihn anführen, und der zweite in ihr, wie bei Plato, unmittelbar mit ihm verknüpft war, während in unserem Fr. 123 in den 32 Versen, die auf das *Ζεὺς κεφαλῇ* u. s. f. folgen, Dike nicht genannt wird, und der Zusammenhang, in dem ihrer als der *πολύποιος* gedacht wurde, uns ganz unbekannt ist. Keinenfalls aber kann man, wie bemerkt, behaupten, dass die orphische Theogonie, auf welche die

platonische Stelle hindeutet, nur diejenige gewesen sein könne, welche Damascius als die gewöhnliche oder „die in den Rhapsodien“ bezeichnet. Aus unseren früheren Erörterungen geht vielmehr, wie ich glaube unbestreitbar, hervor, dass diese Plato, Aristoteles und Eudemus, und wahrscheinlich auch Chrysippus, noch unbekannt war, da ihr Göttersystem mit den Aussagen dieser Schriftsteller über das der orphischen Theogonie unvereinbar ist.

Wenn aber dieses, so ist es äusserst unwahrscheinlich, dass dieses Werk vor dem Anfang, ja es ist kaum anzunehmen, dass es vor der Mitte des dritten Jahrhunderts v. Ch. verfasst ist. Denn Eudemus, der noch nichts von ihm weiss, kann keinenfalls lang vor dem Ende des vierten Jahrhunderts geschrieben haben, und Chrysippus, der gleichfalls noch der älteren orphischen Tradition folgt, ist erst Ol. 143 (208/4 v. Ch.) gestorben; seine Physik kann allerdings, da er 73 Jahre alt wurde und die endlose Reihe seiner Schriften ohne Zweifel zeitig begann, möglicherweise vierzig oder mehr Jahre früher fallen.

Dieser entscheidende Beweis für den späten Ursprung der rhapsodischen Theogonie wird auch durch die inneren Merkmale unterstützt, welche sich den Überbleibseln dieses Gedichts entnehmen lassen. Fr. 77 kennt bereits die Erdzonen, von welchen den Menschen die mittlere als Wohnstätte angewiesen worden sei — eine Lehre, die selbst der pythagoreischen Astronomie zur Zeit des Onomakritus schwerlich schon angehörte; Fr. 81 die (bei Philolaos und Anaxagoras zuerst nachweisbare) erdartige Natur des Mondes. Fr. 123 werden V. 10 die vier empedokleischen Elemente in empedokleischen Worten — nicht wie etwas neues, sondern wie etwas allgemein angenommenes, was sie erst durch Plato und Aristoteles wurden — aufgezählt. Und doch ist nicht blos ihre Vierzahl zuerst von Empedokles festgestellt, sondern auch der Begriff des Elements erst von ihm aus der Lehre des Parmenides von der Unmöglichkeit des

Werdens abgeleitet worden¹⁾. An Empedokles' Ausführungen über die Seelenwanderung (die betreffenden Stellen sind Ph. d. Gr. I, 806 f. zusammengestellt) erinnern die Verse, welche Proklus in Remp. S. 116 f. der Schöll'schen Ausgabe, wie er ausdrücklich bemerkt aus der *Ὀρφικῆ Θεολογία*, d. h. der rhapsodischen Theogonie, mittheilt, welche daher Abel (dem unser jetziger Proklustext noch nicht vorlag) Fr. 222. 223 mit Unrecht den *Τελευταί* zuweist; und auch die Worte des Empedokles klingen in ihnen ein paarmal durch. Dieser sagt V. 374 (7 M.): der schuldhaftige Dämon habe 30000 Horen umherzuirren, *φνόμενον παντοῖα διὰ χρόνου εἶδεα θνητῶν, ἀργαλέας βίοτιο μεταλλάσσοντα κελεύθους*, und V. 380 (35): *ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται*; der Orphiker: *οὔνεκ' ἀμειβομένη ψυχῆ κατα κύκλα χρόνοιο ἀνθρώπου ζῶοισι μετέρχεται ἄλλοθεν ἄλλοις*. Jener zählt V. 383 (11) f. auf, was er alles schon war, dieser Fr. 223 ähnlich, nur viel breiter, in was für Thiere die Seele übergehe. Empedokles schildert V. 430 (442) f. in ergreifenden Worten, wie der Vater, den eigenen in ein Thier übergegangenen Sohn *σφάζας, ἐν μεγάροισι, κακὴν ἀλεγύνατο δαῖτα*. Bei dem Orphiker begegnet uns dieses *ἐν μεγ.*, das bei Empedokles stimmungsvoll wirkt, als störendes Füllsel in den auch sonst auffallenden Versen (Fr. 222 aus Procl. in Remp. S. 116, 17 Sch. vgl. Fr. 225): *πολλάκις ἀνθρώπων καὶ νιέες ἐν μεγάροισιν — εὐκοσμοὶ τ' ἄλοχοι καὶ μητέρες ἠδὲ θίγατρος — γίγνοντ' ἀλλήλων μεταμειβομένησι γενέθλαις.*²⁾ Andererseits füllt der Orphiker in der Beschreibung der Seelenwanderung eine Lücke aus, die Empedokles nicht als solche empfunden zu haben scheint, wenn er (Fr. 224 S. 117,

¹⁾ Vgl. Phil. d. Gr. I⁵, 55, 1. 750 ff.

²⁾ Sehr seltsam ist hier, dass dieselbe Person Vater und Sohn, Mutter und Tochter soll sein können, da die Mutter doch immer, in der Regel aber auch der Vater, noch lebt, wenn das Kind zur Welt kommt. Ist andererseits nur gemeint, dass das gegenwärtige Verhältniss von Eltern und Kindern in der Zukunft einmal sich umkehren könne, so ist diess eine recht müssige Bemerkung.

8 Sch.) bemerkt: die Seelen der Thiere schweben in der Luft umher, bis sie der Wind wieder in einen neuen Leib führe; nur die der Menschen kommen zur Belohnung und Bestrafung in den Hades. Diese Reflexion über die verschiedene Gestaltung der Seelenwanderung für die Menschen und die Thiere sieht nach einer Zeit aus, in welcher jene Gleichstellung aller Arten von lebenden Wesen, die der Seelenwanderungsglaube ursprünglich ähnlich wie die Thierfabel voraussetzt, und die noch bei Empedokles so kräftig hervortritt, bereits der Ueberzeugung von dem specifischen Unterschied zwischen Mensch und Thier gewichen war, in welcher man es mit Plato (Phädr. 249 B) undenkbar fand, dass eine wirkliche Thierseele je zur Menschenseele werden könnte. Im Ausdruck erinnert an Empedokles' (V. 130 M.) *Θῆρες τ' οἰωνοί τε καὶ ὕδατοθρέμμονες ἰχθῦς* Orph. Fr 67: *Θῆρες τ' οἰωνοί τ' βροτῶν τ' ἀλτήρια φύλα*. Die Vorstellung, dass die Seelen von den Winden herangetragen und mit der Luft eingeathmet werden, hatte allerdings schon Aristoteles (De an. I, 5. 410 b 27) *ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπει* gefunden, mit denen recht wohl die von ihm dem Onomakritus zugeschriebene Theogonie gemeint sein kann. Aber die oben besprochenen Verse über die verschiedene Behandlung der Menschen- und Thierseelen nach dem Tode scheinen das Werk eines jüngeren Bearbeiters zu sein. Noch entschiedener lässt sich dieses von den Versen behaupten, die Clemens Al. Strom. IV, 625 C als orphisch anführt, (Fr. 230) da sie nichts weiter sind als die versificirte Prosa eines bekannten heraklitischen Ausspruchs (Fr. 68 Byw.). Da wir aber nicht wissen, in welchem orphischen Gedicht sie standen, können sie für die vorliegende Untersuchung nicht weiter in Betracht kommen.

Es sind aber nicht blos diese Einzelheiten, in denen sich der spätere Ursprung der rhapsodischen Theogonie verrieth. Ihr ganzer theologischer Standpunkt zeigt ein Gepräge, das uns über das Ende des vierten Jahrhunderts herabführt. Jener Pantheismus, welchen das grosse S. 229 aus-

gezogene Fr. 123 ausspricht, findet sein frühestes uns bekanntes Gegenstück in der stoischen Metaphysik. Der griechische Polytheismus hat allerdings, wie aller Polytheismus, einen pantheistischen Untergrund, und dieser tritt auch frühe genug in einzelnen Aeusserungen zu Tage. Die verschiedenen Gebiete der Welt und des Menschenlebens, die von den einzelnen Göttern vertreten werden, sind gegen einander nicht scharf und fest abgegrenzt: sie greifen fortwährend in einander über, die Götter gerathen mit einander bald in Streit, bald fliessen sie auch wieder zusammen, und aus der bunten Mannigfaltigkeit dieser Götterwelt taucht tieferen Geistern die Ahnung auf, dass es nur die Eine weltordnende Kraft, nur der Beherrscher der Götter selbst sei, der alles hervorbringe und in allem angeschaut werde. „Zeus, sagt Terpander Fr. 4, ist aller Dinge Anfang, aller Dinge Führer,“ „Zeus hat (nach dem älteren Simonides Fr. 1) den Ausgang von allem in der Hand.“ Kühner, aber auch viel später, Äschylus (Fr. 588 N. vgl. Ph. d. Gr. II a, 6, 5): „Zeus ist der Äther, Zeus die Erde, Zeus der Himmel, Zeus alle Dinge und was es noch Gröss'eres gibt.“ Nicht so weit geht das oben (S. 234) berührte Wort, das Plato aus seiner orphischen Theogonie anführt, dass Zeus „Anfang, Ende und Mitte von allem in der Hand habe.“ Denn darin liegt doch blos, dass alles von ihm abhängt. Aber auch die äschyleischen Verse sind nicht mehr als ein emphatischer Ausdruck für die Allgegenwart der göttlichen Kraft und Herrschaft, für jenes „in ihm leben, weben und sind wir,“ zu dem auch der christliche Monotheismus sich bekennt; der persönlichen Sonderexistenz des Götterkönigs thut eine solche Äusserung des frommen Gefühls keinen Eintrag, und sie liegt in ihrer ganzen Haltung von der breiten dogmatischen Reflexion weit ab, mit welcher das 123. orphische Fragment den Satz, dass Zeus alles sei, ausführt. Dieses begnügt sich nicht, wie Äschylus, an einigen Beispielen zu zeigen, dass Zeus alles sei, was es Grosses und Erhabenes gibt; es

kann sich vielmehr in der Häufung der Prädikate, die es Zeus beilegt, der Dinge, mit denen es ihn identificirt, gar nicht genug thun: es nennt ihn nicht bloß Himmel und Erde, sondern auch Mann und Weib, es stellt in ermüdender Aufzählung alle Theile der Welt als Glieder des Zeus vom Kopf bis zu den Füßen dar, es stattet ihn mit symbolischen Attributen, mit goldenen Flügeln und goldenen Stierhörnern aus und deutet die letzteren selbst auf *ἀντολή τε δούσις τε*. Diese weitausgespinnene allegorisirende Kleinmalerei weist nicht nur auf den gesunkenen Geschmack der alexandrinischen Periode hin, sondern auch auf eine so lehrhafte Fassung und Ausbreitung des pantheistischen Gedankens, wie sie uns sonst in der älteren Zeit nicht begegnet. Nicht einmal Heraklit's bekanntes Wort (Fr. 6 Byw.): „Gott ist Tag und Nacht, Krieg und Frieden, Sättigung und Hunger,“ lässt sich den orphischen Versen in dieser Beziehung gleichstellen. Auch in diesem Ausspruch wird der Grundgedanke des Philosophen, dass die Gottheit in unablässiger Umwandlung ihrer ursprünglichen feurigen Natur alles Besondere, selbst die entgegengesetztesten Dinge und Zustände hervorbringe — dieser Gedanke wird an wenigen prägnanten Beispielen zur Anschauung gebracht, aber es werden nicht, wie bei dem Orphiker, in endloser Reihe alle Theile der Welt vom Himmel bis zum Tartaros hergezählt, um sie ebenso vielen Theilen und Gliedmassen des Zeus gleichzusetzen. Diese Behandlung der Sache sieht nach einer Zeit aus, in welcher der Pantheismus aus der spekulativen Intuition, deren Gestalt er bei einem Äschylus, Heraklit, Xenophanes noch hat, zur Sache der Reflexion, zum Dogma geworden, zu einem kosmologischen System ausgebreitet war. Diese Zeit aber begann in Griechenland erst um den Anfang des dritten Jahrhunderts durch die stoische Philosophie. An diese werden wir aber auch durch die zweite theologische Unterscheidungslehre der rhapsodischen Theogonie, die Erzählung von Phanes, erinnert.

Ein so ausgesprochener, nicht blos dann und wann in einzelnen Äusserungen halb unwillkürlich hervorbrechender sondern mit der vollen Bestimmtheit einer dogmatischen Ueberzeugung vorgetragener Pantheismus, wie der unseres Orphikers, ist mit dem Glauben an eine Entstehung der Götter in aufeinanderfolgenden Geschlechtern innerlich so unverträglich, dass man nicht begreift, wie ein Anhänger desselben von sich aus zur Abfassung einer Theogonie, oder der selbständige Verfasser einer Theogonie von sich aus zu jenem Pantheismus hätte kommen können; wogegen die Annahme natürlich keine Schwierigkeit hat, dass eine bereits in anerkannter Geltung stehende Theogonie in der Folge, unter Benutzung ihres kanonischen Namens und Ansehens, im Sinn jenes Pantheismus und etwaiger weiterer Tendenzen umgearbeitet worden sei. Wer Zeus für den Inbegriff aller Dinge und aller sie hervorbringenden Kräfte hielt, der konnte ihn, ohne den handgreiflichsten Widerspruch zu begehen, nicht erst im Laufe der Zeit in der vorletzten von sechs Götterdynastien zum Dasein, und erst durch Verdrängung seines Vaters zur Herrschaft kommen lassen. Die Frage lag zu nahe, wo denn alle die Dinge und die Götter, deren Inbegriff jetzt Zeus ist, vor der Geburt des Zeus waren, und wie er jenes *ἐν καὶ πάντων* geworden sein könne, wenn er es nicht von Anfang an war? Der Verfasser der rhapsodischen Theogonie beantwortet diese Frage in seiner, d. h. in der den Voraussetzungen einer Theogonie entsprechenden Weise: ehe Zeus der Inbegriff aller Dinge war, ist es ein Anderer, der Erstentstandene von den Göttern, Phanes-Erikapäus gewesen, und Zeus ist es dadurch geworden, dass er den Phanes verschlang. Aber sein Pantheismus als solcher hätte ihn auf diese abenteuerliche Erfindung nicht führen können und er hat auch keinen der Früheren darauf geführt. Der erste unter den Griechen, der es aussprach, „dass Alles Eines sei, nämlich die Gottheit,“ Xenophanes, hat die Grundlage aller Theogonien, die Meinung, dass Götter

entstanden sein können, als gottlos und sinnlos bekämpft, und ebenso hat Heraklit seinen Gott, der Alles ist, ausdrücklich als ungeworden und ewig, als das *πῦρ ἀείζωον* bezeichnet. Ebenso wenig lag aber ein genügendes Motiv für die Erzählung von Phanes und seiner Verschlingung in der theogonischen Ueberlieferung als solcher. Denn diese nahm durchaus keinen Anstoss daran, die Geschlechter und Dynastien der Götter ebenso, wie die der Menschen, im Laufe der Zeit einander ablösen und verdrängen zu lassen. Eine Schwierigkeit entstand für sie erst dann, wenn diese Vorstellung mit dem ihrer anthropomorphistischen Vielgötterei ursprünglich fernliegenden pantheistischen Monismus in Einklang gebracht werden sollte. Das Mittel zur Lösung dieser Schwierigkeit ist für unsern Orphiker (welcher damit freilich bereits mit bestem Erfolge Fichte's Recept anwendet, jede Ungereintheit mit einer noch grösseren zu vertheidigen) die Fabel von Phanes-Erikapäus.

Für diese seine Erfindung hat aber dem Orphiker eine stoische Lehre zum Muster gedient. Phanes, der Erstgeborene unter den Göttern und der Vater aller andern, welcher alle Samen derselben in sich trägt¹⁾ und mit den Attributen aller möglichen Kräfte und Eigenschaften ausgestattet ist, entspricht der stoischen Gottheit, wie sie vor der Weltbildung als der *λόγος σπερματικός* der Welt alles in sich enthält (vgl. Stob. Ekl. I, 64. Aristokl. b. Eus. pr. ev. XV, 14. Diog. VII, 136); und wenn Phanes von Zeus verschlungen wird, so soll damit ausgedrückt werden, dass die Gottheit auch nach der Entstehung des jetzigen Weltzustandes, in dem sie als das *ἡγεμονικόν* der Welt von ihr relativ unterschieden ist, (der jüngeren Götter, die Zeus zum König haben) doch zugleich die Substanz und der schöpferische Grund der Welt sei: nachdem Zeus den Phanes verschlungen hatte, heisst es Fr. 120, *τῶν πάντων*

1) Fr. 61: *Μητιν σπῆμα φέροντα θεῶν κλυτόν, ἔν τε Φάνητι
πρωτόγονον μάκαρες; κίλσον.*

(XLI [N. F. VII], 7

δέμας ἔσχεν ἔῃ ἐν γαστέρι κοιλῆ, ἤλξε δ' εἰὸς μελέεσσι θεοῦ
 δύναμίν τε καὶ ἀλκὴν; und noch ausführlicher Fr. 121:
 τοῦνεκα σὺν τῷ παντὶ Διὸς πάλιν ἐντὸς ἐτύχθη αἰθέρος εὐρείης
 ἡδ' οὐρανοῦ ἀγλαῶν ὕψος u. s. w. ὅσσα τ' ἔην γεγαῖτα καὶ
 ὕστερον ὀππόσ' ἔμελλεν ἐγγένετο. Ζηνὸς δ' ἐνὶ γαστέρι σὺδ' ἴρα
 περιμύκει; und Fr. 123 fasst seine (S. 238 f. besprochene)
 Aufzählung alles dessen, was Zeus ist, V. 33 in den Worten
 zusammen: πάντα δ' ἀποκρούσας αὐτὶς φάος εἰς πολύγηθες-
 μέλλει ἀπὸ κραδῆς προφέρειν πάλι θέσκελα ῥέζων. In älteren
 Mythen wird die Vorstellung von der Verschlingung eines
 Gottes durch Zeus nur in einigen vereinzelt Fällen für
 einen besonderen Zweck verwendet. Wenn Zeus die Metis
 verschlingt, so war diess ursprünglich wohl nur ein rohes
 Symbol für die Weisheit des Gottes; es bedeutet also das
 gleiche wie die Ehe des Zeus mit der Metis, mit der ihre
 Verschlingung in der Folge verknüpft wurde um eine
 mythische Erklärung für die Geburt der Athene aus dem
 Haupte des Zeus zu erhalten, die selbst auch nur der
 mythische Ausdruck für die Naturbedeutung der Göttinn,
 das strahlende Licht der Himmelshöhe, ist. Ähnlich ist
 das Mittel um den Dionysos der gewöhnlichen Mythologie
 mit dem von den Titanen zerfleischten Zagreus der Or-
 phiker zusammenzubringen die Erzählung, dass Zeus das
 Herz des letzteren verschluckt und ihn aus demselben als
 den jüngeren Dionysos wiedergeboren habe. Diese Er-
 dichtungen haben bestimmte vereinzelte Veranlassungen
 und eine auf den gegebenen Fall beschränkte Bedeutung;
 mit dem kosmogonischen Mythos von Phanes, durch dessen
 Verschlingung Zeus erst das wird, was jener ursprünglich
 war, der Inbegriff aller Dinge, lassen sie sich ihrem Sinn
 und Inhalt nach nicht zusammenstellen, wenn dieser Mythos
 auch die Einkleidung seines Gedankens von ihnen entlehnt
 hat. Die einzige inhaltliche Analogie für den Phanes-Mythos
 bietet vielmehr innerhalb der griechischen Gedankenwelt
 die philosophische Lehre von dem Wechsel zwischen einem
 Hervorgang der Dinge aus der Gottheit und ihrer Rückkehr

in dieselbe, und eine genauere Analogie auch diese nur in der Gestalt, welche sie durch Zeno erhalten hat. Wenn daher die äusseren Zeugnisse ergaben, dass die rhapsodische Theogonie nicht vor dem Anfang des dritten Jahrhunderts verfasst sein kann, so stimmt es damit vollkommen überein, dass ihrem Inhalt die deutlichen Spuren eines erst diesem Jahrhundert angehörigen Systems eingedrückt sind.

Dass die Überbleibsel dieser Schrift auch hinsichtlich ihres sprachlichen und künstlerischen Charakters trotz des Alterthümlichen, was sie aus der älteren orphischen Theogonie herübergenommen haben werden, dem Stil der alexandrinischen Dichtung viel näher stehen als dem des ausgehenden sechsten und beginnenden fünften Jahrhunderts, würde eine genauere Untersuchung, wie ich glaube, bestätigen. Wie es sich in dieser Beziehung mit ihrer Allegorik verhält, wird sogleich gezeigt werden; hier will ich nur auf die in allen grösseren Bruchstücken hervortretende Breite der Darstellung aufmerksam machen, durch welche sie sich so auffallend von allem unterscheiden, was uns von der Lehrdichtung der älteren Zeit erhalten ist. Man nehme nur Stücke wie Fr. 49. 76. 121. 123. 223. 224. Was ist das für ein Wortreichthum, gegen den selbst die Fülle des Empedokles noch als Gedrungenheit erscheint, was für eine weitschweifige Darstellung! Eine solche war aber freilich auch nöthig, wenn diese Theogonie zu 24 Gesängen ausgesponnen werden sollte; und so weist denn auch manches darauf hin, dass der Verfasser die Kosmologie (Fr. 77. 79. 81. 82), namentlich aber die Anthropologie seiner Schule (Fr. 222—225 s. o. S. 236 f.) in weitem Umfang in seine „Theologie“ mit hereingezogen hatte. Diese breite Behandlung seines Stoffes ist in der älteren Zeit nur dem Epos, der zum öffentlichen Vortrag bestimmten Unterhaltungslitteratur, eigen; dagegen waren alle Lehrschriften, von denen wir wissen, ob in Versen oder in Prosa abgefasst, bis zum Ende des fünften Jahrhunderts von geringem Umfang: eine Theogonie in 24 Rhapsodien ent-

spricht viel eher dem Geschmack und den schriftstellerischen Gewohnheiten der alexandrinischen, als denen der Pisistratidenzeit.

Aus allen diesen Gründen kann ich nun nur an der Ansicht festhalten, für welche ich mich schon vor 40 Jahren im Anschluss an Zoëga und Preller erklärt habe¹⁾, und welcher auch viele Andere, namentlich seit Schuster's 1869 erschienener werthvoller Untersuchung *De veteris orphicæ Theogoniæ indole* beigetreten sind: dass die rhapsodische Theogonie eine nicht vor dem 3. Jahrhundert verfasste Umarbeitung derjenigen war, welche Plato, Aristoteles, Eudemos und Chrysippus vor sich hatten, und für deren Verfasser Aristoteles den Onomakritus hielt; dass der Bearbeiter in sein Werk aus dem älteren zwar alles das aufnahm, was ihm sein Standpunkt und Plan aus demselben herüberzunehmen erlaubte, dass er aber nicht allein seinen Umfang auf ein mehrfaches des früheren erweiterte, sondern auch das in ihm niedergelegte theologische System unter dem Einfluss der stoischen Theologie umbildete; und dass namentlich die Erzählung von Phanes und der durch sie motivirte Pantheismus, welcher alle Theile der Welt zu Gliedern des Zeus macht, von der Einführung stoischer Lehren in die orphische Mythologie herrühren. Zu diesem Pantheismus und der von ihm beherrschten Allegorik passt auch jener Synkretismus, den ein bekannter orphischer Vers (Fr. 7 aus den *Διαθῆκαι*) in den Worten ausspricht: *εἰς Ζεὺς, εἰς Ἄϊδος, εἰς Ἥλιος, εἰς Διόνυσος, εἰς θεὸς ἐν πάντεσσι*, und der in dem orphischen *Κρατῆρ* (Fr. 159—169), zum Beweis des Zusammenhangs von Orphikern und Stoikern, mit stoischen Deutungen und Etymologieen von Götternamen Hand in Hand geht. Eine Mythendeutung, wie die stoische, die in alle Göttergestalten denselben Sinn hineinlegte und in allen nur Bilder der Einen alles durchdringenden göttlichen Kraft sah, verwischte ebendamit die Unterschiede

¹⁾ Ph. d. Gr. I² (1856) S. 71 ff.

der verschiedenen Götter und die ohnedies oft schwer genug festzuhaltenden Grenzen ihrer Wirkungskreise, und liess alle ineinander und schliesslich in das Meer der Einen bald mit der Welt selbst bald mit dem Weltgeist identificirten Gottheit zusammenfliessen.

Diese Ansicht über die rhapsodische Theogonie ist nun allerdings nicht allgemein anerkannt; und auch nachdem ich in der neuesten Auflage des ersten Bandes meiner „Philosophie der Griechen“ die dagegen erhobenen Bedenken zu entkräften versucht hatte, ist ihr neuerdings wieder ein Gelehrter, dessen Widerspruch nicht unbeachtet bleiben kann, Theodor Gomperz, im ersten Band seiner „Griechischen Denker“ (1896) S. 68 f. 74—81. 429—432 entschieden entgegengetreten. Ich hoffe jedoch, die Prüfung seiner Einwendungen werde nicht blos zur Rechtfertigung meiner bisherigen Ergebnisse führen, sondern uns auch noch einen nicht ganz unerheblichen Beitrag zu ihrer Vervollständigung an die Hand geben.

Die Gründe, welche Gomperz für das Alter der rhapsodischen Theogonie und gegen ihre Herabrückung in die alexandrinische Periode geltend macht, sind (neben einigen untergeordneten Differenzen) doppelter Art: er glaubt theils ihre thatsächliche Benützung in einer viel früheren Zeit nachweisen, theils die Möglichkeit einer so späten Entstehung derselben, wie ich sie annehme, schon durch eine allgemeine Erwägung widerlegen zu können. Ich beginne mit der letzteren, wiewohl sie bei Gomperz selbst erst in zweiter Reihe steht, weil sie, wenn sie sich zutreffend zeigte, jeder weiteren Untersuchung zum voraus präjudiciren würde.

„Am wenigsten annehmbar — sagt G. S. 431 — scheint mir in Zeller's Behandlung dieses Gegenstandes die Voraussetzung, dass man etwa im 3. Jahrhundert stoische Gedanken in ein völlig neues mythisches Gewand zu kleiden begonnen habe . . . Dass die mythenbildende Kraft im hellenistischen Zeitalter so gut als erloschen war, dies

darf man wohl kühnlich und jedenfalls weit zuversichtlicher behaupten, als dass pantheistische Mythen im 6. oder 7. Jahrhundert nicht geschaffen oder durch Umbildung theils localer theils ungriechischer Traditionen erzeugt werden konnten.“ Diese letztere Möglichkeit habe ich nun zwar niemals gezeugnet und leugne ich auch jetzt nicht, sondern nur das habe ich unwahrscheinlich gefunden, dass ein solcher Pantheismus, wie der in der rhapsodischen Theogonie vorgetragene, dieser zum Dogma erstarrte, in seiner näheren Ausführung die deutlichen Spuren späterer Systeme an sich tragende Pantheismus, schon dem 7^{ten} oder 6^{ten} Jahrhundert angehören sollte; und diese Bemerkung lässt sich nicht dadurch widerlegen, dass man ihr das von mir nicht bestrittene, vielmehr ausdrücklich nachgewiesene Vorkommen irgend welcher pantheistischen Anschauungen in jener früheren Zeit entgegenhält. Doch diess nur beiläufig; sehen wir wie es sich mit Gomperz' Hauptsatz verhält. „Die mythenbildende Kraft war im hellenistischen Zeitalter erloschen.“ Diess ist ganz richtig, wenn man unter Mythenbildung nur das versteht, was wir allein im engeren und eigentlichen Sinn so nennen dürfen: diejenige Erzeugung von Göttergestalten und Göttergeschichten, welche nicht aus bewusster Ueberlegung, sondern aus einer unbewussten Thätigkeit der religiösen Phantasie hervorgeht; unter Mythen die von ihren Urhebern selbst für Realitäten gehaltenen Spiegelbilder des Menschenlebens und der Natur, aus denen sich der fromme Glaube seine Götter- und Heroënwelt, die Gegenstände seiner Verehrung aufbaut. Mythen in diesem Sinn entstehen allerdings nicht in Zeiten einer gesteigerten Verstandesbildung und Ueberbildung, wie die hellenistische Periode eine war, wenigstens nicht in den Kreisen, welche an dieser Verstandesbildung theilnehmen; wogegen es auch in solchen Zeiten oft genug vorkommt, dass neben der Aufklärung der Gebildeten in anderen Theilen der Gesellschaft ein krasser Aberglaube und eine lebhaftere Thätigkeit der religiösen Phantasie

hergeht; und noch öfter, dass Erzählungen, die auf bewusster Erdichtung, auf frommem oder unfrommem Betrug beruhen, bei Gebildeten und Ungebildeten einen glänzenden Erfolg haben, mag auch der Betrug so notorisch sein, wie bei der Muttergotteserscheinung von Lourdes, und die Lüge so plump wie bei den Enthüllungen des Teufels Bitru. Allein für einen naturwüchsigen Mythos in dem oben angegebenen Sinn wird die Erzählung über Phanes von niemand gehalten werden, der die rhapsodische Theogonie in die nacharistotelische Periode herabrückt. Und er kann auch seiner ganzen Beschaffenheit nach nicht dafür gehalten werden. Schon die Namen des Phanes (s. o. S. 229) — ein ganzes Bündel von Bezeichnungen, die theils blosser Eigenschaftsbegriffe theils von anderen Götterwesen auf ihn übertragen sind — zeigen, dass wir es hier mit einem Produkt der Reflexion und der mythologischen Gelehrsamkeit zu thun haben. Noch deutlicher geht diess aber aus seiner ganzen Beschreibung hervor. Ein Gott, der beides, Mann und Weib zugleich ist, der als Symbol des Vorwärts- und Rückwärtsblickens zwei Augenpaare, der nicht bloss goldene Flügel, sondern auch eine Riesenschlange, was sie nun bedeuten mag, (vielleicht die Milchstrasse?) auf dem Haupte, Widder- Stier- Löwen- und Schlangenköpfe als Symbole der Kraft und Klugheit an den Hüften und ein *αἰδοῖον περὶ τὴν πυγῆν* (Fr. 66) hat — welche dem ähnliche Figur findet sich unter den Göttern der griechischen Mythologie? Diese kennt ja wohl monströse Gebilde genug; aber keines von ihnen ist ein Gott, ein Gegenstand der religiösen Verehrung, des Kultus. Seine Götter weiss sich der Grieche nur in der künstlerisch veredelten Menschengestalt zu denken. Und hier soll der erste und herrlichste von den Göttern, der später in Zeus wieder auflebt und dem Zeus alles verdankt, was er ist — dieser soll ein Monstrum sein, dessen Beschreibung sich nicht bloss zu keinem schönen, sondern überhaupt zu keinem einheitlichen Bilde zusammenfassen lässt! Da ist doch wohl augenscheinlich, dass dieser

Gott nicht eine Schöpfung der mythenbildenden Phantasie, sondern ein Erzeugniß der Reflexion, der theologischen Speculation ist, dass die Phantasie hier nicht in unbewusster Symbolik Gedanken verkörpert, welche die Schöpfer des Mythos nur in dieser symbolischen Umhüllung besitzen, sondern für die unabhängig von ihr gebildeten erst nachträglich ein Gewand sucht. Und es ist ja auch bereits gezeigt worden, welches diese Gedanken sind und welches der Zweck ist, den die Erzählung von Phanes verfolgt. Diese Erzählung ist mit einem Wort nicht ein Mythos in dem oben angegebenen Sinn, sondern eine in die Form eines Mythos gekleidete Allegorie. Die Vorliebe für die Allegorie pflegt aber in demselben Masse zu wachsen, in dem die schöpferische Kraft der Phantasie abnimmt; auch die religiöse und theologische Allegorik daher gerade in den Zeiten, denen die Kraft zur schöpferischen religiösen Dichtung, zur Mythenbildung abgeht. Dass nun diese der hellenistischen Periode im allgemeinen gefehlt hat, darüber bin ich mit Gomperz ganz einverstanden. Nur um so stärker war dagegen in derselben bekanntlich bei allen, die der religiösen Ueberlieferung überhaupt noch eine Bedeutung beileigten, unter dem massgebenden Vorgang der Stoa, die Neigung, dieser Ueberlieferung, ohne jedes Verständniß für ihren ursprünglichen Sinn, durch die ausschweifendste allegorische Deutung die eigenen Gedanken zu unterschieben, und die Ueberzeugung, dass man erst durch diese Misshandlung derselben ihr gerecht werde und ihren eigentlichen, von den Urhebern der Mythen beabsichtigten Sinn an den Tag bringe. Damit war von selbst gegeben, dass auch der Versuch, die mythologische Ueberlieferung durch eigene Erfindungen zu bereichern und umzubilden, wenn er aus besonderen Gründen einmal angestellt wurde, nicht naturwüchsige Erzeugnisse der mythenschaffenden Phantasie, sondern nur Kunstprodukte aus der allegorischen Retorte an's Licht fördern konnte, für deren Aufbau ja die Gelehrsamkeit der Zeit und die

erweiterte Bekanntschaft mit dem Orient Stoffe genug zur Verfügung stellte. Ein solcher Homunculus ist auch der Phanes. Weit entfernt daher seine Erfindung der Zeit nach Alexander nicht zutrauen zu können, werden wir vielmehr einräumen müssen, dass sie dem Geist und Geschmack derselben vollkommen und weit mehr entsprechen würde, als dem des sechsten oder siebenten Jahrhunderts. Hat doch selbst ein so trockener stoischer Schulmeister wie der angebliche Kebes seinem mageren moralischen Katechismus ein fadenscheiniges allegorisches Mäntelchen umhängen zu sollen geglaubt, um ihn seinen Zeitgenossen mundgerecht zu machen. Noch viel näher lag es einem solchen, der stoische Anschauungen in die Mythologie der orphischen Sekte einführen wollte, hiefür unter Benützung älteren mythologischen Materials einen Gott und eine Geschichte desselben zu erdichten, die in Wahrheit eine allegorische Einkleidung jener Anschauungen war.

Gomperz glaubt nun freilich die rhapsodische Theogonie in der Litteratur weit über die von mir angenommene Entstehungszeit derselben hinauf verfolgen zu können. „Deutliche Spuren ihrer Kenntniss und Benützung (sagt er S. 75) hat die Forschung der jüngsten Zeit . . . bei Denkern und Dichtern des sechsten Jahrhunderts mit voller Sicherheit nachgewiesen.“ Die Namen dieser Denker und Dichter und die Aeusserungen und Annahmen derselben, aus denen ihre Bekanntschaft mit der rhapsodischen Theogonie hervorgehen soll, hat Gomperz nicht angegeben, so leicht ihm diess auch hätte sein müssen, wenn dieselbe mit voller Sicherheit nachgewiesen ist. Mir ist nicht allein aus dem 6^{ten}, sondern auch aus dem 5^{ten} und 4^{ten} Jahrhundert kein Schriftsteller, Philosoph oder Dichter erinnerlich, bei dem sich eine Berücksichtigung der rhapsodischen Theogonie nachweisen oder auch nur wahrscheinlich machen liesse. Das allerdings lässt sich nicht bezweifeln, dass die orphisch-dionysischen Mysterien schon vor Ablauf des 7^{ten} Jahrhunderts, wenn nicht noch früher, in Griechen-

land Eingang gefunden hatten; dass im sechsten Pythagoras sich an sie anschloss und dem Glauben an eine Seelenwanderung, den sie lehrten, für die von ihm beabsichtigte sittlich-religiöse Reform die wirksamsten Motive entnahm; dass sie um den Beginn des fünften Pindar Aeschylus und Heraklit bekannt waren, und im Verlaufe desselben die Spuren ihres Daseins — bei einem Herodot, Empedokles, Euripides, Aristophanes, Philolaos — immer häufiger hervortreten. Mit jedem mystischen Kultus war nun der Natur der Sache nach immer auch eine Kultuslegende, es waren ferner damit liturgische Formeln, Gebete und Gesänge verbunden, von denen wenigstens ein Theil von Anfang an, und mit der Zeit immer mehrere, in stereotyper Form, erst vielleicht nur mündlich, in der Folge auch schriftlich, fortgepflanzt wurden. Die ersten Anfänge einer orphischen Litteratur mögen daher immerhin in's siebente Jahrhundert, einzelne Hymnen, Gebets- und Beschwörungsformeln bis in die frühesten Zeiten der Sekte hinaufgereicht haben. Wann aber ihre Dogmatik, oder was in diesem Fall dasselbe ist, ihre Mythologie, zuerst in einer von jenen Darstellungen, für welche seit Hesiod die Form der Theogonie feststand, zusammengefasst wurde, und ob diess überhaupt vor Onomakritus, also vor den letzten Jahrzehenden des sechsten Jahrhunderts schon versucht wurde, darüber wissen wir nicht das geringste. Vollends aus der Bekanntschaft mit den orphischen Mysterien, deren Bestand und Einfluss sich nach dem obigen bis in's 6^{te} Jahrhundert hinauf verfolgen lässt, eine solche mit der rhapsodischen Theogonie zu machen, wäre der unstatthafteste Sprung in der Beweisführung, dessen man sich schuldig machen könnte. Für die Behauptung, dass die Spuren dieses Gedichtes sich schon im 6^{ten} Jahrhundert mit Sicherheit aufzeigen lassen, habe ich bei Gomperz keinen Beleg gefunden. Auch in O. Kern's Schrift *De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis* (1888), auf welche Gomperz verweist, habe ich mich nach einem

solchen vergebens umgesehen; und wenn Kern (Archiv f. Gesch. d. Phil. I, 498 ff.) eine Benützung der rhapsodischen Theogonie wenigstens im 5. Jahrhundert, bei Empedokles, darthun zu können glaubte, so wird aus den Nachweisen, die ich Phil. d. Gr. I⁵, 55, 1 und oben S. 235 f. gegeben habe, hervorgehen, dass vielmehr der Orphiker neben andern Physikern des fünften Jahrhunderts auch den Empedokles, und diesen besonders ausgiebig, zu Rathe gezogen hat. Auch Gomperz räumt aber S. 431 „bereitwillig ein,“ dass der grosse Umfang der rhapsodischen Theogonie „und die deutlichen Indicien der Ineinander-schachtelung verschiedener Sagenversionen uns zu der Annahme nöthigen, dass die rhapsodische Theogonie von dem Anfangspunkte der orphischen Litteratur ziemlich weit entfernt war“. Und über die Verschlingung des Phanes bemerkt er S. 79 f.: sie sei älteren Mustern nachgebildet, dem Kronos, der seine Kinder, dem Zeus, der die Metis verschlingt. Die Verwendung dieses rohen Motivs aber scheine durch das Bestreben bedingt zu sein, vordem vereinzelt und selbständige Göttersagen zu einem Ganzen zu verschmelzen. Zu Grunde liege augenscheinlich eine schon vorher vorhandene pantheistische Auffassung des obersten Gottes, der alle Wesenskraft und Samen in sich trage. Da diese Rolle in der neuen Weltbildungslehre dem Lichtgott Phanes übertragen war, habe man eines Vorgangs bedurft, durch welchen Zeus als der Beherrscher des letzten Göttergeschlechtes sie zurückgewinnen konnte. Gomperz hat demnach gleichfalls wenigstens von der Verschlingung des Phanes, wie ich schon von seiner ersten Einführung, den Eindruck erhalten, dass sie erst einer nachträglichen Umbildung der ursprünglichen orphischen Mythologie angehöre, eine auf einen bestimmten Zweck berechnete Erfindung sei, und diesen Zweck sieht auch er in der Vereinigung von zwei einander eigentlich ausschliessenden Standpunkten: dem Pantheismus, welcher den höchsten unter den Göttern alles ursprünglich in sich tragen liess,

und der theogonischen Ueberlieferung, welche Zeus, den Götterkönig, einem von den jüngsten Göttergeschlechtern zuwies. Unser Gegensatz führt sich daher schliesslich auf zwei Punkte zurück. Einmal glaubt Gomperz, der Pantheismus, welchen auch er zu der Mythologie des theogonischen Systems erst als ein späteres Element hinzutreten lässt, habe sich von Anfang an an die Figur des Phanes geknüpft, und nur die Verschlingung des letzteren sei es, welche später hinzugefügt wurde, um die pantheistische Gottesidee von Phanes auf Zeus übertragen zu können; mir dagegen ist es wahrscheinlicher, dass bei dem Orphiker, wie bei allen Andern, die pantheistische Anschauungen an eine der Volksgottheiten anknüpfen (s. o. S. 238), von Hause aus Zeus als die allumfassende Gottheit betrachtet wurde, dass daher nicht blos die Verschlingung des Phanes, sondern auch dieser selbst in der ihm von der rhapsodischen Theogonie gegebenen, eben auf seinen späteren Uebergang in Zeus berechneten Gestalt, eine Erfindung des Dichters für den oben angegebenen Zweck ist. Sodann aber — und diess ist der Hauptpunkt — glaube ich diese Erfindung und das theogonische Gedicht, in dem sie sich findet, nicht mit Gomperz in das sechste oder siebente, sondern frühestens in das dritte Jahrhundert v. Chr. verlegen zu dürfen; und ich hoffe diese Zeitbestimmung gegen die im bisherigen besprochenen Einwendungen hinreichend geschützt zu haben. Indessen hat Gomperz noch einen weiteren Gegenbeweis in Bereitschaft, dem er ein entscheidendes Gewicht beilegt und der auch wirklich die sorgfältigste Prüfung verdient. Ich will denselben unseren Lesern zunächst mit seinen eigenen Worten vorlegen.

„Wie schlüpferig die Wege sind“ — lesen wir S. 69, — welche die Kritik auf diesem Gebiete vielfach gewandelt ist, dies haben einige Funde der jüngsten Zeit in schlagender Weise dargethan. Auf Goldplättchen, die man kürzlich in unteritalischen Gräbern des dritten vorchristlichen Jahrhunderts entdeckt hat, sind orphische Verse aufgezeichnet,

die wir bisher nur durch eine Anführung des Proklos . . . kannten, und deren Altersgewähr sohin mit einem Schlage einen Zuwachs von sieben Jahrhunderten erhalten hat! Während ferner eine der wichtigsten Gestalten des orphischen Götterdienstes, Phanes, bisher keinen älteren Gewährsmann besass, als . . . Diodor, begegnet uns seine Anrufung nun gleichfalls auf einem jener Täfelchen aus Thurioi. Die Kritik hat sich in diesen Fällen als Hyperkritik erwiesen, das Übermass behutsamer Vorsicht als ein Mangel richtiger Einsicht.“ Zu diesen Worten wird dann S. 429 f. weiter bemerkt, dass die fraglichen Täfelchen — bei Kaibel *Inscriptiones Graecae Italiae et Siciliae* (1890) Nr. 638 — 642. *Comparetti* *Notizie degli Scavi* 1885 p. 155 und *Journal of Hellenic Studies* III, 114 ff., — „zum Theil sicher dem 4., zum Theil vielleicht dem Beginn des 3. Jahrhunderts angehören“, und der von Abel Fr. 224, 5 (aus Prokl. in *Remp.* S. 117, 13) angeführte Vers mit Kaibel's Nr. 642 „fast identisch“ sei.

Ist aber damit das höhere Alter der rhapsodischen Theogonie wirklich erwiesen?

Die Goldplättchen, die in thurischen Gräbern gefunden worden sind — Amulette, die man verstorbenen Mitgliedern der orphischen Sekte wohl nicht blos als Todtenschmuck, sondern mehr noch zu ihrer Legitimation bei den Göttern der Unterwelt und zu ihrer eigenen Unterweisung mitgab — werden von Gomperz S. 69 dem dritten vorchristlichen Jahrhundert zugewiesen, während sie nach S. 429 theils sicher noch dem vierten theils dem Beginn des dritten angehörten. Diess wäre gerade dann, wenn man in diesen Plättchen ein urkundliches Zeugniß für die Benützung der rhapsodischen Theogonie zu besitzen glaubt, eine sehr erhebliche Differenz. Denn vor dem Ende des dritten Jahrhunderts könnte dieses Werk auch dann benützt worden sein, wenn es bereits unter stoischem Einfluss entstanden und Chrysippus noch unbekannt geblieben war; liesse sich dagegen seine Benützung schon vor 300 v. Chr. nach-

weisen, so könnte seine Entstehung nicht wohl über 350 herabgerückt werden, so wenig auch für die Annahme, dass es schon im fünften oder sechsten Jahrhundert vorhanden gewesen sei, daraus folgte. Ich meinerseits muss darauf verzichten, über das Alter der thurischen Täfelchen zu entscheiden; Gómpertz' Schwanken darüber bestärkt mich aber in dem Verdachte, dass es sich gar nicht mit solcher Sicherheit bestimmen lasse, wie er S. 429 annimmt. Wenn für derartige Bestimmungen keine directen Zeitangaben vorliegen, ist man für dieselben auf Schlüsse aus dem Kunststil, dem Schriftcharakter und ähnlichen Merkmalen beschränkt, und diese können in der Regel, wenn auch vielleicht annähernd richtig, doch ihrer Natur nach kein genaues Ergebniss liefern. Wie weit gehen z. B. über das Alter mittelalterlicher Handschriften und Urkunden die Ansichten der Sachverständigen oft auseinander; während es doch, sollte man meinen, unter sonst gleichen Umständen viel leichter sein müsste, darüber in's reine zu kommen, als über das eines griechischen Grabes und der darin gefundenen Sachen. Ich will aber bei diesem Punkte nicht länger verweilen, weil er für unsere Untersuchung erst dann eine Bedeutung erhält, wenn aus den Inschriften der thurischen Täfelchen die Bekanntschaft mit dem Inhalt der rhapsodischen Theogonie unzweifelhaft hervorgeht.

Wie ist es nun damit bestellt? Gómpertz scheint die Beziehung jener Inschriften auf die rhapsodische Theogonie für so selbstverständlich zu halten, dass er die Frage nach der Berechtigung dieser Annahme gar nicht aufwirft. Ich finde umgekehrt gerade diese Untersuchung so unerlässlich, dass ich mich ihr nicht glaube entziehen zu dürfen, und wäre es auch auf die Gefahr hin, mich dem Vorwurf der Hyperkritik und des Mangels an Einsicht nochmals auszusetzen.

Was nun zunächst die vermeintliche Anführung eines Verses aus unserer Theogonie in einer Inschrift anbelangt, die auf drei in Thurii gefundenen Täfelchen gleichlautend

wiederkehrt, so lesen wir hier Nr. 642, 1 Kaib.: *ἀλλ' ὀπότεαμ ψυχῆ προλίπη φάος ἡέλιου*. Diess findet Gomperz S. 430 „fast identisch“ mit Fr. 224 Ab.: *ὀπότε δ' ἄνθρωπος προλίπη φάος ἡέλιου*. Und wenn man nur den Wortlaut dieser zwei Verse vergleicht, stimmt er freilich bis auf zwei Worte theils vollständig theils annähernd überein. Allein ganz anders stellt sich die Sache, wenn man auf den Zusammenhang achtet, in dem sie stehen. Der Vers aus der Theogonie findet sich in der S. 236 f. besprochenen Erörterung über den Unterschied zwischen den Menschen- und Thierseelen hinsichtlich ihres Ergehens nach dem Tode, und es ist deshalb in ihr nicht, wie in den thurischen Amuletten, von der *ψυχῆ* die Rede, die vom Sonnenlicht scheidet, sondern vom *ἄνθρωπος*. Denn gerade auf diesem liegt der Nachdruck: *αἱ μὲν δὲ θηρῶν τε καὶ οἰωνῶν πετροέντων ψυχαί*, heisst es, kommen nicht in den Hades, sondern schweben bis zur neuen Einkörperung in der Luft herum; *ὀπότε δ' ἄνθρωπος προλίπη φάος ἡέλιου*, so führt ihn Hermes in den Hades. Von alle dem ist in der Inschrift der thurischen Täfelchen Nr. 642 Kaib. nicht die Rede: sie enthält eine Anweisung an die abgeschiedene Seele, wie sie sich im Hades verhalten, (dass sie den Weg nach rechts, nicht den nach links einschlagen) und wie sie die Götter der Unterwelt anreden solle. Daran, dass diese Verse einer Theogonie entnommen sein könnten, ist nicht zu denken. Die Aehnlichkeit zwischen den beiden Versen, die Gomperz für „fast identisch“ erklärt, führt sich daher darauf zurück, dass in beiden für „sterben“: „das Licht der Sonne verlassen“, für *ἀποθνήσκειν* „*προλιπεῖν φάος ἡέλιου*“ steht. Was kann aber ein solches Zusammentreffen beweisen? *Φάος ἡέλιου* ist schon Homer geläufig, *φάος ἡελ. βλέπειν* kommt für „leben“, *φ. ἡελ. λείπειν* für „sterben“ nicht selten vor; da kann ein zweimaliges Vorkommen von *προλιπεῖν φάος ἡέλιου* in orphischen Fragmenten nicht überraschen. Gesetzt aber auch dieser Ausdruck sei in orphischen Kreisen besonders beliebt gewesen, so wäre diess

nur dieselbe Erscheinung, die wir bei allen religiösen Sekten bis auf den heutigen Tag beobachten können: dass sich bei ihnen mit der Zeit als Folge und Abbild ihrer Parteianschauungen eine eigene Parteisprache bildet, und ihre Lieblingsvorstellungen in gewissen immer wiederkehrenden Ausdrücken und Wendungen ausgesprochen werden. Wenn uns solche Wendungen in zwei aus derselben Partei hervorgegangenen Schriften gleichmässig begegnen, so muss ihre Ähnlichkeit schon eine sehr auffallende, und eine viel auffallendere sein, als die zwischen den zwei orphischen Versen, die uns hier beschäftigen, wenn sie ausreichen soll um die Annahme zu begründen, dass die eine von diesen Schriften in der anderen benützt sei.¹⁾ Auch dann fragt es sich aber immer noch, auf welcher Seite wir das Original, und auf welcher wir die Nachahmung zu suchen haben. Im vorliegenden Falle sehe ich, wie gesagt, keine Veranlassung zu dieser Frage; würde sie aber aufgeworfen, so könnte ich nur urtheilen, dass die sacrale Formel, die sich als solche durch ihre gleichmässige Wiederholung in den drei Grabamuletten charakterisirt, ein ungleich alterthümlicheres Gepräge trägt als die Verse der Theogonie, die sich uns schon S. 236 als eine jüngeren Ursprung verrathende Reflexion erwiesen haben. Wird uns vollends wie eine unleugbare und keiner weiteren Begründung bedürftige Thatsache erzählt, dass auf Goldplättchen aus unteritalischen Gräbern des 3. oder 4. Jahrhunderts orphische Verse aufgezeichnet seien, die uns bisher nur durch Proklus (in einem Citat aus der Theogonie) bekannt waren, und werden aus dieser Behauptung die weitgehendsten Folgerungen gezogen,

¹⁾ Man macht diesen Schluss ja doch auch nicht, wenn man z. B. heutzutage in zwei Todesanzeigen gleichlautend liest, der Verstorbene sei nach Gottes unerforschlichem Rathschluss aus dem Leben geschieden, oder der unerbittliche Tod habe ihn den Seinen entrissen, oder er sei nach Empfang der heil. Sterbsacramente entschlafen. Grösser ist aber die Aehnlichkeit zwischen den zwei orphischen Versen auch nicht.

so halte ich meinestheils dieselbe nicht nur für unerweislich, sondern für nachweisbar unrichtig. Die Verse, welche auf thurischen Täfelchen stehen, (und Gomperz spricht ja von „orphischen Versen,“ nicht blos von einzelnen in solchen Versen vorkommenden Ausdrücken) können überhaupt nie in einer Theogonie gestanden haben; von den Versen bei Proklus (Orph. Fr. 224) sind sie inhaltlich durchaus verschieden, und wenn sich in beiden zur Bezeichnung des Sterbens derselbe, jedem Orphiker zur Hand liegende Ausdruck findet, so kann daraus nicht geschlossen werden, dass einer der beiden Verfasser den andern benützt habe; noch viel weniger aber, dass der Verfasser der thurischen Verse dieser Nachtreter gewesen sei. Auf diesen Beweis für das höhere Alter der rhapsodischen Theogonie wird man daher verzichten müssen.

Nicht anders verhält es sich aber auch mit der Anrufung des Phanes auf einem aus Thurii stammenden Täfelchen. Es findet sich allerdings auf einem solchen eine nur theilweise entzifferte (von Kaibel in sein S. 253 genanntes Werk nicht aufgenommene, aber von Comparetti mitgetheilte) Inschrift, in der neben der *Γῆ παμμήτωρ*, Kybele, Kore, Tyche, Demeter auch *Φάνης* genannt wird. Aber ist damit schon bewiesen, dass dem Verfasser dieser Inschrift und der orphischen Glaubenslehre seiner Zeit der Phanes der rhapsodischen Theogonie, der von Zeus verschlungene Vater der Nyx, bekannt war? *Φάνης*, der Leuchtende, war bei den Orphikern, wie diess längst bemerkt worden ist, ein Beinamen des Helios-Dionysos, welcher ursprünglich zwar nur dem Helios zukam, dann aber auf den mit ihm verschmolzenen Dionysos ebenso übergieng, wie der gleichbedeutende *Φαέθων*, der bei Homer (Il. XI, 735. Od. V, 479) und Andern einfach als Beinamen des Helios auftritt, und in orphischen Versen (Fr. 152, 10: *εὐθὺς ὅτ' ἐκ πρώτων γαίης Φαέθων ἀνορούων-χουσελαίς ἀκτῖσι βάλῃ ῥόον Ὀκεανοῖο*) geradezu für Helios steht, in der rhapsodischen Theogonie auf ihren Phanes-

Erikapäus, wenn dieser Fr. 57 *προιόγονος Φαέθων περιμήκειος λιθέρος νιός* genannt wird. In dem orphischen *Κρατήρ* wurden nicht allein (wie in dem oben, S. 244, angeführten Fr. 7) Helios und Dionysos für denselben Gott erklärt, von dem es Fr. 169 heisst: "*Ἥλιος, ὃν Διόνυσον ἐπέκλησιν καλέουσιν*, sondern es wird auch diesem Gott der Name des Phanes beigelegt. Einige von den hellenischen Dichtern, sagt Diodor I, 11, 3, nennen den Osiris (der im vorangehenden auf die Sonne gedeutet war) Dionysos. So Eumolpos in seinen „bakchischen Gedichten“ (die ja doch wohl auch aus den orphischen Kreisen hervorgegangen sind) mit den Worten: *ἀστροφαῖ Διόνυσον ἐν ἀκτινεοσι πυροτιήν. Ὀρφενὺς δὲ τοῦνεκά μιν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον*. Den gleichen Vers in wenig veränderter Fassung führt Macro b. Sat. I., 18, 12 (Orph. Fr. 167 Ab.) mit noch mehreren andern, ohne Zweifel aus dem *Κρατήρ* an. „Orpheus quoque (sagt er) Solem volens intellegi ait inter cetera: *Τήκων αἰθέρα δῖον ἀκίνητον πρῖν ἔοντα ἐξανέφηρε θεοῖς δῶρον κάλλιστον ἰδέσθαι, ὃν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον*“. Auch *Εὐβουλεύς* und *Ἀνταιγής* heisse er: *πρῶτος δ' ἐς φύος ἦλθε* (diess soll, wie es scheint, den Namen Phanes erklären) *Διώνυσος δ' ἐπεκλήθη, οὔνεκα δινεῖται κατ' ἀπίρονα μακρὸν Ὀλυμπον*. Er habe aber im Laufe der Zeit noch viele andere Namen erhalten. Nichts deutet in diesen Versen auf den Phanes der Rhapsodien, dagegen lassen sie keinen Zweifel darüber, dass Phanes bei den Orphikern ein Name des Helios, und von diesem auf den mit ihm identificirten Dionysos übertragen worden war. Ja die rhapsodische Theogonie selbst deutet an, dass ihr Phanes nicht der einzige Gott dieses Namens war, wenn sie ihn (Fr. 61, s. o. S. 241, 1), doch wohl zur Unterscheidung von einem andern gleichnamigen, „den erstgeborenen Phanes“ nennt. Dasselbe bestätigt auch die Angabe Jamblich's (Theol. Arithm. S. 60): die Zehnzahl sei von den Pythagoreern Phanes und Helios genannt worden; denn auch sie setzt voraus, dass Phanes

und Helios zwei Namen für denselben Gott seien, und in dieser Annahme werden die Pythagoreer eben den Orphikern gefolgt sein.¹⁾

Auch darüber wird man aber wohl kaum im Zweifel sein können, dass nicht allein die Bezeichnung des Helios als Phanes, bei der diess auf der Hand liegt, sondern auch die Übertragung derselben auf den Helios-Dionysos der Orphiker, älter ist als der Phanes der Rhapsodien, den ja auch Gomperz erst einer jüngeren Schicht der orphischen Mythologie zuweist. Sonst wenigstens zeigt uns die Entwicklung der religiösen Vorstellungen überall den Fortgang vom Concreteren zum Abstracteren, nicht den umgekehrten vom Abstracten zum Concreten; und es ist diess auch so naturgemäss, dass wir diesen Hergang überall zum voraus wahrscheinlich finden müssen, wenn nicht bestimmte Beweise des Gegentheils vorliegen. So wird denn auch bei den Orphikern der Name des Phanes früher von einem der Volksgötter auf einen zweiten, mit jenem zusammengeworfenen, den Hauptgegenstand des orphischen Kultus, übergegangen sein, als er einem von der theologischen Speculation neu erfundenen beigelegt wurde. Zur Anrufung durch die in den Hades hinabgestiegenen Seelen hätte sich ohnediess der vorlängst von Zeus verschlungene Phanes ohne allen Vergleich weniger geeignet, als der in der Unterwelt neben Pluton und Persephone thronende Dionysos, der ja auch auf den thurischen Inschriften mit ihnen angefleht wird. Es ist daher viel wahrscheinlicher, dass mit dem Phanes des thurischen Grabtäfelchens der Phanes-Dionysos, als dass der Phanes-Erikapaios der rhapsodischen Theogonie gemeint ist, und es steht nichts der Vermuthung entgegen, es sei dem letzteren neben seinen andern Namen der des Phanes gerade deshalb gegeben worden, um den neuen Gott denen zu empfehlen, welche den Schutz-

¹⁾ Dagegen ist Fr. 171 mit dem Phanes allerdings Phanes-Erikapaeus gemeint.

patron ihrer Sekte, den Dionysos, unter diesem Namen anzurufen gewohnt waren.

Unser früheres Ergebniss bleibt somit in Geltung. Die rhapsodische Theogonie war Plato, Aristoteles und Eudemos, und aller Wahrscheinlichkeit nach auch Chrysippus noch unbekannt, und alle Spuren ihres Daseins, die man in der vorstoischen Zeit entdeckt zu haben geglaubt hat, haben sich bis jetzt als irreführend erwiesen. Wir finden ferner in ihr nicht allein deutliche Beweise der Bekanntschaft mit Empedokles und andern Physikern des fünften Jahrhunderts und einen platonischen Einfluss verrathende Modification des Glaubens an die Seelenwanderung; sondern auch ihr Pantheismus weist auf eine so dogmatische Festlegung und so systematische Ausführung dieser Denkweise hin, wie sie sich in Griechenland sonst vor den Stoikern nicht findet. Ist sodann aus dem Bedürfniss, diesen Pantheismus mit den älteren theogonischen Überlieferungen in Einklang zu bringen, das Dogma von Phanes und seiner Verschlingung hervorgegangen, welches im Mittelpunkt der rhapsodischen und überhaupt der jüngeren orphischen Theologie stand, so bilden gleichfalls stoische Ideen den Hintergrund dieser theosophischen Erdichtung. Auch die Einkleidung dieser Ideen liegt ganz in der Richtung der stoischen Allegorik; und ebenso entspricht der schriftstellerische Charakter der rhapsodischen Theogonie, so weit wir uns aus ihren Überbleibseln ein Bild von ihm machen können, (vgl. S. 243) dem der übrigen Litteratur aus den Jahrhunderten nach Alexander.

Dieser Thatbestand erklärt sich, wie mir scheint, in allen seinen Theilen nur durch die Annahme: die ältere, von Aristoteles dem Onomakritos zugeschriebene, orphische Theogonie (die vielleicht in der Zwischenzeit auch schon Zusätze erhalten hatte) sei in der Folge unter dem Einfluss der stoischen Theologie, welche auch in anderen orphischen Stücken (wie Fr. 160. 164 und einige von den Hymnen) ihre Spuren zurückgelassen hat, einer eingreifenden

Umarbeitung unterzogen worden, durch die ihr Umfang auf 24 Rhapsodien erweitert, und ihr Inhalt dem dogmatischen Standpunkt des Bearbeiters angepasst wurde. Von dem Neuen, was auf diese Art zu den Überlieferungen der orphischen Sekte hinzukam, scheint unsern früheren Erörterungen zufolge das wichtigste jener ausgesprochene Pantheismus, für den Zeus nicht mehr bloß die alles bestimmende Macht, sondern die Substanz und der Inbegriff aller Dinge ist, und die im Dienste dieses Pantheismus stehende (vgl. S. 240 f.) Erzählung von Phanes und seiner Verschlingung gewesen zu sein; nächst dem wohl jene kosmologischen und anthropologischen (auf die Seelenwanderung bezüglichen) Ausführungen, für welche Empedokles und andere Physiker des fünften Jahrhunderts, vielleicht auch Plato, benützt zu sein scheinen. Was ferner den Mythen und Lehren der Orphiker seit dem Erscheinen der älteren Theogonie beigefügt worden war, wird ihrem Bearbeiter als Material für sein Werk willkommen gewesen sein. Diese ältere Theogonie selbst aber hatte er, wie ich schon oben bemerkt habe, das dringende Interesse möglichst vollständig in die seinige aufzunehmen. So mögen in dieser, ohne Zweifel dem Hauptwerk aus dem Kreise der jüngeren Orphiker, alle die Mythen und Dogmen gesammelt gewesen sein, welche in den Jahrhunderten, die ihrer Entstehung vorangingen, in der Partei als der Niederschlag und zugleich als der Nährboden ihres sich immer reicher entfaltenden Glaubens und Aberglaubens sich gebildet, und sich bald übereinandergelagert bald mit einander vermischt und verwirrt hatten. Diese verschiedenen Bestandtheile mit einiger Sicherheit zu unterscheiden, wären wir selbst dann wohl nur zum kleinsten Theil im Stande, wenn wir das Werk selbst noch besäßen; bei den Bruchstücken desselben, auf die wir beschränkt sind, ist es nur dann möglich, wenn dem einen oder dem andern von diesen die Spuren seines Ursprungs besonders deutlich eingedrückt sind.

Wann die rhapsodische Theogonie verfasst wurde,

lässt sich schwer sagen. Wenn sie Chrysippus noch unbekannt, und ihrerseits von der stoischen Theologie so stark beeinflusst war, wie wir diess annehmen mussten, werden wir ihre Entstehungszeit kaum über die letzten Jahrzehende des dritten Jahrhunderts v. Chr. hinaufsetzen können. Allzuweit möchte ich sie aber über diesen Zeitpunkt auch nicht herabsetzen. Eine so eingreifende Umgestaltung und so abschliessende Darstellung der orphischen Lehre lässt sich am ehesten in einer Zeit erwarten, in welcher das orphische Mysterienwesen überhaupt einen Höhepunkt seiner Entwicklung erreicht hatte, so dass seine Vertreter das Bedürfniss empfanden und die Kraft in sich fühlten, auch die theoretischen Grundlagen des religiösen Lebens und Kultus ihrer Partei zu erneuern und zu erweitern. Einen solchen Höhepunkt des orphisch-pythagoreischen Mysterienwesens bezeichnet nun das Ende des dritten und der Anfang des zweiten Jahrhunderts. Im Osten sahen wir es in die Hochburg des Monotheismus, in's Judenthum eindringen, und aus seiner Verschmelzung mit demselben im Essäismus eine an sich selbst sehr merkwürdige und für die Entstehung und die erste Gestaltung des Christenthums hochwichtige Erscheinung hervorgehen. Über sein erfolgreiches Vordringen im Westen unterrichten uns die Mittheilungen, zu welchen sich die sonst gegen religiöse Bewegungen so gleichgültigen alten Geschichtschreiber durch den grossen Bacchanalienprocess des Jahrs 186 v. Chr.¹⁾ veranlasst fanden. Wir erfahren bei dieser Gelegenheit, dass die bacchischen Geheimdienste sich um jene Zeit von Unteritalien aus fast über die ganze Halbinsel verbreitet hatten, gleichzeitig von Campanien und von Etrurien aus in Rom eingedrungen, aber hier und anderwärts zu einem so scheuslichen, sitten- und staatsgefährlichen Un-

¹⁾ Das nähere über diesen für die römische und die allgemeine Religionsgeschichte gleich merkwürdigen Vorgang gibt nach Liv. XXXIX, 8—19. XL, 19 Preller Röm. Mythol. 714 ff.

fug entartet waren, dass der Senat mit der äussersten Strenge gegen sie einschritt und sie mit wenigen Ausnahmen verbot. Wir können uns aber auch von dem ausserordentlichen Anklang, den sie gefunden hatten, einen Begriff machen, wenn die Zahl der Personen, die wegen ihrer Betheiligung an der Muckerwirthschaft als schwerer Belastete hingerichtet oder eingekerkert wurden, auf nicht weniger als 7000 angegeben wird. Nur wenige Jahre nach diesem furchtbaren Strafgericht wurde aber noch einmal (181 v. Chr.) der Versuch gewagt, pythagoreische Lehren in die römische Religion einzuschwärzen. Die sieben griechisch geschriebenen, angeblich von Numa verfassten Bücher, welche ein Schreiber Namens Petillius (oder Terentius) in dem genannten Jahr aufgefunden haben wollte, welche aber der Senat alsbald auf den Antrag des Prätors Petillius als religionsgefährlich verbrennen liess¹⁾, führten zwar selbst ihren Inhalt auf Pythagoras als den angeblichen Lehrer Numa's zurück, und diess scheint mir jetzt doch zu beweisen, dass sie aus dem Kreise der Pythagoreer, d. h. der pythagoreischen Mysten, (denn pythagoreische Philosophen gab es damals theils nicht mehr theils noch nicht) hervorgegangen waren. Wenn aber zugleich zum Beweis ihrer Religionsgefährlichkeit angeführt wird, sie seien philosophice scripta gewesen und es seien darin die *causae cur quidque in sacris fuerit institutum* auseinandergesetzt worden, so lässt diess vermuthen, dass sich darin, ähnlich wie in der rhapsodischen Theogonie und andern orphischen Schriften, mit der orphisch-pythagoreischen Lehre stoische Theologie verbunden hatte und nun der Versuch gemacht wurde, in der Weise der stoischen Allegorik die römische Götterlehre auf den ihr zu Grunde liegenden *φυσικός λόγος* umzudeuten. Ein solcher Versuch, so bald nach dem strengen Vorgehen des römischen Staats

¹⁾ M. vgl. darüber Ph. d. Gr. III b, 85 f. und die dort angeführten Quellenbelege.

gegen die bacchischen Geheimdienste unternommen, lässt erkennen, wie stark in dem Kreise, von dem er ausgieng, das Selbstvertrauen und der Trieb war, für die eigene Partei Anhänger zu werben. Um dieselbe Zeit oder nicht lange zuvor mag der Verfasser der rhapsodischen Theogonie den Plan gefasst und ausgeführt haben, das theologische Hauptwerk seiner Partei in der oben besprochenen Weise neu zu bearbeiten; und der Erfolg hat gezeigt, in welchem Umfang er damit den Anschauungen und Bedürfnissen derselben entgegenkam, welche seit den Tagen des Onomakritus doch nothwendig in vielen Beziehungen andere geworden sein mussten.

Von hier aus erscheint nun auch die Entstehung des Essäismus als ein Vorgang, der nicht allein, (wie diess im ersten Theil dieser Abhandlung gezeigt wurde) mit der hellenistischen Bewegung im Zusammenhang steht, welche in der jüdischen Welt unter der Oberherrschaft der Ptolemäer und der Seleuciden immer mehr Boden gewann, und erst durch die makkabäische Erhebung in Palästina zum Stehen gebracht wurde, sondern auch mit einer gleichzeitigen Bewegung in der hellenistischen Welt: mit der inneren Entwicklung und der von Syrien bis nach Italien sich erstreckenden Ausbreitung des orphisch-pythagoreischen Mysterienwesens. Dieses hatte seine weite Verbreitung ohne Zweifel neben der Einwirkung, welche neben einander bestehende Nationalitäten und Kulte unwillkürlich auf einander ausüben, in erster Linie einer absichtlichen, eifrig betriebenen Propaganda zu verdanken. Darauf weist wenigstens die Geschichte der römischen Bacchanalien mit Bestimmtheit hin. Wie in der Folge die Juden und die Christen, die Verehrer der Isis und des Mithras, ihre Sendboten nach allen Weltgegenden ausschickten, so giengen ihnen seit dem vierten Jahrhundert die orphischen und pythagoreischen Mysten in dieser Missionsthätigkeit voran; und wenn manche von ihnen allerdings hiebei, wie die Gründer der bacchischen Muckervereine in Rom, von den

niedrigsten Beweggründen geleitet wurden, haben wir doch kein Recht zu bezweifeln, dass es auch andere gab, denen es alles Ernstes, so gut wie den philosophischen „Seelenärzten“ der Zeit, den Cynikern und den Stoikern, um die „Rettung der Seelen,“ das letzte Ziel aller den Unterirdischen gewidmeten Verehrung, zu thun war, unter der sie natürlich nichts anderes als die Sicherstellung ihres Looses nach dem Tode verstanden. Zu diesen ernsteren Mysten mögen die Begründer der Ascetenvereine gehört haben, die durch ihre Lebensweise und durch das ἀφικτον δέλεαρ ihres Unsterblichkeitsglaubens (s. o. S. 202) in Palästina einen solchen Eindruck machten, dass aus einer Verschmelzung dieser Ascese und Mystik mit der jüdischen Religion der Essäismus hervorgieng.

Die Bedeutung des Essäismus für das Christenthum, und ebendamt auch die der orphisch-pythagoreischen Mysterien, so weit sie durch jenen vermittelt war, ist nun schon S. 196 ff. besprochen worden. In ihrer ursprünglichen, an die Verehrung des Dionysos und der übrigen griechischen Gottheiten geknüpften Gestalt können sie höchstens (was aber auch erst untersucht werden müsste) von gnostischen Sekten direct benützt worden sein. Die christlichen Nachfolger der Essener, die Ebjoniten, berücksichtigen orphische Lehren und Schriften, ebenso wie die übrigen christlichen Schriftsteller, nur polemisch; vgl. Clement. Homil. VI, 4. Recogn. X, 17. 30. Ob die orphische Hymnologie der christlichen wirklich, wie diess neuerdings vermuthet worden ist, zum Vorbild gedient hat, kann hier nicht untersucht werden; auf den Inhalt der christlichen Dichtung hätte diess wohl kaum einen erheblichen Einfluss ausüben können. War aber auch die directe Einwirkung dieser Mysterien und ihrer Litteratur auf das Christenthum gering, so werden wir doch die Dienste um so höher anschlagen müssen, die sie ihm, auch abgesehen vom Essäismus, durch ihren Einfluss auf die heidnische Bevölkerung der griechisch-römischen Welt geleistet haben. Und in

dieser Beziehung kommen, wie ich glaube, hauptsächlich drei Punkte in Betracht.

1. Zunächst waren diese, wie alle solche Privatkulte schon im allgemeinen nicht nur ein Beweis dafür, dass ihren Anhängern die öffentliche Götterverehrung nicht mehr vollkommen genügte, dass ihnen die Staatsreligion einer Ergänzung zu bedürfen schien; sondern sie mussten auch dazu dienen, das Gefühl dieses Ungenügens zu nähren. Je mehr daher die Geheimdienste sich ausbreiteten, und je höher sie bewerthet, die Vortheile, die man sich von ihnen versprach, geschätzt wurden, um so tiefer musste im Vergleich mit ihnen die Bedeutung der öffentlichen Götterverehrung sinken; und wenn das Mysterienwesen in einem ganzen Völkercomplexe sich so weit verbreitete und so lebhaften Anklang fand, wie diess in den letzten Jahrhunderten vor und den ersten nach Christi Geburt thatsächlich der Fall war, so musste diess nicht wenig dazu beitragen, dass im allgemeinen Bewusstsein die nationalen Religionen im Werth sanken und einer internationalen, einer Weltreligion die Wege geebnet wurden. Die Mysterien waren durch ihre Ausbreitung in der hellenistischen Welt zu internationalen Kulturen neben den nationalen geworden; das Christenthum setzte sich als die allein wahre Gottesverehrung an ihre Stelle. Aber so eingreifend die Umwälzung auch war, die es dadurch bewirkte, so wichtig war es doch für ihr Gelingen, dass in weiten Kreisen das Vertrauen auf die bestehenden Religionen erschüttert war, und dazu hat neben anderen Ursachen auch die grosse Verbreitung der mystischen Kulte in ihrem Theile beigetragen.

2. Diese Wirkung musste aber durch die Wendung, welche die mystische Götterverehrung dem Obigen zufolge seit dem dritten Jahrhundert gerade bei den Orphikern nahm, in hohem Grade verstärkt werden. So lange sich diese darauf beschränkten, in ihrem Dionysos-Zagreus einen von den Beherrschern der Unterwelt anzurufen und sich

ihm durch besondere Weihen und orphisches Leben zu empfehlen, vertrug sich dieser Privatkult — abgesehen von den Bedenken, die allen Privatkulten entgegenstanden — seinem Inhalt nach mit der öffentlichen Religion fast ebensogut als die Verehrung der Demeter und Persephone in Eleusis. Anders gestaltete sich dieses Verhältniss, seit in der orphischen Theologie jener Pantheismus zur Herrschaft gekommen war, der uns in der rhapsodischen Theogonie begegnet ist. Jetzt sind die Götter des Polytheismus ihrer selbständigen, auf eigenen Füßen ruhenden Persönlichkeit beraubt, zu Theilkräften, Erscheinungsformen oder Symbolen des Einen Gottes, des Zeus herabgesetzt, welche mit ihm und mit einander immer wieder zusammenfliessen; wenn noch von ihnen gesprochen wird, ist diess Anbequemung an einen Standpunkt, dem das eigene Denken im Grunde bereits entwachsen ist. Sobald es den Muth der Consequenz findet, gehen die vielen Götter in den Einen zurück: der Pantheismus hat den Übergang vom Polytheismus zum jüdisch-christlichen Monotheismus vermittelt. Andererseits bringt er aber diesem ein sehr werthvolles Element zu. Wenn die christliche Gottesverehrung von der jüdischen sich an erster Stelle durch die Innigkeit des Gefühls von der Gegenwart Gottes in dem eigenen Innern unterscheidet, deren ursprünglichster Ausdruck der Vatername Gottes ist, so fügt der Pantheismus, den in der nacharistotelischen Philosophie die Stoa, in der gleichzeitigen Mystik die von ihr beeinflusste orphische Theologie vertritt, dazu die warme Anerkennung der Gegenwart Gottes in der Natur, und er hat dadurch ohne Zweifel in seinem Theile mit dazu beigetragen, dass der Dualismus von Gott und Welt, den die christliche Dogmatik von der jüdischen übernahm, für das religiöse Leben nicht die gleiche Bedeutung erlangen konnte, wie in der jüdischen Gesetzesreligion.

3. Noch auffallender trifft die orphisch-pythagoreische Lehre mit dem Christenthum und dem späteren Judenthum

darin zusammen, dass sie die Bestimmung des Menschen von Anfang an und in immer steigendem Masse aus dem Diesseits in's Jenseits verlegt, seine wesentlichste Lebensaufgabe darin sucht, durch ein gottgefälliges Verhalten in diesem Leben sich ein glückliches Loos nach dem Tode zu sichern. Worin dieses bestehe und auf welchem Wege man die Gunst der Gottheit gewinne, von der es abhängt, darüber giengen natürlich die Ansichten der Orphiker und der Christen weit auseinander; und auch bei den ersteren wird auf diese Fragen nicht von Allen und zu allen Zeiten die gleiche Antwort gegeben worden sein: schon Pythagoras hat ja ohne Zweifel die roheren Verheissungen und Vorschriften der orphischen Mystagogen wesentlich veredelt. Aber für die Aufnahme der christlichen Predigt in der hellenischen und hellenistischen Welt war es gewiss von der höchsten Bedeutung, dass sie in derselben allenthalben Tausende antraf, welche von der Frage, für die sie eine neue, und die allein richtige Lösung zu bringen versprach, der Frage, wie man selig werden könne, schon längst auf's tiefste bewegt wurden.

Ich will diese Betrachtungen nicht weiter verfolgen. Mancher findet vielleicht ohnediess, dass meine Abhandlung für den Ertrag, den sie geliefert hat, zu ausführlich gerathen sei. Aber wir haben es hier mit so verwickelten Fragen zu thun, und bewegen uns vielfach auf so unsicherem Boden, dass man sich bei jedem Schritt nach allen Seiten umsehen, jeden Anhaltspunkt benützen, und schliesslich zufrieden sein muss, wenn man mit seiner Arbeit die Aufgabe auch nur um etwas gefördert hat. *Χρυσὸν οἱ δίζήμενοι*, sagt Heraklit, *γῆν πολλήν ὀρύσσουσι καὶ ἐνρίσκουσι ὀλίγον*. Unsere Leser mögen prüfen, wie viel von dem, was wir gefunden haben, sich probehaltig erweist.

Nachtrag zu S. 234, Z. 2 v. u.

Auch dessen sind wir aber nicht sicher, dass die von Plato berücksichtigten Verse beide der Theogonie ange-

hörten. Den über die Dike (Fr. 125) scheint allerdings Proklus (Theol. Plat. VI, 8, 363) in ihr gefunden zu haben. Dagegen trifft mit dem, was Plato Gess. IV, 715 E über die Gottheit sagt, Fr. 123, 2 der Theogonie weniger genau zusammen als Fr. 5, 29 (6, 34) f. der *Διαθήκαι*, wo es von Gott heisst: *ἐπὶ χθονὶ πάντα τελευτᾷ — ἀρχὴν αὐτὸς ἔχων ἅμα καὶ μέσον ἧδὲ τελευτῆν*. Nun ist freilich dieses Bruchstück unverkennbar von einem Juden so stark interpolirt, dass man zweifelhaft sein könnte, ob überhaupt Bestandtheile einer altorphanischen Dichtung darin enthalten seien; mag dieser Interpolator nun der Peripatetiker Aristobul sein, aus dem Euseb. praep. ev. X III, 12, 3 ff. die Stelle anführt, oder ein Vorgänger Aristobul's. Da aber sein Anfang (*φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστὶ θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι*) schon Plato (Symp. 218 B) bekannt ist, wird man diess nicht leugnen, und daher auch die Möglichkeit nicht bestreiten können, dass Plato bei dem *παλαιὸς λόγος*, welcher Gott als *ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων* bezeichne, an diese Stelle der *Διαθήκαι*, oder wie Aristobul diese Dichtung nennt: des *Ἰερούς λόγος*, gedacht hat.

XII.

König Rekared der Katholische

(586—601).

Neue kirchen- und culturgeschichtliche Forschungen auf dem Gebiete des Vormittelalters.

Von

Dr. phil. Franz Görres zu Bonn¹⁾.

I. Rekared's Vorleben (573—586)

(als Einleitung)²⁾.

Wie die Regierungszeit, so fällt auch die Kindheit und das Entwicklungsalter des ersten katholischen Königs von Spanien in die interessanteste Zeit der Halbinsel, in die Übergangsstufe vom germanisirenden Arianismus zum romanisirenden Katholicismus. Unter seinem Vater Leovigild (reg. 568/69—586), dem letzten Arianerkönig, kam der religiös-politische Gegensatz, dieser Krebschaden sämtlicher arianischer Mittelmeerstaaten — der religiöse Widerstreit war übrigens ungleich bedenklicher als der politische — zuletzt in unerwartet heftiger Weise zum Ausbruch.

Der wiederholte Retter aus vielfacher Gefahr wurde Leovigild: Ihm schwebte als Ideal vor ein Einheitsstaat, dessen religiöse Grundlage der gemässigte Arianismus sein sollte, mit einem verstärkten Königthum als Spitze. Seiner Thatkraft und Umsicht gelang es, Spanien territorial zu einigen, den weitverzweigten Aufstand seines älteren Sohnes, des Convertiten und „Martyrers“ Hermenegild, der

¹⁾ Die neuere Literatur in den einzelnen Abschnitten.

²⁾ Vgl. Franz Görres, Johannes von Biclaro, Theol. Studien und Kritiken, 1895, H. 1, S. 103—135 und zumal S. 103—119.

alle dem Westgothenstaat von jeher feindlichen Factoren geschlossen gegen Vater und Reich aufbot, niederzuwerfen, den hochmüthigen Trotz des gothischen sowohl, wie des romanischen Adels zu brechen, den Mittelstand zu heben und darauf das bedeutend gekräftigte Königthum zu stützen. Unter der Leitung eines solchen Vaters genoss Rekared die ausgezeichnetste Schule, die sich der künftige Feldherr, Staatsmann und Monarch nur wünschen mochte.

Hermenegild und Rekared waren die Söhne Leovigild's von seiner ersten Gemahlin, die 569, als er Gosvintha, Athanagild's Wittwe, ehelichte, bereits nicht mehr am Leben war. Nach der gewöhnlichen Annahme wäre nun diese erste Gattin des arianischen Herrschers eine Katholikin Namens Theodosia aus hochberühmtem orthodoxen Hause, eine Schwester der gefeierten Bischöfe Leander, Isidor und Fulgentius von Sevilla bzw. von Astigi (Ecija) und der Nonne Florentina gewesen. Diese Theodosia ist aber unter die erdichteten Persönlichkeiten zu verweisen, weil den Zeitgenossen Johannes von Biclaro (*Chronica*, ed. Th. Mommsen, *Mon. Germ. hist. auct. ant.* XI, Berolini 1894, anno VII. Justini . . . , 5, S. 213 — hier heissen die Prinzen „filii ex amissa coniuge“ —), Isidor von Sevilla (*De viris illustribus* c. 41, ed. Arevalus, *Isidori opp.* VII, S. 160 f., ed. Gust. v. Dzialowski, Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker = Knöpfler, Schrörs, Sdralek, *Kirchengesch. Studien* IV, 2, Münster i. W. 1898, S. 72 f.), Leander von Sevilla (*Sanctimonialium regula ad Florentinam sororem*, cap. ult. bei Areval. a. a. O. I, S. 6) und Gregor von Tours (*Hist. Franc.*, ed. W. Arndt, *Mon. Germ. hist., Scriptor. rer. Meroving.* tom. I, Hannoverae 1885, IV c. 38, V c. 38, S. 172. 230 — hier ist einfach von „filii de prima uxore“ bzw. „ex alia uxore“ die Rede —) völlig unbekannt und nur durch die getrübbten Überlieferungen seit Lukas von Tuy, dem Chronisten des drei-

zehnten(!) Jahrhunderts (Chron. mundi lib. II, ed. Andr. Schott, *Hisp. ill.* IV, p. 49), bezeugt. Also auch die erste Gemahlin Leovigild's war ohne Zweifel eine Arianerin¹⁾, und beide Knaben wurden arianisch erzogen.

Um die Erbllichkeit der Krone in seinem Hause vorzubereiten, ernannte Leovigild (573) beide Söhne zu Mitregenten, natürlich unter völliger Aufrechthaltung seiner eigenen Oberhoheit (s. Joh. Biel. chron., ed. Mommsen, a. VII. Justini . . . , 5, S. 213) und ohne Realtheilung des Reiches in Provinzen, von der irrthümlich schon Greg. Tur. hist. Franc. IV c. 8, ed. W. Arndt a. a. O. S. 172 berichtet.

578 gründete der König in der Provinz Celtiberien, also in dem Lande zwischen dem oberen Tajo und dem oberen Duero, eine neue Stadt, nannte sie seinem jüngeren Sohn zu Ehren in freilich sehr abgekürzter Form *Reccopolis*, versah sie mit Mauern und Vorstädten, bewilligte den Einwohnern Steuerfreiheit oder doch Steuernachlässe („privilegia“) und rief daselbst sofort eine königliche Münzfabrik in's Dasein²⁾. Die Gründung dieser

¹⁾ Die Notiz des Herausgebers der Monumenta-Ausgabe Gregors von Tours (Anm. 1 zu V c. 38 a. a. O., S. 230): „*Ex Theodosia priore uxore Leuigildus duos suscepit filios: Hermenegildum . . . et Reccaredum . . .*“ ist also falsch, weil da noch an der Theodosia-Fabel festgehalten wird.

²⁾ Vgl. Joh. Biel. chron., ed. Mommsen, anno II Tiberii . . . , 4, S. 215: „*Leovegildus . . . civitatem in Celtiberia ex nomine filii condidit, quae Recopolis nuncupatur: quam miro opere in moenibus et suburbanis adornans privilegia populo novae urbis instituit*“, (wohl hiernach) Isid. *Hisp. hist. Goth.*, ed. Th. Mommsen, auct. ant. XI, c. 51, S. 288: „*condidit (Leuigildus) etiam civitatem in Celtiberia, quam ex nomine filii sui Recopolim nominavit*“, und die bezüglichen Münzen Leovigild's und Rekared's (bei Aloÿs Heiss, *Description générale des monnaies des rois Wisigoths d'Espagne*, Paris 1872, S. 84. 92 f. nebst pl. I u. III): „Nr. 22. *Liuvigildus rex / Reccopolita*, Nr. 23. *Leuigildus rex / Reccopoli* [corr. *Reccopolim!*]; *fecit*, Nr. 26. *Reccardus rex / Reccopoli* [corr. . . . *im!*] *fecit*, Nr. 26^a *Variété du n° 26 avec Reccopolu feci*“.

später (711 ff.) von den Arabern zerstörten Stadt stand in Zusammenhang mit dem Bestreben des Herrschers, das Ansehen seiner Dynastie zu fördern und die vom Adel unterdrückten Gemeinfreien wirksam zu begünstigen.

Im Bürgerkrieg zwischen Leovigild und seinem älteren Sohne Hermenegild (579—584) stand Rekared unentwegt an der Seite des Vaters, trat sogar als dessen eifriger Anhänger auf, begleitete ihn persönlich in allen Feldzügen gegen den Rebellen und trug wesentlich zur Unterwerfung des besiegten Aufrührers bei (s. Greg. Tur. hist. Franc. V c. 38, ed. W. Arndt, S. 230 f.).

Nach der Hinrichtung des „Martyrers“ Hermenegild (13. April 585) suchte der Frankenkönig Guntram, der Beherrscher von Burgund, unter dem Vorwand, das tragische Ende des Fürsten von Bätica und die Schmach seiner Nichte Ingundis, Hermenegild's Wittwe, zu rächen, sein Reich auf Kosten des grossen Nachbarstaates zu erweitern. Auch aus diesem Kriege ging der umsichtige spanische Monarch als Sieger hervor. Die Vertheidigung der äusserst wichtigen Grenzprovinz Septimanie vertraute er seinem Sohne Rekared an, und es gelang diesem jungen Helden, in kurzer Zeit den bereits eingedrungenen Feind wieder zu vertreiben. Ein Versuch Guntram's, den Kriegsschauplatz nach der Halbinsel selbst zu verlegen, wurde durch die spanische Flotte siegreich vereitelt¹⁾.

¹⁾ Vgl. Joh. Biel. chron. ed. Mommsen, a. III Mauricii . . . , 4, S. 217: „Franci Galliam Narbonensem occupare cupientes cum exercitu ingressi. in quorum congressionem Leovegildus Recaredum filium obviam mittens et Francorum est ab eo repulsus exercitus et provincia Galliae ab eorum est infestatione liberata“ und Greg. Tur. hist. Franc., ed. W. Arndt, VIII c. 30. 35. 38 (. . . „Richardus autem, filius Leuvigildi [corr. Leuvigildi], usque Narbonam venit et infra terminum Galliarum praedas egit et clam regressus est“) a. a. O. S. 343—345. 351.

II. Rekared's Regierungsantritt, Bekehrung und seine ersten weiteren katholikenfreundlichen Massregeln.

Dank dem kraftvollen Regime seines Vaters Leovigild konnte ihm Rekared „in aller Ruhe“, wie in einem Erbreiche nachfolgen¹⁾.

1. Es lässt sich nicht nachweisen, dass Leander an Rekared's Conversion, ihn dogmatisch beeinflussend, einen Antheil gehabt, wohl aber ist es unzweifelhaft, dass er gar geschickt die erforderlichen Schritte einleitete, um die öffentliche Meinung auf den vom neuen Monarchen beabsichtigten folgeschweren Schritt vorzubereiten. So liess er denn im Bunde mit einer orthodoxen Hofpartei und natürlich Rekared selbst das Gerücht aussprengen, Leovigild selber habe auf dem Sterbebett nicht nur die Hinrichtung seines älteren Sohnes bereut, sondern auch den Irrthum seines Arianismus erkannt und ihn, den einst Verfolgten, gebeten, am jüngeren Sohne zu thun, was er früher am älteren gethan.

Das ist die wahre Bedeutung der naiven Berichte der beiden Gregore (Greg. Tur. hist. Franc. VIII c. 46, ed. W. Arndt, S. 357 und Greg. I M. Dial. I. III c. 31, edit. Maur.) über die wenigstens theilweise Bekehrung des sterbenden Leovigild (s. Dahn's treffliche Kritik dieser Quellenstellen, Könige V, S. 156 ff. und Zöckler, Art. Leander in der Herzog'schen Real-Encyclop. f. prot. Theol., 2. A., VIII, S. 508). Sogar der Benedictiner Gams II 2, S. 37 meint mit Fug: „Dass Leovigild

¹⁾ S. Joh. Bicl. chron., ed. Mommsen, anno IIII Mauricii . . . , 2, S. 217. . . . Leovegildus rex diem clausit extremum et filius eius Reccaredus cum tranquillitate regni eius sumit sceptrum“. Auch aus Isid. Hisp. hist. Goth., ed. Mommsen, c. 52 S. 288 (. . . „Leovigildo defuncto filius eius Recaredus regno est coronatus“ . . .) und Greg. Tur. hist. Franc. VIII c. 46, S. 357 (. . . „Leovigildus rex . . . spiritum exalavit [corr. exhalavit!] . . . Regnavitque Richaredus, filius eius pro eo“) erhellt, dass der Thronwechsel glatt abliefe.

sterbend seinen Sohn Rekared ihm (dem Leander) empfohlen habe . . . , scheint mir nicht beglaubigt genug“. Überdies beruft sich der fränkische Geschichtschreiber nur auf ein „on dit“ („ut quidam adserunt“), und Papst Gregor nennt keineswegs seinen Freund Leander als Gewährsmann. Es ist also kritisch unzulässig, wenn Ferreras, *Allg. Historie von Spanien*, deutsch von Baumgarten, II, Halle 1754, III. Theil, S. 308, § 409, Lembke, *Spanien (I)*, S. 78, Hergenröther, *Handbuch der allg. K. G.* I, 3. A. 1884, S. 659, Paul Ewald (*Gregorii I papae registri pars I, Mon. Germ. hist., Epistolae I, Berolini 1887*, S. 57 Anm. 1 zu I, ep. 41: „Reccaredus . . . , qui ut fidem catholicam acciperet, Leandri . . . industria motus esse videtur“) und Gust. v. Działowski a. a. O. S. 74 f. von Rekared als dem durch Leander Bekehrten sprechen!

Fraglich ist es, ob wir auch das schreckliche Ende Sisbert's, des Mörders Hermenegild's oder vielmehr des Mannes, der im Bunde mit Gosvintha viel zur Katastrophe des Königssohnes beigetragen, den soeben erwähnten vorbereitenden Schritten des Herrschers beizählen dürfen.

Jenen Sisbert kennen wir nur aus zwei Stellen des Biclarensers: Anno III Mauricii . . . , = 585, 3, ed. M., S. 217 wird berichtet: „Hermenegildus in urbe Tarraconensi a Sisberto interficitur“. Sodann liest man „Anno V Mauricii . . . [= 586/87], 4 [unmittelbar vor der Bekehrung Rekared's, die alsbald unter 5 folgt], ed. M., S. 218: „Sisbertus interfector Hermenegildi morte turpissima perimitur“. Ich halte nun diesen Sisbert nicht etwa mit Mariana (*De rebus Hispaniae l. V c. 12*, S. 199) und Aschbach, *Westgothen*, S. 213 für einen gewöhnlichen Henker — einen solchen würde Johannes von Biclaro in seiner lakonischen Kürze kaum erwähnt haben —, vielmehr erblicke ich in ihm mit Helfferich (*Westg.-Recht*, S. 12) und Dahn V, S. 157 f. einen gothischen Grossen, der als fanatischer Arianer die Hinrichtung des Prinzen wesentlich beschleunigte. Speciell für die gothische Ab-

stammung Sisbert's spricht übrigens der historische Zusammenhang und der Name selbst¹⁾.

Die zweite Stelle lautet in wörtlicher Übersetzung: „Sisbert, der Mörder Hermenegild's, wird vom schimpflichsten Tode dahingerafft“. Ob der Elende, wie Aschbach (S. 222 f.), Helfferich (S. 13) und Dahn V, S. 157 f. annehmen, auf Befehl des neuen Königs qualvoll hingerichtet wurde, oder ob ein sonstiges Unglück ihm das Leben kostete, wissen wir nicht. Dass Rekared über den Todfeind seines Bruders die Todesstrafe verhängt habe, lässt sich, wie Lembke (S. 79) zutreffend feststellt, nicht mit Nothwendigkeit aus dem einfachen Wortlaut des Chronisten schliessen. Ferreras a. a. O. S. 307 f., § 408 meint: „Sisbertus, ein Hauptmann, wie man glaubt, von Leovigildus Leibwache [?!], durch dessen Hände S. Hermenegildus die Märtyrerkrone erlanget, spann eine Verrätherei wider Reccareden an; sie wurde aber entdeckt, und der Verbrecher Sisbertus verdientermassen mit dem Tode bestraft“. Aber der Biclarenser, unsere einzige Quelle, kennt keine Verschwörung Sisbert's gegen Rekard und lässt zudem den Verbrecher schon unmittelbar vor der Bekehrung des Königs (im zehnten Monat seiner Regierung, d. i. 586/87) den Tod erleiden. Gams II 1, S. 491 geht auf unsere Streitfrage nicht weiter ein, übersetzt bloß die kurze Notiz des Chronisten, wie folgt: „Sisbert, der Mörder Hermenegild's, erlitt den schändlichsten Tod“. Samuel Basnage (Annales politico-ecclesiastici III, S. 884 B, § XIII) bemerkt zu den Worten des Johannes: „Sisbertus . . . perimitur“ nicht mit Unrecht: „Quibus verbis forte Biclarensis innuit, privatis potius

¹⁾ Da der bekannte Vater Ingundens, der sonst (bei Gregor von Tours, Venantius Fortunatus und Fredegar) „Sigibertus“ heisst, vom Biclarenser (anno III Tiberii . . ., [= 579], 2, ed. Mommsen, S. 215) „Sisbertus“ genannt wird, so darf man auch umgekehrt den Mörder Hermenegild's, dessen Name bei Johannes „Sisbert“ lautet, „Sigibert“ nennen“.

Sisberti odiis quam regio Leovigildi mandato Hermenegildum mortem invenisse, licet diversa rumor vulgarit“.

2. Nachdem Rekared die öffentliche Meinung so sorgfältig, wie vorsichtig auf die bevorstehende Entscheidung vorbereitet, entbot er die arianischen Bischöfe nach Toledo, äusserte sein Befremden über ihre ewigen Streitigkeiten mit den orthodoxen Collegen, sowie über das Fehlen der Wundergabe in der arianischen Kirche im Gegensatz zur katholischen, veranstaltete ein Religionsgespräch zwischen den Prälaten beider Confessionen, erklärte schliesslich die Arianer für besiegt und trat dann im zehnten Monat seiner Regierung, die zwischen dem 13. April und dem 8. Mai 586 begonnen hatte, also im December 586 oder im Januar 587, zum Katholicismus über und veranlasste gleich anfangs einen erheblichen Theil seines Volkes, selbst des Laien- und des geistlichen Adels, ebenfalls den Arianismus abzuschwören. Bei der Aufnahme des Monarchen in die katholische Kirche verfuhr man genau so, wie einst mit Hermenegild: Die arianische Taufe wurde als gültig und ausreichend anerkannt, und man begnügte sich mit Handauflegung und Firmung des hohen Convertiten¹⁾.

¹⁾ Vgl. Joh. Bielar. chron. ed. Mommsen, S. 218: Anno V Mauricii . . . , 5: „Reccaredus primo regni sui anno mense X catholicus deo iuvante efficitur et sacerdotes sectae Arrianae sapienti colloquio aggressus ratione potius quam imperio converti ad catholicam fidem facit gentemque omnium Gothorum et Suevorum ad unitatem et pacem revocat Christianae ecclesiae. sectae Arrianae [scil. homines!] gratia divina in dogmate veniunt Christiano [im Gegensatz zum Arianismus nach damaligem Sprachgebrauch = catholicol], (hierauf) Isid. Hisp., hist. Gothor. c. 52, S. 288 f.: . . . „Reccaredus regno est coronatus cultu praeditus religionis . . . in ipsis enim regni sui exordiis catholicam fidem adeptus totius Gothicae gentis populos inoliti erroris labe detera ad cultum rectae fidei revocat“, Isidori Hisp. chronica, ed. Mommsen, auct. ant. XI, S. 477, Nr. 408: „Gothi Recaredo principe innitente ad fidem catholicam revertuntur“, Greg. Tur. hist. Franc. l. IX c. 15, ed. W. Arndt, S. 370 f.: . . . [Richaredus] vocavit ad se seorsum sacerdotes Dei. Quibus perscrutatis cogno-

Sich über die Gründe von Rekared's Religionswechsel klar zu werden, ist schwer. Seine Conversion erscheint um so auffallender, als er sich zu Lebzeiten seines Vaters als eifriger Arianer hervorgethan hatte. Dass er dabei nicht durch Leander beeinflusst war, haben wir schon gesehen. Aber auch Kindheitserinnerungen an eine fromme katholische Mutter können nicht mitgewirkt haben; die Theodosia ist ja eine apokryphe Persönlichkeit (s. oben S. 271 f.).

Wahrscheinlich hat die im Vergleich mit dem Arianismus grössere Folgerichtigkeit des katholischen Dogmas,

vit unum Deum sub distinctione personarum . . . Tunc intelligens veritatem Richaredus postposita alteracione se catholieae legi subdidit et acceptum signaculum beatae crucis cum crismatis unctione [Dahn, Könige V, S. 160 nebst Anm. 4 das. bezieht diese Worte im Widerspruch mit dem geschichtlichen Zusammenhang auf die Salbung und Krönung Rekared's!] credit Jesum Christum filium Dei aequalem Patri cum Spiritu sancto“. Fredegar (chronica l. IV c. 8, ed. Krusch, Hannoverae 1888, Mon. Germ. hist., Scriptor. rer. Merov. tom. II, S. 125) spricht widersinnig von einer an Rekared vollzogenen katholischen Wiedertaufe: „Richard rex Gotorum divino complectens amore prius secrecius baptizatur“! — Vgl. Mansi IX, S. 971, Ferreras a. a. O. II, III. Theil, S. 308, § 408, der das Religionsgespräch irrthümlich schon auf den October 586 datirt, Aschbach, Westgothen, S. 221—223, Lembke, Spanien [I], S. 78 ff., Hefele, Conc.-Gesch. III, 2. A., S. 47, der sich bloss auf Greg. Tur. IX c. 15 beruft, Gams II 1, S. 491, Helfferich, Westgothen-Recht, S. 27 ff. und Dahn, Könige V, S. 152 ff. — In seiner zweiten Ansprache an das dritte Toletanum erklärt Rekared, er habe sich schon „nicht viele Tage nach dem Tode seines Vaters“ bekehrt (Mansi IX, S. 977 f., Simonet, El concilio III de Toledo, Madrid 1891, S. 2 f.: „non multos post decessum genitoris nostri dies“ . . .). Aber so rasch ging denn doch nicht die Conversion von Statten. Rekareds Rede ist improvisirt, macht die Concilväter auf den alsbald zu überweisenden „tomus“ aufmerksam, gehört nicht zum „tomus“ selbst. Diese Übertreibung beweist nur, dass der König gleich nach dem Tode seines Vaters fest zum Religionswechsel entschlossen war. Richtig urtheilt über den Zeitpunkt von Rekareds Bekehrung Dahn V, S. 159 u. Anm. 4 das., während Helfferich a. a. O. S. 28 nebst Anm. 27 das. sich kritikalos an die Worte des Königs anschliesst.

sowie die angebliche Wundergabe der orthodoxen Hierarchie beim König einen mächtigen Eindruck hervorgerufen. Natürlich spielte auch die Politik ihre Rolle bei seiner folgenschweren Bekehrung. Er hoffte wohl in dem festgliederten katholischen Episcopat eine kräftige Stütze der Krone gegenüber dem hochmüthigen Laienadel zu gewinnen, und vor Allem gab er sich der wohlbegründeten Hoffnung hin, der Übertritt seiner Gothen zum Katholicismus werde sie dauernd mit den orthodoxen Romanen ausöhnen und auch zur friedlichen Gestaltung der Beziehungen zu den katholischen Nachbarstaaten wesentlich beitragen. Rekared musste es ja am besten wissen, dass die geheime Ursache fast aller Kriege seines Vaters die Unzufriedenheit der romanischen Unterthanen mit ihrem ketzerischen Herrscher war¹⁾.

3. Rekared ist der erste Gothenkönig, der sich salben und krönen liess²⁾. Ohne Zweifel geschah dies erst unmittelbar nach seiner Conversion, wenn es auch Isidor nicht ausdrücklich bezeugt. Denn hätte sich der Monarch gleich anfangs von arianischen Bischöfen salben und krönen lassen, so hätte dies eine unnöthige, ja zweckwidrige Huldigung gegenüber der bisherigen Staatskirche bedeutet, die abzuschaffen er ja Willens war.

Fast unmittelbar nach seinem Religionswechsel erstattete Rekared viele von seinen Vorgängern, namentlich von dem

¹⁾ Vgl. Dahn's (V, S. 152 ff.) scharfsinnige Erörterungen über diesen Gegenstand.

²⁾ Vgl. Isid. Hisp. hist. Goth., ed. Mommsen, c. 52, S. 288: „Aera DCXXIII anno III imperii Mauricii Leuvigildo defuncto filius eius Recaredus regno est coronatus cultu praeditus religionis“ und Heiss a. a. O., S. 89: „Ce [Reccarède] fut aussi le premier roi wisigoth oint avec les saintes huiles par les évêques de Tolède“. Rekared's Krönung ist numismatisch nur schwach bezeugt. Man könnte allenfalls nur eine Tarraconensische Münze geltend machen, die Heiss (S. 93, Nr. 82 u. pl. III) so beschreibt: „Reccaredus rex / Tari Cona Justu(s). Croix audessous d'un diadème“.

öfter rücksichtslos durchgreifenden Leovigild dem Fiscus einverleibte Privat- und Kirchengüter den rechtmässigen Eigenthümern wieder zurück und machte sich dann um den Katholicismus noch weiter verdient durch Gründung und Dotirung von Kirchen und Klöstern¹⁾.

Das berühmteste der von Rekaed erbauten Gotteshäuser war wohl die Marienkirche, die Kathedrale in seiner Hauptstadt Toledo. Dieser fromme Act ist uns durch eine Toletanische Consecrationsinschrift bereits vom 12. April 587 bezeugt (A Emil. Hübner, Inscr. Hisp. christ., S. 49, Nr. 155): „In nomine d(omi)ni consecra | ta eclesia

s(an)cte Marie | in catolico die pridie|
 idus Aprilis anno feli|citer primo regni
 d(omi)ni | nostri gloriosissimi Fl(avii) |
 Reccaredi regis era DCXXV aera 625 = 587,
 12. April.

Ob zu lesen „era DCXXV“, oder DCXXX, scheint in etwa zweifelhaft zu sein (s. Hübner's Anm. 8 zu unserer Inscription a. a. O. S. 49), aber mit Rücksicht auf die sonstige Datirung, zumal bezüglich des „anno . . . primo regni . . . Reccaredi“ ist dennoch mit Dahn V, S. 159 Anm. 4 und Heiss a. a. O. S. 89 Anm. 1 an „era DCXXV festzuhalten.

Wie Th. Mommsen (ed. Joh. Biel. chron., S. 208) mit Recht betont, gehörte Biclaro, worin der Abt Johannes seine vortreffliche Chronik 590 verfasste, zu den Klöstern, die unter den Auspicien Rekaed's gleich anfangs

¹⁾ Vgl. Joh. Biel. chron., ed. Mommsen, Anno V Mauricii . . . , qui est Reccaredi regis primus feliciter annus, 7, S. 217. 218: „Reccaredus rex aliena a praecessoribus direpta et fisco sociata placabiliter restituit. ecclesiarum et Monasteriorum conditor et ditator efficitur“ und (theilweise wohl hiernach) Isid. Hisp. hist. Goth., ed. Mommsen, c. 55, S. 290: . . . „adeo liberalis [Reccaredus fuit], ut opes privatorum et ecclesiarum praedia, quae paterna labes fisco associaverat (direpta a patre et fisco associata) iuri proprio restauraret“.

(586/87) gegründet wurden. Wahrscheinlich hat Rekared schon sofort nach seinem Regierungsantritt das von Leovigild geschleuderte Verbannungsdecret aufgehoben und ihm so die Gründung seines Biclaro erleichtert. Hat doch schon der letzte Arianerkönig selbst später (585) den gleichfalls unverdienter Weise verbannten Bischof Mausona begnadigt und seinen Diöcesanen wiedergegeben (s. den sog. Paul. Emerit. c. 14, ed. Florez, España sagrada XIII, S. 371 f.; vgl. auch Franz Görres, Johannes von Biclaro a. a. O., S. 119 ff.).

Fredegar (chron. l. IV c. 8 a. a. O. S. 125) erzählt, Rekared hätte gleich nach seiner Bekehrung alle Schriften der Arianer sammeln und verbrennen lassen¹⁾.

Helfferrich (Westg.-Recht, S. 4, Arianismus, S. 35) weiss nicht recht, ob er diesen Bericht für echt halten soll, oder nicht. Sogar Dahn V, S. 162, wengleich nicht unbedenklich, entscheidet sich für die Geschichtlichkeit. Ich aber möchte mit Aschbach S. 224 diese Relation als eine Fälschung verwerfen; folgendes meine Gründe:

Erstens, ein so massenhaftes Autodafé ist an sich unwahrscheinlich und bedürfte, um Glauben zu finden, einen ganz anderen Gewährsmann. Fredegar ist aber überhaupt eine äusserst trübe Quelle, und speciell seine Berichte über Rekared sind geradezu widersinnig. Unmittelbar vor seiner Erzählung fabelt er von der an Rekared vollzogenen Wiedertaufe (s. oben S. 277 f. Anm. 1), und unmittelbar nachher meint er, gleich nach jenem Verbrennungsprocess hätte der König die Zwangswiedertaufe aller seiner Gothen befohlen (a. a. O.: „et omnes Gothos ad christianam legem baptizare [also eine massen-

¹⁾ „Post haec [nach seiner Conversion] [Richarid] omnes Gothos [sic! corr.: Gothos!], dum Arrianam sectam tenebant, Toletum ad hunc [sic! corr.: adunari!] praecipit, et omnes libros Arrianos praecipit, ut presententur; quos in una domo conlocatis [sic! corr.: conlocatos!] incendio concremare [corr.: concremar!] iussit“.

hafte katholische Wiedertaufe!] fecit⁴). Ferner, ein so ungeheurer Gewaltact, selbst wenn er sich auf die Vernichtung der arianischen Religionschriften beschränkt hätte, wäre für Rekared's Kirchenpolitik zweckwidrig gewesen, hätte ihm seine Aufgabe erheblich erschwert und ganz unnützer Weise die arianische Empfindlichkeit verschärft. Ein solcher Gewaltact wird aber auch wenigstens mittelbar durch den Biclarenser, unsere vornehmste Quelle, widerlegt, wonach Rekared die Katholisierung Spaniens mehr durch Überredung, durch Vernunftgründe, als durch Gewalt durchgesetzt hat¹). Zu den genannten Gründen kommt endlich noch das beredte absolute Schweigen der zahlreichen Concilacten aus Rekared's Zeit.

III. Das dritte Concil von Toledo (8. Mai 589)²).

Rekared's Religionspolitik gipfelt in der grossen Nationalsynode, im dritten Toletanum. Will man der weltgeschichtlichen Bedeutung dieses Concils gerecht werden, Lob und Tadel gleichmässig vertheilen, so muss man zwischen den Glaubensdecreten (canones) und den Disciplinarbestimmungen (capitula) auf's Schärfste unterscheiden. Die dogmatischen Leistungen der Toletanischen Concilväter sind achtungswerth: Man hat da reinen Tisch gemacht, mit dem Arianismus gründlich aufgeräumt und so einem späteren Wiederaufflackern der bisherigen Staats-

¹) S. Joh. Bicl. chron., ed. Mommsen: Anno V Mauricii . . . [= 587], 5, S. 218: „Reccaredus . . . sacerdotis sectae Arrianae sapienti colloquio aggressus ratione potius quam imperio converti ad catholicam fidem facit“.

²) Die Acten bei Mansi IX, S. 977—1005, Hefele, Conc. Gesch. III, 2. A., S. 48—53 und Simonet, El concilio III de Toledo, Madrid 1891, S. 1—47. Erläuterungsschriften: Sam. Basnage, Ann. pol.-ecl. III, S. 901—903, § XI—XV incl., Ferreras II, III. Theil, § 420 u. 421, S. 313—318, Gams II, 2, S. 6—16. 37, Aschbach, S. 228 f., Dahn, Könige V, S. 152—172, VI, S. 434—438.

religion wirksam vorgebeugt; anderseits trat man auf dem sonstigen dogmatischen Gebiet massvoll auf.

Nicht unverdienten Tadel trifft dagegen die Disciplinarbestimmungen unserer Synode: Durch sie hat sich der Staat zum Büttel der Kirche herabgewürdigt, durch sie erhielt die Hierarchie ein massloses Übergewicht über die Krone, durch sie wurden die Geistlichen in der That zu Fürsten, durch sie endlich wurden die Toletanischen Nationalconcilien zugleich Reichstage, auf denen der Episcopat die entscheidende Stimme hatte.

a. Die 23 canones oder Anathematismen.

Anfang Mai 589 trafen auf Rekared's Wunsch sämtliche Bischöfe des Westgothenreichs in der Residenz Toledo ein, um die Katholisirung Spaniens zu besiegeln. Aber der fromme König liess sie nicht sofort in die Berathung eintreten, sondern ordnete erst zur Anrufung des heiligen Geistes ein dreitägiges Fasten an, und so fand denn die Synode erst am 8. Mai statt. Der Monarch eröffnete die Versammlung mit einer salbungsvollen Anrede, worin er seiner Bekehrung gedachte, und liess dann den sog. „tomus“, eine Art Thronrede, die das von den Anwesenden anzunehmende katholische Glaubensbekenntniss enthielt, verlesen (Mansi IX, S. 977 f.).

Folgendes der wesentliche Inhalt des „tomus“: Im Catholicismus allein beruht das wahre Heil. Lasst uns an die Gleichheit der Trinität, vor Allem an die Gleichheit des Logos mit dem Vater glauben, sowie an das Ausgehen des heil. Geistes vom Vater **und** vom Sohn [et filio!] (Mansi IX, S. 978 f.).

Dank unserer Bemühungen haben nicht bloss die Gothen, sondern auch die Sueven, die durch fremde Schuld verführt waren, den Arianismus abgeschworen¹⁾.

¹⁾ Mansi IX, S. 979: „Nec enim Gothorum sola conversio ad cumulum nostrae mercedis accessit, quinimmo et Suevorum gentis infinita multitudo, quam praesidio caelesti nostro regno subjecimus,

Sodann fordert der „tomus“ auf, am Glauben der vier ersten allgemeinen Synoden, am Nicaenum I von 325, am Constantinopolitanum von 381, am Ephesinum von 431, endlich am Chalcedonense von 451, also an der Verdammung der Häresiarchen Arius, Macedonius, Nestorius und Eutyches, festzuhalten (Mansi IX, S. 980—983). Hierauf folgen die Unterschriften Rekared's und seiner Gemahlin Baddo oder Badda (S. 983): „Ego Reccaredus rex fidem hanc sanctam et veram confessionem, quam unam per totum orbem catholica confitetur ecclesia, corde retinens, ore confirmans mea dextra Deo protegente subscripsi“. „Ego Baddo gloriosa regina hanc fidem, quam credidi et suscepi, mea manu de toto corde subscripsi“. Die Versammlung ergeht sich jetzt in Lobeserhebungen des Königs und betet die orthodoxe Formel: „Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto“ . . . (S. 983 f.).

Es folgen jetzt die 23 Glaubenssätze (canones) oder Anathematismen (Mansi IX, S. 984—988). Canon I lautet: Wer noch am Glauben des Arius festhalten will, der sei aus der Kirche ausgeschlossen. Auch die Canones II—XIII (S. 985 f.) einschl. gelten der Verurtheilung des Arianismus.

Von besonderer Wichtigkeit ist Canon III (S. 985): „Quicumque Spiritum sanctum non credit aut non crediderit a Patre et Filio procedere eumque non dixerit coaeternum esse Patri et Filio et coaequalem, anathema sit“. Hier wird also im ersten Theil, wie auch im „tomus“

alieno licet vitio in haeresim deductam, nostro tamen ad veritatis originem studio revocavimus“. Die schon um die Mitte des sechsten Jahrhunderts vom Arianismus zum Katholicismus zurückgekehrten Sueven waren nach ihrer Unterwerfung durch Leovigild (585) von letzterem und seinen arianischen Gegenbischöfen wieder mit Erfolg arianisirt worden (585—586) — das ist das „alienum vitium“! — und hatten sich erst infolge von Rekared's Bemühungen endgültig wieder zur Orthodoxie bekannt. Vgl. Franz Görres, Kirche und Staat im spanischen Suevenreich, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXVI, 2, H. 4, S. 542—578.

(Mansi IX, S. 978 f.; s. oben S. 283) das Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater **und** dem Sohne, das sog. filioque, das später in den Beziehungen zwischen beiden orthodoxen Kirchen so viel Staub aufgewirbelt hat, feierlich als Dogma aufgestellt. Es ist das die trinitarische Lehrdifferenz zwischen der lateinischen und morgenländischen Kirche; letztere lässt den heiligen Geist bloss vom Vater ausgehen. Die vier ersten allgemeinen Synoden schweigen sich über diese Streitfrage aus. So entschieden hatte sich noch niemals eine grössere abendländische Synode zum „filioque“ bekannt¹⁾. Man darf indess in diesem trinitarischen Zusatz keinen übertriebenen Glaubenseifer Seitens der Toletaner Prälaten voraussetzen. Der betreffende Streitpunkt war ja noch latent und bedeutete in absehbarer Zeit noch keine Weiterungen. Erst auf dem Nicaenum II von 787 platzten die Geister wegen dieser überaus trockenen Controverse auf einander, aber noch lange nicht in der Weise, wie später in den Tagen eines Photius und Michael Cerularius.

Canon XIV lautet: „Quicumque non dixerit: Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui sancto, anathema sit“ (S. 986), nimmt also wenigstens schon mittelbar Stellung gegen die halbarianische von König Leovigild acceptirte Doxologie „Gloria Patri per Filium in Spiritu sancto“, worüber alsbald bei Erörterung des Canon XVI noch mehr zu sagen ist.

Canon XV: „Quicumque rebaptizandi sacrilegum opus bonum esse credit aut crediderit, agit aut egerit,

¹⁾ Vgl. Jos. Langen, Trinitarische Lehrdifferenz, Bonn 1876, 127 S., zumal S. 106: „... als der römische Diakon Rusticus erklärt hatte, die Frage wegen des filioque sei noch nicht gelöst, wagte man zuerst in Spanien auf einer gegen die Arianer gehaltenen Synode, der dritten zu Toledo (589), das filioque in das ökumenische Glaubensbekenntniss von Nicäa-Konstantinopel einzuschleiben. Anstatt ex Patre sagte man ex Patre et Filio procedentem“ und A. d. Harnack, Dogmengeschichte II, S. 298.

anathema sit“ verdammt die den Katholiken von jeher so widerwärtige arianische Wiedertaufe. Diesem Institut huldigten die Wandalen laut Vict. Vit. hist. persecut. Wand. II c. 13 bezw. III c. 47, wo das rebaptizare als ein „iugulare“ [animam], ein geistiges Abschlachten bezeichnet wird. Die arianische Wiedertaufe, vorgenommen an orthodoxen Apostaten, lässt sich auch bei den duldsameren spanischen Westgothen, selbst noch unter Leovigild (bis 580), nachweisen. So musste sich noch 579/80, d. h. nach Beginn der Rebellion Hermenegild's (579) und vor dem Toletanischen Arianerconcil von 580, sogar der abtrünnige Bischof Vincentius von Saragossa die arianische Wiedertaufe gefallen lassen¹⁾.

Augustinus von Hippo verurtheilt die Wiedertaufe auf's Entschiedenste: Ep. 23, § 2 heisst es z. B.: „rebaptizare catholicum immanissimum scelus est“; ich verweise ferner auf de unico baptismo c. 43, § 22: „rebaptizare catholicos semper est diabolicae praesumptionis“. Papst Leo I der Grosse brandmarkt in der Ep. 166 die Wiedertaufe als „inexpiabile facinus“²⁾. Die katholische Kirche dachte hier toleranter: Sie erkannte die arianische Taufe ihrer Proselyten als gültig an und begnügte sich mit Handauflegung und Spendung der Firmung; so geschah es nachweislich mit Hermenegild und Rekared³⁾.

¹⁾ Vgl. Isid. Hisp. hist. Goth., ed. Mommsen c. 50, S. 288: „ausus [Leovigildus] quoque . . . rebaptizare catholicos et non solum ex plebe, sed etiam ex sacerdotalis ordinis dignitate, sicut Vincentium Caesaraugustanum de episcopo apostatam factum et tamquam a caelo in infernum proiectum“.

²⁾ Auch die Donatisten unterzogen zu ihnen überlaufende Katholiken der Wiedertaufe, wie aus Filastrius episcopus Brixianus, Diversarum hereseon liber c. LV, Nr. 85, S. 45, ed. Frid. Marx, Vindobonae 1898 erhellt: „Alii sunt Montenses, qui rebaptizant, si quos seduxerint homines, et supra baptismum ecclesiae catholicae alium suum baptismum insaniunt promittentes: qui et Donatiani dicuntur a quodam Donato in Africa constituto“ . . .

³⁾ Vgl. Greg. Tur. hist. Franc., ed. W. Arndt, I. V c. 38, S. 230: . . . [Herminigildis] conversus est ad legem catholicam; ac dum chris-

Leovigild und seine arianischen Hofbischöfe ahmten seit 580 die mildere römische Praxis nach. Das Toletanische Concil von 580 schaffte die Wiedertaufe ab und begnügte sich gegenüber den abtrünnigen Katholiken mit Handauflegung, dem Empfang des (arianischen) Abendmahls und der Doxologie „Gloria Patri per Filium in Spiritu sancto“. Diesen Halbarianismus Leovigild's verdammt canon XVI (S. 986): „Quicumque libellum detestabilem duodecimo anno Leovegildi regis a nobis editum, in quo continetur Romanorum ad haersim Arianam tractio, et in quo gloria Patri per Filium in Spiritu sancto male a nobis instituta continetur, hunc libellum si quis pro vero habuerit, anathema sit in aeternum“.

Johannes von Biclaro, der nicht nur die Acten unseres Toletanum benutzt hat, sondern ohne Zweifel auch den Wortlaut des hier nur auszüglich mitgetheilten „libellus detestabilis“ kennt, gibt (chron. ed. Mommsen, Anno IV Tiberii, qui est Leovegildi regis XII annus, 2, S. 216) folgenden genaueren Bericht über das Toletanische Arianerconcil von 580: „Leovegildus rex in urbem Toletanan synodum episcoporum sectae Arrianae congregat et antiquam haeresem novello errore emendat, dicens de Romana religione a [corr. *ad!*] nostra [corr. *nostram!*] catholica [corr. *catholicam!*] fide [corr. *fidem!*] venientes non debere baptizari, sed tantum modo per manus impositionem et communionis praeceptione pollui et gloriam patri per filium in spiritu sancto dare“.

Canon XVII (S. 986) lautet: „Quicumque Ariminense concilium non ex toto corde respuerit et damnaverit, anathema sit“ richtet sich gegen die vom Kaiser Constantius II 359 terrorisirte halbarianische Synode von Seleucia-Rimini. Es handelt sich da um eine zweideutige Formel, worin zwar die Häresie des Arius verurtheilt wurde, aber Christus

ma retur, Johannis [corr. Joannes!] est vocitatus; ibid. l. IX c. 15, S. 371; s. oben S. 277 u. Anm. 1 S. 277 f.

als das vollkommenste Geschöpf Gottes, also immerhin als Geschöpf (!), bezeichnet wurde (s. Sulpic. Sev. chron. ed. Halm I. II c. 43. 44).

Auch die Canones XVIII und XIX (S. 986) beschäftigen sich mit dem Arianismus. Dagegen gelten die Glaubensdecrete XX bis incl. XXIII (S. 987 f.) der Annahme der vier ersten allgemeinen Synoden.

Erfreulicher Weise wurde den zu Toledo Versammelten die Unterwerfung unter das sog. fünfte allgemeine Concil, das zweite von Constantinopel, von 553, das die Lehre des Nestorius und gewisse angeblich origenistische Irrthümer, wie die Präexistenz der Seele und die „ἀποκατάστασις“ der Verdammten in der Hölle, anathematisirte¹⁾, nicht zugemuthet. Das von Kaiser Justinian autorisirte oder vielmehr terrorisirte Concil, von Papst Vigilius erst nachträglich bestätigt, hatte nämlich Anlass zu einem abendländischen Schisma gegeben, das im Nordosten Italiens, im Patriarchat von Aquileja, erst zu Anfang des achten Jahrhunderts erlosch (vgl. Hefele II, 2. A., S. 911 bis 924).

Nach Verlesung der 23 Artikel unterzeichnen zunächst einige convertirende arianische Bischöfe (S. 988 f.): „Ugnus in Christi nomine episcopus anathematizans haeresis Arianæ dogmata superius damnata fidem hanc sanctam catholicam, quam in ecclesiam catholicam veniens credidi, manu mea toto corde subscripsi“. In ähnlicher Weise unterschreiben Murila, Ubiligisculus, Sunnila, Gaudingus, Becila, Argivullus, Fruisclus. Sunnila, Gaudingus, Becila und Argivullus waren früher von Leovigild (585—586) ernannte arianische Gegenbischöfe in Galläcien, dem ehemaligen Suevenreich, und zwar Sunnila von Viseu (Visensis), Gaudingus von Tuy (Tudensis),

¹⁾ Vgl. die Acten bei Mansi IX, S. 157—404, Hefele, Conc.-Gesch. II, 2. A., S. 798—903 und Jos. Langen, Gesch. der röm. Kirche II, S. 368—385.

Becila von Lugo (Lucensis), endlich Argivultus von Oporto (Portugalensis).

Dann folgen die Unterschriften der convertirenden arianischen Presbyter und Diakonen: „Similiter et reliqui presbyteri et diaconi ex haeresi Ariana conversi subscripserunt“ (S. 989). Hierauf treten vier des Schreibens unkundige Grosse mittels Handzeichens der Unterschrift bei: „Signum (Gusini), quo signarunt viri illustres. Fonsa vir illustris anathematizans subscripsi“. In analoger Weise „unterschreiben“ Aguila und Eila (S. 989). Sodann vermerken unsere Acten übertreibend: „Similiter et omnes [sic!] seniores Gothorum subscripserunt“. Dahn VI, S. 435 rügt mit Recht diese Unwahrheit¹⁾.

b. Die 23 Disciplinardecrete (capitula).

Nachdem die Convertiten ihre arianischen Irrthümer feierlich abgeschworen hatten, hielt der König abermals eine erbauliche Anrede und empfahl der Synode schliesslich 23 Disciplinarestimmungen (capitula) zur Annahme (S. 989 f.); sie sind abgedruckt bei Mansi IX, S. 990 bis 999.

Cap. I lautet: Die alten Canones, die Verordnungen der Concilien und die Synodalschreiben der römischen Bischöfe haben Geltung. Niemand soll fortan ihnen zuwider zu geistlichen Würden gelangen²⁾.

¹⁾ Über „signum“ und die Subscriptionen unseres Tolet. III überhaupt in technischem Sinne handelt vortrefflich Zeumer, Zum westgothischen Urkundenwesen, Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde XXIV, 1. Heft, Hannover und Leipzig 1898, S. 15—38 und zumal S. 16. 17—20. Über die Unterschriften des gleichfalls schreibunkundigen Theoderich des Grossen vgl. „Anonymi Valesiani pars posterior“, c. 14, Nr. 79, ed. Th. Mommsen, Mon. Germ. hist., auct. ant. IX = chron. min. I, Berolini 1892, S. 326.

²⁾ Mansi IX, S. 992: . . . „maneant in suo vigore conciliorum omnium constituta . . . Nullus deinceps ad promerendos honores ecclesiasticos contra vetita canonum adspiret indignus“ . . .

Gemäss cap. II (S. 992 f.) soll nach dem Vorschlag des Königs („consultu . . . Reccaredi regis“) vor dem Gebet des Herrn das Symbolum von Konstantinopel [381] mit heller Stimme gesungen werden¹⁾.

Cap. III (S. 993) verbietet den Bischöfen, Kirchengut zu veräussern.

Cap. IV bestimmt: Mit Zustimmung seines Concils kann der Bischof eine seiner Pfarrkirchen in ein Kloster umgestalten²⁾.

Cap. V (S. 994) schreibt vor: Da die von der Häresie herübergekommenen Bischöfe, Priester und Diakonen theilweise noch mit ihren Frauen ehelich zusammenleben, so wird ihnen dies verboten. Wer es thut, soll wie ein Lector angesehen werden (. . . „ut lector habeatur“). Wer fremde Frauenspersonen in seiner Wohnung hat, die Verdacht erregen, soll gestraft, jene Frauenspersonen aber sollen vom Bischof verkauft werden; der Erlös gehört den Armen.

Cap. VI (S. 994) sichert den Freigelassenen den Schutz der Kirche zu.

Nach Cap. VII (S. 994) soll während des Essens der Geistlichen, um loses Gerede zu vermeiden, aus der heiligen Schrift vorgelesen werden³⁾.

Cap. VIII (S. 995) verfügt: Kleriker, welche aus Familien stammen, die dem Fiscus gehören, dürfen von

¹⁾ Vgl. hierzu F. Probst, Die spanische Messe bis zum 8. Jahrhundert, Zeitschr. f. kath. Theol. XII, Innsbruck 1888, S. 23 f.

²⁾ Mansi IX, S. 994: „Si episcopus unam de parochianis ecclesiis suis monasterium dicare voluerit, ut in ea monachorum regulariter congregatio vivat, hoc de consensu concilii sui [gemeint sind wohl die Pfarrer; vgl. Gams II², S. 11] habeat licentiam faciendi“.

³⁾ . . . „id constituit synodus, ut, quia solent crebro mensis otiosae fabulae interponi, in omni sacerdotali convivio [den Ausdruck hat man wohl mit Hefele a. a. O. S. 51 auf Geistliche überhaupt, nicht mit Gams II², S. 12 bloss auf die Bischöfe zu beziehen] lectio scripturarum divinarum misceatur. Per hoc enim et animae edificantur et bufadae non necessariae prohibentur“.

Niemand unter dem Vorwand, der König habe sie ihm geschenkt, gefordert werden. Sie haben nur das Kopfgeld zu zahlen und bleiben bei der Kirche. Der König stimmt damit überein.

Nach Cap. IX (S. 995) gehören die bisher arianischen, jetzt katholischen Kirchen sammt ihrem Vermögen jenen Bisthümern, in denen sie liegen.

Cap. X (S. 995) schreibt vor: Wenn Wittwen nicht mehr heirathen wollen, so darf sie Niemand dazu zwingen. Wollen sie wieder heirathen, so steht ihnen die Wahl frei. Auch die Mädchen darf man nicht zwingen, gegen ihren oder ihrer Eltern Willen Jemand zu heirathen. Wer eine Wittve oder Jungfrau am Vorhaben, keusch zu leben, hindert, wird excommunicirt.

Cap. XI (S. 995) schafft Remedur gegenüber der Unordnung, die in einigen spanischen Kirchen im Busswesen eingerissen war.

Cap. XII (S. 995 f.) verfügt: Wenn ein Mann Busse thun will, so müssen ihm zuvor die Haare abgeschnitten werden; die Frau aber muss zuvor das Kleid wechseln; denn Laien kehren öfter nach lässiger Busse zu den alten Vergehen zurück.

Cap. XIII (S. 996) verbietet den Klerikern bei Strafe der Excommunication und der Sachfälligkeit, mit Umgehung ihrer Bischöfe gegen Standesgenossen beim weltlichen Forum einen Process anhängig zu machen¹⁾... „Das Wichtigste war die vollständige vom König sanctionirte Unterordnung der Gewalt seiner Beamten unter die Synoden... Dass Geistliche, welche Mitgeistliche mit Übergewalt des Bischofs vor den öffentlichen Gerichten belangen, ausser der geistlichen Strafe der Excommunication

¹⁾ „*Diuturna indisciplinatio et licentiae inolita praesumptio usque eo illicitis auribus aditum patefecit, ut clerici conclericos, suo neglecto pontifice ad iudicia publica pertrahant, proinde statuimus hoc de cetero non praesumi: sed si quis hoc facere praesumpserit, et causam perdat et a communione efficiatur extraneus*“.

noch die Sachfälligkeit trifft, c. 13, war bereits im Gegensatz zu den älteren Canones, welche nur die geistliche Strafe aussprechen, ein charakteristischer Fortschritt auf diesem Wege“ (Dahn, Könige VI, S. 436).

Cap. XIV (S. 996), das Judenthum und Rekarèd's Stellung dazu betreffend, übergehe ich hier, da ich mich schon früher (Zeitschr. f. wiss. Theol. XL N. F. V, H. 2, S. 284—286 „König Rekarèd der Katholische und das Judenthum“) mit der erforderlichen Ausführlichkeit über diesen ebenso wichtigen, wie interessanten Gegenstand verbreitet habe.

Cap. XV (S. 996) bestimmt: Wenn Fiscalknechte Kirchen gebaut und dotirt haben, so soll der Bischof den König bitten, solches zu gestatten¹⁾.

Cap. XVI (S. 996 f.) verfügt: Die geistlichen und die weltlichen Richter müssen gemeinsam dahin wirken, dass der in Spanien und Gallien sehr verbreitete Götzendienst wieder ausgerottet werde.

Hier gibt sich also der Staat vollständig zum Büttel, zum Zweck der Ausrottung der Idololatrie her! Aber welcher Art war der damals zu bekämpfende Götzendienst? Ehe ich ihn mit Hilfe verschiedener Parallelstellen darlege, möchte ich betonen, dass darin nicht gerade eine erhebliche Gefahr für die Kirche lag.

Es handelt sich nur um ursprünglich heidnische abergläubische Gebräuche innerhalb der christlichen Gemeinden: „Sie [die antike Superstition] lebte noch fort, wenn auch nicht in der Kraft und dem Umfange des volkstümlichen Aberglaubens. Noch im siebenten Jahrhundert muss den Klerikern — darunter auch Bischöfen — unter Androhung ewiger Klostereinsperrung der Gebrauch

¹⁾ „Si quis ex servis fiscalibus ecclesias fortasse construxerint easque de sua paupertate ditaverint, hoc procuret episcopus prece sua auctoritate regia confirmari“.

römischer Divinationsformen untersagt werden. Doch nirgends lässt sich seit der Überschwemmung des Landes durch die germanischen Eroberer auch nur eine Spur der Fortdauer antiker Cultusgemeinschaften erkennen. Was die Verwüstung von der alten Religion übrig liess, amalgamirte sich mit christlichen und kirchlichen Anschauungen und behauptete dadurch seine Existenz“ (Victor Schultze, *Gesch. des Unterganges des griechisch-römischen Heidenthums II*, Jena 1892, S. 146)¹⁾.

Was man nun am Ausgang des 6. Jahrhunderts unter Idololatrie verstand, lässt sich theilweise schon aus dem (Schluss-)capitulum XXIII unseres Tolet. III erkennen (Mansi IX, S. 999): Es verbietet offenbar aus dem Heidenthum stammende Tänze und unsaubere Gesänge an Festtagen. Auch in diesem frommen Werk müssen die Bischöfe von den Richtern unterstützt werden²⁾.

Noch deutlicher verrathen uns das Wesen der fraglichen Idololatrie die Canones XIV und XV des Narbonense von 589 (Mansi IX, S. 1017. 1018), wodurch Wahrsagerei und die heidnische Festfeier des Donners-

¹⁾ „Quoniam pene per omnem Hispaniam sive Galliam idololatriae sacrilegium inolevit, hoc cum consensu . . . principis sancta synodus ordinavit, ut omnis sacerdos in loco suo una cum iudice territorii sacrilegium . . . studiose perquirat et exterminare inventum non differat“ . . . Vgl. hierzu Victor Schultze a. a. O., S. 145 f.

²⁾ „Exterminanda omnino est irreligiosa consuetudo, quam vulgus per sanctorum solennitates agere consuevit, ut populi, qui debent officia divina attendere, saltationibus et turpibus invigilent canticis, non solum sibi nocentes, sed et religiosorum officio perstrepentes. Hoc etenim, ut ab omni Hispania depellatur, sacerdotum et iudicum a concilio sancto curae committitur“. Vgl. hierzu Gams II², S. 14 Anm. 2: „Ballematiae steht nicht in dem Texte, aber in den beiden Inhaltsverzeichnissen der Canones [bezw. capitula]; es bedeutet im Allgemeinen saltationes, spanische Tänze; die unsittlichen Lieder waren mit den Tänzen verbunden“; vgl. Du Cange-Henschel, gloss., s. v.

tags, des ursprünglich dem Jupiter gewidmeten Tages, verboten wird¹⁾).

In diesen Zusammenhang gehören auch Canon 22 des Turonense II vom 17. Nov. 567 (Hefele III, S. 26): „Einige halten noch den alten Irrthum fest, dass sie den 1. Januar ehren. Andere bringen an Petri Stuhlfeier den Todten Speiseopfer dar und geniessen Speisen, die dem Dämon geweiht sind. Andere ehren gewisse Felsen oder Quellen . . . Die Priester sollen diesen Aberglauben ausrötten“ und die Canones 1, 3, 4 und 5 der Synode von Auxerre von 585 bezw. 578 („concilium Matisconense“ bei Hefele III, 2. A., S. 42 f.). Canon 1 lautet: „Niemand darf am 1. Januar nach heidnischer Art sich in Kühe (oder alte Weiber) und Hirsche verkleiden oder diabolische Neujahrsgeschenke [strenae, les étrennes] machen, vielmehr sollen an diesem Tage keine anderen Geschenke als sonst vertheilt werden (vgl. . . . Du Cange, Glossar. s. vo. vetula, cervula und strenae)“. Canon 3 bestimmt: „Privatopfer in den eigenen Häusern und das Übernachten in der Kirche vor den Heiligenfesten ist verboten; auch darf man nicht bei einem Dornstrauch oder hl. Baum oder einer Quelle ein Gelübde lösen . . .; auch darf Niemand Bilder, bestehend in einem hölzernen Fuss oder Menschen, machen“ . . . Canon 4 schreibt vor: Man darf nicht auf Wahrsager und Wahrsagerinnen achten, auch nicht auf Zukunftsdeuter (caragus oder caragius . . .), oder auf die sortes sanctorum . . ., und nicht auf das sehen, was sie aus Holz oder

¹⁾ Can. XIV des Narbonense: „Hoc itaque . . . elegimus . . . tenendum, ut si qui viri ac mulieres divinatores, quos dicunt esse caragios atque sorticularios, in cujuscumque domo . . . fuerint inventi . . ., non solum ab ecclesia suspendatur, sed etiam sex auri uncoias comiti civitatis inferat“ . . . Über „caragius“ s. Gams II², S. 18 Anm. 1.

Can. XV des Narb.: „Ad nos pervenit quosdam de populis catholicae fidei execrabili ritu diem quintam feriam, qui et dicitur Jovis, multos excolere et operationem non facere“ . . .

Brod bilden“. Canon 5 untersagt die Nachtwachen zu Ehren des hl. Martin.

Die grosse Beliebtheit der heidnischen Neujahrsgebräuche innerhalb der nordafrikanischen Christenheit bezeugt für die Wende des vierten Jahrhunderts Augustinus von Hippo im „Sermo 197 De Calendis Januariis contra paganos“ (ed. Migne Patrol. Lat. vol. 38, S. 1022—1024) und noch drastischer im „Sermo 198 (ebenda, S. 1024 bis 1026). Da wird die heidnische Neujahrsfeier, wie folgt, gebrandmarkt (S. 1024): „Et modo si solemnitas Gentium, quae fit hodierno die in laetitia saeculi atque carnali, in strepitu vanissimarum et turpissimarum cantionum, in conviviiis et saltationibus turpibus, in celebratione ipsius falsae festivitatis, si ea, quae agunt Gentes, non vos delectant, congregabimini ex Gentibus“, und den Christen ertheilt der sachkundige Verfasser der „confessiones“ des Weiteren folgenden drastischen Rath (S. 1025): „Dant illi [Gentes] strenas, date vos eleemosynas. Avocantur illi cantionibus luxuriarum, avocate vos sermonibus scripturarum: currunt illi ad theatrum, vos ad ecclesiam [currite!]: inebriantur illi, vos jejunate. Si hodie non potestis jejunare, saltem cum sobrietate prandeto [also wenigstens ein mässiges Frühmal gesteht der nunmehrige strenge Ascet doch zu!]. Hoc si feceritis, bene cantastis: Salva nos domine Deus noster, et congrega nos de Gentibus“.

Fast gleichzeitig bezeugt für den Orient Johannes Chrysostomus das Überwuchern heidnischer Neujahrsgebräuche bei den Christen in seiner berühmten Homilie „ὁ-λόγος ἐν ταῖς κα-ἀνθαις“ (ed. Migne, patrol. Graeca, vol. 38, S. 953—961)¹⁾.

¹⁾ Vgl. vor Allem noch die gründlichen Artikel Cervula von Lütolf, F. X. Kraus'sche Real-Encyklopädie I, S. 207 A — 208 B, Januar (Kalenden des Januar) von Krüll, ebenda II, S. 5 B — 6 A und Neujahrsgeschenke (Strenae, les étrennes) von Krüll und F. X. Kraus, ebenda II, S. 494 B — 496 A.

Nach cap. XVII (S. 997) müssen die geistlichen und die weltlichen Richter gemeinsam das vielverbreitete Verbrechen ausrotten, dass Eltern ihre Kinder tödten, um sie nicht ernähren zu müssen¹⁾. Gemeint ist hier die Abtreibung der Leibesfrucht. „Dass die Bischöfe zugleich mit den weltlichen Richtern Götzendienst [s. oben cap. XVI, S. 292—295] und Abtreibung der Leibesfrucht mit allen Strafen, ausgenommen der Todesstrafe, verfolgen dürfen, war freilich ein starker weiterer Schritt auf der Bahn der Ausdehnung geistlicher Gewalt über die Strafjustiz, doch wird auch in beiden Fällen des Consenses des Königs ausdrücklich zu erwähnen für nöthig erachtet c. 16. c. 17“ (Dahn VI, S. 436 f. Anm. 2).

Cap. XVIII lautet nach Hefele a. a. O. S. 52): „Weil die Kirchen in Spanien so arm und so weit von einander entfernt sind, soll jährlich nur ein Provinzialconcil (statt zwei) gehalten werden. Dem Befehl des Königs gemäss müssen sich auch die Richter und Fiscalbeamten dabei einfinden, am 1. November, um zu lernen, wie man mit dem Volk milde und gerecht umgehen muss. Auch müssen die Bischöfe nach dem Willen des Königs eine Aufsicht führen über das Verhalten der Richter und sie wegen insolenten Benehmens tadeln oder dem König anzeigen oder excommuniciren, wenn sie sich nicht bessern. Der Bischof soll mit zwei Senioren überlegen, was eine Provinz ohne Schaden an die Richter bezahlen kann. Vor Auflösung

¹⁾ . . . „Proinde tantum nefas [die massenhaft vorkommende Abtreibung der Leibesfrucht: „ut in quibusdam Hispaniae partibus filios suos parentes interimant“ . . .] ad cognitionem . . . Reccaredi regis perlatum est; cujus gloria dignata est iudicioibus earundem partium, ut hoc horrendum facinus diligenter cum sacerdote perquirant et adhibita severitate prohibeant. Ergo et sacerdotes locorum haec sanota synodus dolentius convenit, ut idem scelus cum iudices [sic! corr.: iudicibus!] curiosius quaerant et sine capitali vindicta acriori disciplina prohibeant“.

einer Synode soll Zeit und Ort der nächsten verkündet werden, damit keine weiteren Ausschreiben und Einladungen des Metropolitens nöthig sind“¹⁾.

Cap. XVIII heischt also alljährlich spätestens zum 1. November von jeder Kirchenprovinz ein Provinzialconcil. Ob und in wie weit dieser starken Zumuthung im nächsten Jahrzehnt bei Rekared's Lebzeiten entsprochen wurde, wird sich aus dem folgenden Abschnitt (s. unten S. 301—309) ergeben. Unser capitulum degradirt in seinem zweiten Theil die Richter und Fiscalbeamten vollständig zu Werkzeugen des Episcopats: . . . „Die principielle Anerkennung der Suprematie des Krummstabes enthält c. 18, welcher den Richtern und Actoren, nach Decret unseres höchst glorreichen Herrn befiehlt, der jährlichen November-Provinzialsynode beizuwohnen, auf dass sie lernen, in welch' gottesfürchtiger und gerechter Weise sie mit den Unterthanen umzugehen haben . . . Denn es sollen gemäss der königlichen Ermahnung . . . die Bischöfe Oberaufseher sein über die Behandlung der Unterthanen durch die Richter“ . . . (Dahn VI, S. 436 f.).

Nach cap. XIX (S. 998) soll das einer neuerbauten Kirche vermachte Vermögen unter allen Umständen von dem bischöflichen Consecrator derselben verwaltet werden.

Cap. XX (S. 998) verfügt: Manche Bischöfe [sacerdotes] belasten ihre Kleriker ungebührlich mit Frohndiensten und Abgaben auf grausame Weise. Die belästigten Geistlichen sollen beim Metropolitens klagen.

¹⁾ „Praeceptum haec . . . synodus, ut stante priorum auctoritate canonum, quae bis in anno praecipit congregari concilia, consultu itineris longitudine et paupertate ecclesiarum Hispaniae, semel in anno in locum, quem metropolitanus elegerit, episcopi congregentur . . . A sacerdote vero et a senioribus deliberetur, quid provincia sine suo detrimento praestare debeat iudicium [sic! corr. *judicibus* oder *judici* mit Hefele a. a. O. S. 52 u. Anm. 1 das. und Dahn VI, S. 437 Anm. 2 nach dem Vorgang von Gams II². S. 13 u. Anm. 3 das.]. Concilium autem non solvatur, nisi locum prius elegerint, quo succedente tempore iterum ad concilium veniatur“ . . .

Cap. XXI (S. 998) verbietet den Richtern und Beamten bei Strafe der Excommunication, die Kirchenknechte zu Frohndiensten für öffentliche und Privatzwecke zu verwenden.

Cap. XXII (S. 998 f.) bestimmt: Bei Beerdigungen soll man nur Psalmen singen: die besonderen Leichengedichte und der Gebrauch, sich an die Brust zu schlagen, werden verboten. Wo möglich soll der Bischof dieses bei allen Gläubigen, wenigstens bei den Geistlichen, durchsetzen¹⁾.

Über cap. XXIII ist schon oben (S. 292 ff.) im Zusammenhang mit der Erörterung des cap. XVI das Erforderliche gesagt worden.

Auf die 23 capitula folgen die Unterschriften (bei Mansi IX, S. 1000—1002, Pueyus I, S. 615—621 und Simonet a. a. O. S. 37—41), und zwar an der Spitze die erneute königliche Bestätigung der Synodalbeschlüsse: „Flavius Reccaredus rex hanc deliberationem, quam cum sancta synodo definivimus, confirmans subscripsi“.

Sodann unterzeichnen die fünf anwesenden Metropolen: „Massona [corr.: Mausona!] in Christi nomine ecclesiae catholicae Emeritensis metropolitanus episcopus provinciae Lusitaniae his constitutionibus, quibus in urbe Toletana interfui, annuens subscripsi“. Euphemius... ecclesiae catholicae Toletanae metropolitanus episcopus provinciae Carpentiae [corr.: Carpetaniae!]... annuens subscripsi“. Leander... ecclesiae Spalensis [corr.: Hispalensis] metropolitanus provinciae Baeticae...

¹⁾ „Religiosorum [hier nicht bloss = Mönche, sondern Geistliche überhaupt; s. Hefele a. a. O. S. 53 Anm. 1 und Gams II², S. 141] omnium corpora... cum psalmis tantummodo psallentium vocibus debere [sic! corr.: debent!] ad sepulcra deferri. Nam funebre carmen, quod vulgo defunctis cantari solet, vel pectoribus se, proximos aut familias caedere, omnino prohibemus“.

annuens subscripsi“. Migetius Narbonensis metropolitannus episcopus Galliae provinciae . . . annuens subscripsi“. Pantardus . . . ecclesiae catholicae Bracarenensis metropolitanus episcopus Galliciae [corr.: Gallæciael] provinciae . . . annuens subscripsi tam pro me quam pro fratre meo Nitigisio episcopo de civitate Luci [Lugo!]. Der tarraconensische Metropolit kommt in den Unterschriften nicht vor; wahrscheinlich war der Posten durch den Tod des bisherigen Inhabers damals erledigt.

Hierauf unterzeichnen die einfachen Bischöfe, die Suffraganen. An elfter Stelle unterschreibt der Vorgänger des Johannes von Biclaro als Bischof von Gerunda (Gerona): „Alicius Gerundensis ecclesiae episcopus subscripsi“ (Mansi IX, S. 1002). Am Schluss unterzeichnen die fünf Stellvertreter abwesender (verhinderter) Prälaten in eigenartiger Weise: „Galanus archipresbyter Empuritanæ ecclesiae agens vicem domini mei Fructuosi episcopi subscripsi“. „Servandus diaconus ecclesiae Astigitanæ agens vicem domini mei Pegasii episcopi“ etc.

Den Schluss des Ganzen bildet „Homilia sancti Leandri episcopi in laudem ecclesiae ob conversionem gentis post concilium et confirmationem canonum edita“ (bei Mansi IX, S. 1002—1005 und Simonet a. a. O. S. 41—47).

Von allen Schriften Leander's ist ausser der seiner Schwester Florentina gewidmeten „Regula sanctimonialium“ nur unsere Homilie erhalten. Diese herrlichen Proben berechtigen in der That zu folgendem Urtheil von Gams II², S. 42: „Nach diesen Schriften war Leander ein formell besserer Schriftsteller als [sein Bruder] Isidor. Seine Sprache ist edler und reiner; es stehen ihm schöne Bilder und geistreiche Wendungen zu Gebote. Feuer und Schwung des Geistes sprechen aus seinen Schriften“. Und mit Fug charakteritirt Dahn VI, S. 437 speciell die Homilie: „sie entbehrt weder feurigen Schwungs noch kühler schonender Klugheit; das beste daran aber ist, dass sie sich jeder Schmeichelei gegen den König enthält“.

Um dem Leser einen Begriff der in Rede stehenden Homilie zu geben, möge hier das „exordium“ folgen (Mansi IX, S. 1002 f., Simonet a. a. O. S. 41 f.): Festivitatem hanc omnium esse solenniorem novitas ipsa significat, quoniam sicut nova est conversio tantarum plebium causa, ita et noviora [nobiliora?] sunt solito ecclesiae gaudia. Nam multas solemnitates per anni decursum celebrat ecclesia, in quibus, tametsi habet gaudia consueta, nova vero sicut in hac non habet. Aliter enim gaudet de rebus semper possessis, aliter de lucris magnis his nuper inventis. Pro qua re et nos ideo majoribus gaudiis elevamur, quia repente novos ecclesiam parturisse populos intuemur, et quorum asperitatem quondam gemebamus, de eorum nunc gaudemus credulitate. Ergo materia gaudii tribulationis praeteritae occasio fuit“.

Der vortreffliche Johannes von Biclaro gibt folgenden Auszug unserer Acten, worin er Rekared als den „spanischen Constantin“ begrüsst (chronica, ed. Mommsen, S. 219: Anno VIII Mauricii . . . , qui est Reccaredi regis IIII annus [= 589], 1. „Sancta synodus episcoporum totius Hispaniae, Galliae et Gallaeciae in urbe Toletana praecepto principis Reccaredi congregatur episcoporum numero LXXII, in qua synodo intererat. . . christianissimus Reccaredus, ordinem conversionis suae et omnium sacerdotum vel gentis Gothicae confessionem tom o scriptam manu sua episcopis porrigens et omnia, quae ad professionem fidei orthodoxae pertinent, innotescens, cuius tom i ordinem decrevit . . . synodus canonicis applicare monimentis. summa tamen synodalis negotii penes sanctum Leandrum . . . et beatissimum Eutropium monasterii Servitani abbatem fuit . . . Reccaredus . . . sancto intererat concilio, renovans temporibus nostris antiquum principem Constantinum Magnum sanctam synodum Nicaenam sua illustrasse praesentia, nec non et Marcianum Christianissimum imperatorem, cuius instantia Chalcedonensis synodi decreta firmata sunt“.

Im Anschluss wieder an den Biclarenser charakterisiert Isid. *Hisp. hist. Goth.* c. 53, S. 289, ed. Mommsen, das Tolet. III, wie folgt: „Synodum deinde episcoporum ad condemnationem Arrianae haeresis de diversis Spaniae et Galliae provinciis congregat, cui concilio idem religiosissimus princeps interfuit gestaque eius praesentia sua et subscriptione firmavit, abdicans cum omnibus suis perfidiam, quam hucusque Gothorum populus Arrio docente didicerat, et praedicans trium personarum unitatem in deum, filium a patre consubstantialiter genitum esse, spiritum sanctum inseparabiliter a patre filioque procedere“ . . .

IV. Die Provinzialconcilien (589—599)

fanden sämmtlich auf Grund des vielberufenen cap. XVIII de sdritten Toletanum (s. oben S. 296 f.) statt, wonach jeder Metropolit verpflichtet war, seine Suffraganen alljährlich am 1. November zu einer Synode einzuberufen.

1. Das Narbonense vom 1. November 589.

Am eiligsten hatten es die Franzosen der Narbonensis: Der eifrige Metropolit Migetius feierte schon lange vor Ablauf der festgesetzten Frist, bereits am 1. Nov. 589, mit sieben Suffraganen eine Synode¹⁾. Die Acten nehmen ausdrücklich auf cap. XVIII des Tolet. III Bezug. In der „Praefatio“ sagen die acht Concilväter: . . . „secundum quod sancta synodus per ordinationem . . . Reccaredi regis in urbe Toletana definivit . . . convenimus“. Fünfzehn Disciplinarbestimmungen (canones) werden erlassen (abgedruckt bei Mansi IX, S. 1015—1018 und Hefele a. a. O.).

Canon I verbietet den Geistlichen, Purpurgewande zu tragen. „Dies ziemt sich für Fürsten, nicht für Kleriker“.

¹⁾ Die Acten bei Mansi IX, S. 1013—1018 und Hefele, *Conc.-Gesch.* III, 2. A., S. 53—55. Die Datirung in der „Praefatio“, Mansi IX, S. 1014 f.: . . . „Anno feliciter quarto regni domini nostri . . . Reccaredi regis Narbonae Migetius, Sedatius . . . die Kalendarum Novembrium convenimus“ (= 1. Nov. 589).

„Ein geistreiches Spiel des Zufalls ist es, dass gleich der erste Canon der ersten Synode nach jenem Concil [dem dritten Toletanum], das in Wahrheit die Priester zu den Fürsten dieses Staates gemacht hat, den Geistlichen verbieten muss, Purpurkleider zu tragen“ . . . (Dahn, Könige VI, S. 438).

Canon IV schärft die Sonntagsfeier ein. Canon VI lautet: Wenn ein Geistlicher oder ein angesehenener Mann aus der Laienwelt in ein Kloster gesperrt wird, so muss der Abt bei Strafe der Suspension ihn so behandeln, wie der Bischof vorschreibt.

Canon X hält jeden Kleriker an, in dem Bisthum zu bleiben, von dessen Bischof er geweiht wurde. Canon XIII bestimmt: Die Subdiakonen, Ostiarier und andere Kirchendiener müssen ihre Amtspflichten sorgfältig erfüllen. Sie müssen den höheren Geistlichen die Vorhänge an den Thüren aufheben. Thun sie es hartnäckig nicht, so sind die Subdiakonen am Stipendium zu strafen, die anderen durch Schläge zu züchtigen.

Canon IX, die Juden betreffend, sowie die Canones XIV und XV — sie handeln über Idololatrie — sind bereits früher (S. 292—295) im Zusammenhang mit den Capit. XIV und XVI des Tolet. III erörtert worden.

Dahn VI, S. 438 charakterisirt den Geist unseres Narbonense vortrefflich, wie folgt: „Für Verletzung der Sonntagsfeier schreibt diese rein geistliche Versammlung bereits weltliche Strafe vor. Confundirung von Geistlichem und Weltlichem ist schon vollständig. Der niedere Klerus wird vom Episcopat, der das Heft fest in die Hand genommen, zu strenger Unterordnung angehalten“.

Der Benedictiner Gams ist von der fraglichen Synode noch weniger erbaut; er meint (II 2, S. 18): „Obige Canones geben einen Einblick in das sociale Leben der Zeit, sie sind in schwerfälligem Latein verfasst und erwecken theilweise gegründete Zweifel an ihrer Zweckmässigkeit“. In der That

machen diese Decrete vielfach den Eindruck des Übereilten, Unfertigen. Gams nimmt indess besonderen Anstoss an Canon VI (S. 17); er gibt ihn in folgender Form wieder: „Wenn ein Kleriker oder Honoratior der Stadt in ein Kloster verwiesen wird, so muss der Abt ihn aufnehmen und zu bessern suchen; weigert er sich, so werde er eine Zeitlang suspendirt; denn dazu ist er aufgestellt, dass er bessere, nicht dass er reiche Mahlzeiten zu sich nehme“¹⁾ und bemerkt dazu: „Abgesehen von dem Unpassenden solcher Auslassung, würde sicher jeder Abt vorziehen, in perpetuum suspendirt zu werden, als Zuchtmeister von Klerikern und Stadt-Honoratioren zu sein“. Man sieht, der Benedictiner fühlt sich über die Verunglimpfung seiner Ordensgenossen gekränkt!

Den Schluss des Ganzen bilden, wie üblich, die Unterschriften der acht Bischöfe: „Migetius in Christi nomine ecclesiae catholicae Narbonensis episcopus has constitutiones . . . relegi et subscripsi“ etc. (bei Mansi IX, S. 1018 und bei Pueyus a. a. O. S. 622).

2. Das Hispalense I vom Nov. 590.

Am 4. Nov. 590, also zur richtigen Zeit im Sinne des cap. XVIII des Tolet. III, veranstaltete Leander, der einflussreiche Metropolit der Kirchenprovinz Bätica, zu Sevilla (Hispalis) mit sieben Suffraganen eine Synode, das sog. Hispalense I. Dieses Concil erliess drei Decrete („capitula“): Es erneuerte den Canon 33 der Synode von

¹⁾ Canon VI im Wortlaut bei Mansi IX, S. 1016: „Secundum concilia priscorum orthodoxorum decrevit fraternitas, ut quicumque fuerit culpabilis inventus clericus aut honoratus de civitate et ad monasterium fuerit deputatus, sic abba, qui est praefectus, cum illo, qui dirigitur, agat, sicut ab episcopo manifesta correctione fuerit ordinatum. Aliter si abba facere elegerit, pro correctione tempus aliquod suspendatur: quia ob hanc causam dirigitur, ut emendetur, non passim ferculis diversis saturetur“ [freilich eine sehr derbe Ausdrucksweise!].

Agda von 506, betreffend das Verbot der widerrechtlichen Freilassung von Kirchenknechten, und schärfte cap. V des dritten Toletanum's ein, wodurch den Geistlichen untersagt wurde, fremde Frauenspersonen im Hause zu dulden¹⁾.

Wie auf dem Tolet. III (s. Mansi IX, S. 1000), so unterzeichnet der ältere Bruder Isidors auch auf dem Hispalense als „Hispalensis ecclesiae catholicae metropolitanus episcopus“ (Mansi IX, S. 450): „archiepiscopus“ begegnet in Spanien und Gallien noch nicht, ja in ersterem Lande unterzeichnen die Metropoliten noch während des gesammten sieben ten Jahrhunderts als „metropolitani episcopi“.

3. Das zweite Concil von Saragossa (Caesar-augustanum II) vom 1. Nov. 592

erliess drei Disciplinardecrete (canones). Canon I lautet: Wenn ein arianischer Priester (presbyter) katholisch wird und rechtschaffen, namentlich keusch ist, so kann er, ebenso der Diakon, auf's Neue zum Priester geweiht werden.

Nach Canon II, der bedeutendsten Verfügung dieser Synode, sollen, wo bei den Arianern Reliquien gefunden werden, dieselben vom Pfarrer der betreffenden Kirche dem Bischof gebracht werden und dann die Feuerprobe bestehen = „igne probentur“, d. h. nach der naiv-aber gläubischen Anschauung jenes Zeitalters: Sind sie echt, so bleiben sie auch in den Flammen unversehrt, wo nicht, so werden sie durch's Feuer vernichtet. Hefele's Deutung (III 2, S. 57): „Reliquien, in arianischen Kirchen gefunden, sollen von den Priestern verbrannt werden“,

¹⁾ Vgl. Mansi X, S. 450 f. — am Schluss der capitula heisst es da über die Zeit, S. 451: „Quae statuta manu nostra subscripsimus, data ad sanctitatem vestram die primo Nonarum Novembrium anno quinto regni . . . Reccaredi regis aera 628 [= 4. Nov. 590 —, die Unterschriften bei Mansi X, S. 451 und Pueyus, S. 622 f., Hefele a. a. O. S. 56 f., Sam. Basnage a. a. O. S. 909 B und 910 A, § XIII, Gams II², S. 19—22, Helfferich, Westg.-Recht, S. 38 und Dahn, Könige VI, S. 438.

ist also, wie Dahn, Könige VI, S. 439 Anm. 1 richtig gesehen hat, mindestens ungenau; es liegt doch nur ein bedingungsweises Autodafé vor. Unser Canon verdient insofern ein besonderes Interesse, als er von der skeptischen ja ablehnenden Haltung der Urkirche gegenüber angeblichen Reliquien häretischer oder auch nur zweifelhafter Martyrer Zeugnis ablegt.

Canon III wird von Hefele (a. a. O. S. 57) zutreffend in folgender Form wiedergegeben: „Wenn arianische Bischöfe, welche convertirten, Kirchen einweihten, bevor sie selbst auf's Neue ordinirt waren, so bedürfen diese Kirchen einer neuen Weihe“.

Unter den dreizehn Unterzeichnern — elf Bischöfe und zwei stellvertretende Diakone — sind Artemius, der Metropolit der Tarraconensis — seine Subscription lautet: Artemius . . . episcopus Tarraconensis provinciae metropolitanae, hanc constitutionem subscripsi“ — und zumal Johannes, Bischof von Gerona, der wackere Chronist von Biclaro — er unterzeichnet hier in der üblichen Weise als „Joannes in Christi nomine episcopus“, — hervorzuheben¹⁾.

Da auf dem Toletaner Nationalconcil von 589 kein Metropolit der Tarraconensis vertreten ist, diese Kirchenprovinz also erst später ihren Vorsitzenden erhielt, so kann man immerhin annehmen: Die Tarraconensis mit ihrem Caesaraugustanum II von 592 hat der Anforderung des Cap. XVIII des Tolet. III nicht allzu spät entsprochen. Vielleicht hat zu dem verhältnissmässig frühen Stattfinden unserer Synode Johannes von Biclaro, der selbst erst spätestens 591/92 das Bisthum Gerona übernahm, nicht unwesentlich beigetragen.

¹⁾ Vgl. Mansi X, S. 471 f., Pueyus a. a. O. S. 623 f., Hefele a. a. O. S. 57, Ferreras II, III. Theil, § 430, S. 321 f., Sam. Basnage III, S. 917 A, § X, Gams II², S. 22 f. und Dahn VI [1. A.], S. 438 f.

4. Die Synode von Toledo vom 17. Juni 597

wurde von 16 Bischöfen mehrerer Kirchenprovinzen besucht, fand in der Residenzkirche zu St. Peter und Paul statt und erliess nur zwei Disciplinarbestimmungen (canones): Die erste schärfte den Klerikern erneut die Verpflichtung zur Keuschheit ein, und die zweite verbot den Bischöfen, die Güter einer in ihrer Diöcese errichteten Kirche für sich einzuziehen.

Die Reihe der Subscriptionen eröffnet kein anderer, als der hochverdiente Metropolit von Lusitanien; „M a u s o n a . . . Emeritensis ecclesiae episcopus subscripsi“ lautet seine bescheidene Unterschrift. Von den sonstigen Unterzeichnern interessirt wieder hervorragend der Biclarenser, seit 591/92 Bischof von Gerunda (Gerona). Auch dieses Mal unterzeichnet er in der gewöhnlichen Form: „Johannes in Christi nomine Gerundensis ecclesiae episcopus subscripsi“¹⁾.

5. Die Synode von Huesca in Aragonien (Concilium Oscense) von 598

traf zwei Disciplinarbestimmungen (canones): I. Alljährlich soll der Bischof seine älteren Presbyter und Diakonen um sich versammeln und sie zur pünktlichen Befolgung der kirchlichen Disciplin anhalten. II. Die Keuschheit des Klerus soll von jedem Bischof auf's peinlichste überwacht werden.

Dahn VI, S. 439 deutet den ersten Canon unrichtig: . . . „eine Provincialsynode für Tarracona zu Huesca ordnet . . . die jährlichen Provincialsynoden, deren Abhaltung oft unterblieb, wiederholt an“! Es ist ja nur vom Provinzialbischof und seinem Klerus, nicht auch von andern Oberhirten die Rede. Das, was unser Canon anstrebt, darf man mit den „Dechanten-

¹⁾ Vgl. Mansi X, S. 477—480, Hefele III, 2. A., S. 59, Bagnage a. a. O. S. 933 A, § VII, Ferreras a. a. O. II, III. Theil, S. 327 f., § 443, Gams II², S. 25 und Dahn VI [1. A.], S. 439.

Conferenzen“, die unter Vorsitz des Bischofs von Trier und anderer rheinischer Prälaten seit Jahrzehnten alljährlich stattfinden, vergleichen.

Helfferrich (Westg.-Recht, S. 39) deutet zwar den Canon im Wesentlichen richtig (. . . „jeder Bischof soll alljährlich seine Äbte [??], Presbyter und Diaconen um sich versammeln und ihnen Verhaltensmassregeln [welche?] ertheilen“), meint aber irrthümlich, das Concilium Oscense sei in Widerspruch mit Cap. XVIII des Tolet. III „auffallend spät“ zu Stande gekommen, übersieht nämlich, dass die erste Provinzialsynode der Tarraconensis schon am 1. Nov. 592 zu Saragossa stattgefunden hatte.

Die Unterschriften fehlen, und darum wird das Oscense auch von Pueyus übergangen. Aber mit Fug findet Gams II 2, S. 26 und Anm. 2 das. seine Authentie gleichwohl durch die Synode von Egara von 614 (Mansi X, S. 531—534, Pueyus I, S. 628, Hefele III, 2. A., S. 67, Gams II 2, S. 62 f. und Dahn VI, S. 442) verbürgt¹).

6. Die zweite Synode von Barcelona (Barcinonense II) vom 1. Nov. 599

war das dritte der Tarraconensis und überhaupt das letzte Provinzialconcil unter Rekared. Die Beschlüsse des Barcinonense II — die Ordinationen sollen unentgeltlich sein, ebenso die Vertheilung des Chrisma an die Presbyter für die Firmung; die Bischöfe dürfen nur nach vorhergegangenem allmählichen Empfang der verschiedenen Weihen ordinirt werden; endlich wird den „devotarium more indutae“ und den Pönitenten die Ehe streng untersagt — athmen eine tiefernte ascetische Gesinnung.

Auf dieser Synode tritt der Chronist Johannes von Biclaro als Bischof von Gerona besonders bedeutsam

¹) Vgl. Mansi X. S. 479 f., Hefele III, 2. A., S. 59, Basnage a. a. O. S. 935 B, § V, Ferreras II, III. Theil, S. 328 f., § 445, Gams II², S. 26.

hervor: Er allein gibt von den dreizehn Concilvätern seiner demüthigen Ascese auch äusserlich Ausdruck durch die aussergewöhnliche Unterschrift: „*Joannes peccator de Gerunda in his constitutionibus annuens subscripsi*“. Ferner: „Die gewandte, selbst zierliche Sprache dieser Synode, sowie einige an die Chronik des Johannes von Biclaro mahnende Ausdrücke legen die Vermuthung nahe, dass derselbe das Protokoll der Synode von 599 geführt habe“ (Gams II 2, S. 27)¹⁾.

Zutreffend urtheilt Gams II 2, S. 28 über die Zeitfolge der soeben skizzirten Provinzialsynoden — nur das Toletanum von 597, weil von Bischöfen mehrerer Kirchenprovinzen besucht, verdient nicht recht diese Bezeichnung! — im Sinne des cap. XVIII des Tolet. III.: „Wir werden uns in der Annahme nicht irren, dass die angeführten Concilien von 589 bis 599 eine Folge der Verordnung des 18. Canon [corr.: capitulum!] der dritten Synode von Toledo waren. Die schnellen Franzosen in der Provinz Narbonne hielten ihre Synode zuerst, und früher als der Wortlaut der Verordnung verlangte. Zur rechten und . . . gemessenen Zeit hielt Leander . . . seine Synode. Die Tarraconenser kamen später, aber, wie auch früher in Abhaltung von Synoden, sie übertrafen und überflügelten die übrigen Kirchenprovinzen; Aber wie erklärt sich die auffallende Erscheinung, dass in den drei übrigen Provinzen keine Synoden stattfanden, da die Versammlung von 597 zu Toledo in jedem Fall keine [eigentliche] Provinzialsynode war? Dass es an . . . gutem Willen nicht gefehlt, dafür bürgt allein der Name des ehrwürdigen Massona [corr.: Mausona!].

Aber sachliche Hindernisse standen im Wege. Der Metropolit von Toledo konnte seine Bischöfe nicht zu-

¹⁾ Vgl. Mansi X, S. 484, Pueyus, S. 625 f., Basnage a. a. O. S. 936 B und 937 A, § VI, Ferreras a. a. O. S. 59 f., Gams II², S. 26 f., Dahn VI, S. 439 und Franz Görres, Johannes von Biclaro, Theol. Studien u. Kritiken 1895, S. 103—135 und zumal S. 119—127.

sammenrufen, weil er bis jetzt nur Metropolit von Carpentanien gewesen war, und seine Anerkennung von der ganzen Provinz noch nicht zu erreichen war. Die Metropoliten von Lusitanien und Galizien aber lagen im Streite über die Zugehörigkeit der Bisthümer Coimbra, Egidania, Lamego, Viseo, vielleicht auch Abila und Salamanca“ . . .

V. Der Briefwechsel des Papstes Gregor's I des Grossen (reg. 590—604) mit dem westgotischen Spanien.

Die Korrespondenz des gewaltigen Hierarchen mit den Koryphäen der spanischen Orthodoxie, zumal mit Leander und Rekared selbst, ist eine der reichhaltigsten Quellen für die Geschichte der Katholisierung des Landes: Dieser Gedankenaustausch bietet u. A. bedeutsame Aufschlüsse über den Charakter der ganzen Bewegung, macht uns auch mit den eigenartigen praktischen Schwierigkeiten bekannt, mit denen die Conversion der Westgothen verbunden war.

Insbesondere der briefliche Verkehr Gregor's I mit Leander von Sevilla legt das glänzendste Zeugniß dafür ab, dass der Metropolit zum römischen Bischof stets im Verhältniss einer echten, wahrhaft edlen Freundschaft stand, deren Kitt das beiderseitige erfolgreiche Bestreben war, das gewaltige Bekehrungswerk des frommen Monarchen zu befestigen und zu krönen. Leider sind sämmtliche Schreiben des bätischen Metropoliten verloren gegangen (s. Isid. Hisp. de viris ill. c. 41, ed. Arevalus Isidori opp. VII, S. 160 f., ed. Gustav v. Działowski a. a. O. S. 72 f.: „Scripsit [Leander] et. epistolas multas“ . . .).

1. In seinem Antwortschreiben „Respondere epistolis“ vom April 591¹⁾ gibt der Papst seiner Ge-

¹⁾ In extenso bei Jaffé-Wattenbach, Regesta pontificum Romanorum I, edit. II, Lipsiae 1881, S. 147, im vollständigen Wortlaut in der Mauriner Ausgabe der Werke Gregor's, tom. II, S. 531 f. als l. I ep. 43 und bei Paul Ewald als I, 41, Gregorii I

nugthuung über die Bekehrung Rekared's lebhaften Ausdruck, hält indess sorgfältige Überwachung des neugewonnenen Sohnes für dringend geboten¹⁾ und empfiehlt auf Anfrage des Freundes über das Taufritual die einmalige Untertauchung des Täuflings aus Zweckmässigkeitsgründen, mit Rücksicht auf die häretische (arianische) Praxis, wenn er auch an sich die dreimalige Untertauchung für kirchlich zulässig erklärt²⁾. Schliesslich verspricht Gregor, dem Freunde ein Exemplar seiner „Moralia“, der *expositio in beatum Job*, zu senden (ed. Ewald, S. 58).

Auf das vorliegende Schreiben, zumal auf die Entscheidung über das Taufritual, spielen Licinianus von Carthagera in seinem zwischen 591 und 595 an Gregor gerichteten Briefe³⁾ und Isidor⁴⁾ an.

papae registrum, pars I, S. 56—58 = Monum. Germ. hist., Epistolae I, Berlin 1887.

¹⁾ S. 57; ed. Ewald: „Explere autem loquendo nullatenus valeo gaudium meum, quod communem filium gloriosissimum Reccaredum regem ad catholicam fidem integerrima agnovi devotione conversum. Cuius dum mihi per scripta vestra mores exponitis, amare me etiam, quem nescio, fecistis. Sed quia antiqui hostis insidias scitis . . . nunc erga eundem virum vestra sollertius sanctitas vigilet, ut bene cognita perficiat, nec se de perfectis bonis operibus extollat, ut fidem cognitam vitae meritis teneat, et quia aeterni regni civis sit operibus ostendat, quatenus post multa annorum curricula de regno ad regnum transeat“.

²⁾ *ibid.* S. 57: „De trina vero mersione baptismatis nil responderi verius potest quam ipsi sensistis, quia in una fide nil officiat sanctae ecclesiae consuetudo diversa. Nos autem quod tertio mergimus, triduanae sepulturae sacramenta signamus . . . Sed si nunc usque ab haereticis infans in baptismo tertio mergebatur, fiendum [sic! corr.: faciendum!] apud vos esse non censeo, ne dum mersiones numerant, divinitatem dividant, dumque quod faciebant, faciunt, morem vestrum se vicisse gloriantur“.

³⁾ ed. Ewald a. a. O. I. I, 41^a (S. 58—61), S. 60: „Ante paucos annos episcopus Leander Spalensis remeans de urbe regia [hier natürlich = Byzanz!] vidit nos praeteriens, qui dixit nobis habere se homilias a vestra beatitudine editas de libro sancti Job . . . Postea vero scripsisti ei de trina tinctione“.

⁴⁾ De vir. ill. c. 40 (Gregorius M.), ed. Arevalus a. a. O., S. 160, ed. D. Dzialowski a. a. O. S. 67: „Scripsit [Gregorius M.]

Dahn, Könige V, S. 180 Anm. 2 und nach ihm Gundlach (Epist. Wisigot. 2, S. 662 Anm. 1) finden mit Recht in dem Schreiben des Königs Sisebut an den Bischof Cäcilus von Mentesa von 6. 615 („Sisebuti regis [epistola?] ad Cicilium [corr.: Caecilium:] Mentesanun episcopum, dum, se reclusisset in monasterio“ bei Florez, España sagr. VII, S. 309—311 [hiernach bei Migne Patrol. Lat., LXXX, S. 363] und in besserem Text bei Gundlach, Epistolae Wisigoticae, Mon. Germ. hist. Epistolar. tom. III, p. 662 und 663,2) einige Anklänge an unsere Gregor-Epistel. So heisst es z. B. in dem Schreiben Sisebut's bei Gundlach a. a. O. S. 662: „Quam flenda sit res . . ., dicerem, nisi quia tantus miserandus eventus adtulit, *ut me magis flere libeat, quam recitare oporteat*“. Bei Gregor lautet die Stelle so (ed. Ewald, S. 56): „Respondere epistolis vestris tota intentione voluissem, nisi pastoralis curae ita me labor contereret, *ut mihi magis flere liberet quam aliquid dicere*“.

2. Die Epistel „Quanto ardore“ des römischen Bischofs an Leander vom Juli 595 (in extenso bei Jaffé-Wattenbach a. a. O., Nr. 1369 [1000] S. 168 und vollständig bei Ewald a. a. O. als V, 53, S. 352 f.) ist das Begleitschreiben zur Übersendung je eines Exemplars seiner beiden Fundamentalschriften, der Moraltheologie („Expositio moralium in Job“), die er auf Veranlassung des Freundes verfasst und diesem auch gewidmet hat, und seiner Pastoraltheologie, der „regula“¹⁾. Im engsten Zusammenhang hiermit steht

etiam et quasdam epistolas ad praedictum Leandrum, e quibus . . . altera eloquitur de mersione baptismatis . . ., ibid. c. 41 (Leander): „Scripsit (Leander) et epistolas multas, ad papam Gregorium de baptismo unam“. Vgl. Dahn, Könige V, S. 168 f., Gams II³, S. 29 f. u. Dzialowski a. a. O. S. 67 ff., 76 Anm. 7, 76 f.

¹⁾ „Quanto ardore videre te sitiam, quia valde me diligis, in tui tabulis cordis legis. Sed quia longo terrarum spatio disiunctum te videre nequeo, unum, quod mihi de te dictavit caritas, feci, ut librum regulae pastoralis, quem in episcopatus mei exordiis scripsi,

Gregor's weiteres Schreiben „Dudum te frater“ an den Hispalenser vom Juli 595 (in extenso bei Jaffé-Wattenbach a. a. O. I, Nr. 1368, S. 168 und vollständig bei Ewald als V, 53^a, S. 353—358; es enthält die Widmung selbst¹).

3. An den dux Claudius ist das Schreiben „Quia unguenti“ Gregor's vom August 599 gerichtet (in extenso bei Jaffé-Wattenbach I a. a. O., Nr. 1758 [1277] S. 199 und im Wortlaut bei Lud. M. Hartmann, Gregorii I registri l. VIII—IX, Mon. Germ. hist., Epistolar. tom. II, Berolini 1893, Ind. II, ep. IX, 230, S. 226 f.), worin die unerschütterliche Königstreue des Adressaten (gegenüber Rekared) gepriesen wird: „Magna autem vestrae laudis datur assertio, quod excellenti Gothorum regi vestra gloria sedule (corr.: sedulo!) adhaerere perhibetur“ (S. 226). In der That hatte sich Claudius schon längst als orthodoxer Held und eifriger Parteigänger des ersten katholischen Königs von Spanien einen bedeutenden Namen gemacht: 588 hatte er im Verein mit Mausona, dem emeritensischen Metropolit, zu Merida, der Hauptstadt Lusitaniens, eine gefährliche arianische Verschwörung unterdrückt, an der Bischof Siuma und der Graf Witterich in erster Linie betheiligte waren. Bald nachher hatte Claudius den Franken bei Carcassonne (in Septimanie) eine empfindliche Niederlage beigebracht (vgl. Franz Görres, Zeitschr. f. wiss. Theol. XLI, 1, S. 88—97.).

4. Im August 599 übermachte Gregor seinem hispalensischen Freunde nebst dem anerkennenden Schreiben

et libros, quos in expositione beati Job iam dudum me fecisse cognovisti, sanctitati tuae . . . transmitterem . . . Hos itaque sanctitas tua studiose percurrat et peccata mea studiosius defleat“ (bei Ewald, S. 352 f.).

¹ Zur Literatur bezüglich beider Gregor-Schreiben vom Juli 595: Dahn V, S. 141 ff., Gams II², S. 30 f. 37 und v. Dzialowski a. a. O. S. 71 f.

„Sanctitatis tuae suscepti“¹⁾ die höchste päpstliche Auszeichnung, die es damals für einen hochverdienten Kirchenfürsten gab, das Pallium mit der Weisung, sich desselben nur während einer feierlichen Pontificalmesse zu bedienen²⁾. „Pallium ist ein weisser, wollener, handbreiter Kragen, auf welchem sechs schwarze Kreuze eingewirkt oder von Seidenstoff aufgesetzt sind, und welcher an beiden Enden um einige Zoll vorlängert ist, um beim Gebrauch auf Brust und Rücken herabzuhängen. Es ist ein geistlicher Schmuck, dessen sich der Inhaber beim Pontifizieren bedienen, und welcher an die Nachfolge Christi in Verbindung mit dem Oberhaupte der Kirche erinnern soll (s. F. J. Jacobson [Mejer], Artikel „Pallium“ in der Herzog'schen Real-Encykl. für prot. Theol., zweite Aufl., XI, Leipzig 1883, S. 176 f.; vgl. auch Artikel „Pallium“ in der F. X. Kraus'schen Real-Encyklopädie, II, S. 574 ff.). Kein spanisch-westgothischer Bischof ausser Leander hat jemals das Pallium erhalten; es war also für den Bruder Isidor's eine geradezu einzige Auszeichnung (vgl. Gams II², S. 38, Dahn VI, S. 412 f. und v. Działowski, S. 174 f.).

In unserer Epistel vom August 599 rühmt der Hierarch ein (verloren gegangenes) Schreiben Leander's, welches er kurz vorher erhalten zu haben scheint, es sei „mit dem Griffel der Liebe“ geschrieben und athmem eine echt christliche Überzeugungswärme³⁾.

¹⁾ in extenso bei Jaffé-Wattenbach I a. a. O., Nr. 1756 [1278], S. 198 und wörtlich als IX, ep. 121 in der edit. Maurin., als IX, ep. 227 bei Lud. M. Hartmann a. a. O. S. 218—220.

²⁾ „Praeterea ex benedictione beati Petri... pallium vobis transmitto ad sola missarum sollempnia utendum“ (ed. Hartmann, S. 220).

³⁾ ... „suscepi epistolam solius caritatis calamo scriptam. Ex corde enim lingua tinxerat, quod in chartae pagina refundebat. Boni autem sapientesque viri, cum legeretur, adfuerunt, quorum statim viscera in compunctionem commota sunt. Coepit quisque amoris manu in suo corde te rapere, quia in illa epistola tuae mentis

5. Der Brief Gregor's „Explere verbis“ an Rekared vom August 599, eines der berühmtesten Schreiben des Pontifex, ist in extenso abgedruckt bei Jaffé-Wattenbach I, S. 198 f., Nr. 1757 (1279) und vollständig als I. IX, ep. 122 Opp. Gregorii M. edit. Maurin. II, S. 1028 bis 1031, als I. VII, ep. 127 bei Mansi X, S. 200—203 (wohl hiernach bei Simonet a. a. O. S. 306—310), endlich als IX, 228 bei Hartmann a. a. O. S. 221—225.

Im ersten und interessantesten Theil des Actenstücks (S. 221—223) wird der Conversion des frommen Monarchen warmes Lob gespendet. Mit wahrhaft ascetischer Demuth beglückwünscht der Kirchenvater den Gothenkönig zu seinem grossen Bekehrungswerk. Da zeigt sich keine Spur geistlichen Hochmuths, vielmehr athmet jede Zeile altchristliche Bescheidenheit. Der gewaltige Pontifex zollt dem königlichen Laien die unbedingte Anerkennung seiner apostolischen Thätigkeit, so zwar, dass er seine eigene Person beschämt zurücktreten lässt. Alles, was der Papst während eines Jahrzehntes für das ihm vorschwebende christliche Ideal gethan, seine grossartige, die ganze Welt umspannende, Wirksamkeit auf dem Gebiete der christlichen Charitas, der Seelsorge und Disciplin, seine Verdienste um die Bekehrung der Angelsachsen, seine Thätigkeit als Schriftsteller auf den weiten Gebieten der Pastoral- und Moralthologie, alles das hält der demüthige Prälat für ein erbärmliches Nichts gegenüber den Massenerfolgen des Herrschers, unter dessen Auspicien einem Leander und Mausona möglich geworden, dem Arianismus auch in seinem letzten Bollwerk, der iberischen Halbinsel, den Todesstoss zu versetzen. Doch lassen wir jetzt den Papst selbst sprechen.

„Müsste nicht sogar ein Herz von Stein auf die Kunde Deines Werkes weich gestimmt werden und in warmer

dulcedinem non erat audire, sed cernere. Accendebantur et mirabantur singuli, atque ipse ignis audientium demonstrabat, qui fuerat ardor dicentis . . . Vitam vero vestram . . . minime noverant, sed eis altitudo vestri cordis patuit ex humilitate sermonis“.

begeisterter Liebe für Dich, ruhmvollster König, schlagen? Es gewährt mir ein besonderes Vergnügen, Deine Thaten, o König, oft im Kreise meiner Söhne in Christo zu besprechen und zu bewundern. Eben Deine Ruhmesthaten machen mich gegen mein eigenes Ich rebellisch und rufen in mir die schmerzliche Betrachtung wach, dass ich träge und unnütz in unthätiger Musse erschlafe, während Könige ihre ganze Kraft einsetzen, dem himmlischen Vaterlande Seelen zuzuführen. Was soll ich also dereinst bei jenem schrecklichen Gericht dem höchsten Richter sagen, wenn ich alsdann dort mit leeren Händen erscheine, Du aber ganze Heerden von Gläubigen hinter Dir herschleppst, denen Du das Licht der göttlichen Gnade vermittelt hast durch eifriges und unermüdliches Predigen der Wahrheit? Im Hinblick auf die Bekehrung der Gothen, Dein Werk, darf ich wohl frohlockend mit den Engeln zu Bethlehem ausrufen: Ehre sei Gott in der Höhe und Frieden auf Erden den Menschen, die eines guten Willens sind¹⁾.

Nach diesen herrlichen Eingangsworten von Grösserem zu Kleinerem übergehend, spricht der Papst dem König

¹⁾ „Explere verbis, excellentissime fili, non valeo, quantum tuo opere, tua vita delector. Audita quippe novi diebus nostris virtute miraculi, quod per excellentiam tuam cuncta Gothorum gens ab errore Arrianae haereseos in fidei rectae soliditate translata est, exclamare cum propheta libet [Ps. 76, 12]: Haec est inmutatio dexterarum excelsi. Cuius enim vel saxum pectus tanto hoc opere cognito non statim in omnipotentis Dei laudibus atque in tuae excellentiae amore mollescat?... Haec [die apostolische Thätigkeit Rekared's] me plerumque etiam contra me excitant, quod piger ego et inutilis tunc inertis otio torpeo, quando in animarum congregationibus pro lucro caelestis patriae reges elaborant. Quid itaque ego in illo tremendo examine iudicii venienti dicturus sum, si tunc illuc *vacuus* venero, ubi tua excellentia greges post se fidelium duces, quos modo ad verae fidei gratiam per studiosam et continuam praedicationem traxit... De conversione igitur Gothorum in vestro opere et nostra exultatione libet cum angelis exclamare [Luc. 2, 14]: Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis“ (S. 221 f.).

für die Petrus-Spende, die, wenn auch verspätet, glücklich angekommen sei, seinen Dank aus (Hartmann, S. 223). Der nun folgende Passus betrifft Rökared's Stellung zum Judenthum und hat bereits früher (vgl. oben S. 292) in anderem Zusammenhang seine Erörterung gefunden. Sodann folgen (S. 223 f.) väterliche Ermahnungen, ähnlich denen, die Gregor's Schreiben an Leander vom April 591 enthält (s. o. S. 309—311)¹⁾.

Sodann begleitet der Papst die übliche Reliquien-Übersendung mit folgenden Worten (S. 224 f.): „Clavem vero parvulam vobis a sacratissimo beati Petri apostoli corpore pro eius benedictione transmisimus, in qua inest ferrum de catenis eius inclusum, ut quod collum illius ad martyrium ligaverat, vestrum ab omnibus peccatis solvat [!]. Crucem quoque latori praesentium dedimus vobis offerendum, in qua lignum dominicae crucis inest et capilli beati Johannis Baptistae. Ex qua semper solacium nostri salvatoris per intercessionem praecursoris eius habeatis“. Diese Worte zeugen in der That von einer sehr äusserlichen Auffassung des Christenthums; man muss sie eben dem abergläubischen reliquiensüchtigen Zeitalter zu Gute halten. Man kann es nur billigen, wenn der wackere Samuel Basnage (Ann. pol.-eccl. III, S. 937 B, § V) den fraglichen Passus, wie folgt, sarkastisch abfertigt: „Ex inexhausto reliquiarum thesauro regum sibi benevolentiam comparare Gregorius facillime poterat. Dura tamen

¹⁾ „Sed inter haec vigilantissimo studio antiqui hostis insidiae cavendae... Oportet ergo excellentiam vestram in tanto hoc de conversione gentis subditae munere, quod accepit, summopere custodire prius humilitatem cordis ac deinde munditiam corporis... Ipsa quoque regni gubernacula erga subiectos magno sunt moderamine temperanda, ne potestas mentis subripiat; tunc enim regnum bene regitur, cum regnandi gloria animo non dominatur. Curandum quoque est, ne ira subripiat, ne fiat citius omne quod licet; ira quippe etiam, cum delinquentium culpas exequitur, non debet menti quasi domina praeire, sed post rationis tergum velut ancilla famulari“... (S. 223 f.).

sunt auribus verba Gregorii a ferro Petrinarum catenarum Reccaredi collum ab omnibus peccatis solvi, neque prisci Christiani remedium ejusmodi noverant aut usurparunt“.

Schliesslich benachrichtigt der Papst den König von der Palliumverleihung an Leander¹⁾.

Der eigentliche Schluss des Briefes — er ist als *Anhang* (anagnosticus) als IX, 229 bei Hartmann a. a. O. S. 225 f. abgedruckt — ist Gregors's Antwort auf eine Anfrage Rekared's über die „pacta“, d. h. über den einst (554) zwischen Kaiser Justinian I. und dem Gothenkönig Athanagild abgeschlossenen Vertrag²⁾.

Gregor's Antwortschreiben an den spanischen Monarchen hat natürlich einen Brief des letzteren an ersteren zur Voraussetzung. Das fragliche Actenstück ist nicht mehr in authentischen Wortlaut vorhanden. Bei Hartmann a. a. O. S. 220 f. findet sich freilich ein Schreiben Rekared's an Gregor als IX, 221 abgedruckt, auch bei Simonet a. a. O. S. 304 f.

Diese Epistel, noch von Ferreras II, III. Theil, S. 323, § 434 für echt gehalten, gilt dem Benedictiner Gams II², S. 47 f. als Fälschung wegen des barbarischen Stiles, der sich einem Papst gegenüber nicht ziemt. Auch Th. Mommsen sieht darin ein Falsum, meint, der Brief sei aus IX, 228, dem berühmten Schreiben Gregor's an Rekared vom August 599, zusammengeschweisst. Aus demselben Grunde hat das Document bei Jaffe-Wattenbach keine Aufnahme gefunden. Hartmann a. a. O. S. 220 Anm. 6 nimmt an, „et hanc epistolam male asservatam multisque locis corruptam esse et rusticitatem stili huic tempori

¹⁾ . . . „coepiscopo nostro Leandro pallium a beati Petri apostoli sede transmisimus, quod et antiquae consuetudini et vestris moribus et eius bonitati atque gravitati debemus“ (S. 225).

²⁾ Vgl. Franz Görres, Weitere Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte des Vormittelalters III, Zeitschr. f. wiss. Theol. X L I, Heft 1, S. 97—102.

convenire“, gibt also wenigstens einen echten Kern zu. Ich halte mit Gams, Mommsen und Wattenbach das Actenstück für apokryph, und zwar, weil darin die Anfrage über die „pacta“, also ein wesentlicher Punkt, vollständig fehlt.

VI. Rekared's Charakter und frommer Tod.

Der jüngere Sohn Leovigild's war ein Mann von aufrichtiger Frömmigkeit: Dem Katholicismus huldigte er nicht bloss der Staatsraison zu Liebe, sondern auch aus innigster Überzeugung. Sanfter besaitet, als sein oft harter durchgreifender Vater, trat er milder auf, als dieser, konnte es aber auch, weil er ein gefestigtes Königthum, friedlichere Zeiten vorfand. Darum war er aber noch lange nicht ein Schwächling, wie ihn Helfferich (Westg.-Recht, S. 27 ff. 47) schildert, der u. A. (S. 47) meint: „Reccared war ein guter, aber schwacher Regent, friedliebend und unkriegerisch. Als König scheint er kein einziges Mal persönlich zu Felde gezogen zu sein, was ihn in den Augen des kriegerischen Gothenadels verächtlich machen musste“. . . Bei Lebzeiten des Vaters hat der Bruder Hermenegild's indess an mehr als einem Feldzug hervorragenden persönlichen Antheil genommen und sich als Held gezeigt (s. oben S. 270—273). Ob er auch als König zuweilen persönlich gegen Byzantiner und Basken zu Felde gezogen ist, lässt der kurze Wortlaut Isidors, der hier unsere einzige Quelle ist (hist. Gothorum, c. 55, S. 290, ed Th. Mommsen: „saepe etiam et lacertos contra Romanas insolentias et inruptiones Vasconum movit“ . . .), wenigstens unentschieden. Seine Unterdrückung der arianischen Schilderhebungen (s. Franz Görres, Zeitschr. f. wiss. Theol. XLI = 1898, H. 1. S. 88—97), sowie die katholisirenden Massregeln zeugen von einer klugen mit Umsicht und Thatkraft gepaarten Milde. Ungleich besser als Helfferich wird Dahn V, S. 171 f. der hohen persönlichen Begabung des orthodoxen Herrschers gerecht.

Verglichen mit dem eisernen Zeitalter, war Rekared's friedliche Regierung eine überaus glückliche und wohlthätige: Während Italien durch die unaufhörlichen wilden Kämpfe zwischen Byzantinern und Langobarden zerfleischt wurde, das merovingische Gallien in grauenvollen einander ablösenden Bürgerkriegen, hervorgerufen und genährt durch die berüchtigten fürstlichen Megären Brunhilde und Fredegunde, seine Kräfte erschöpfte, genoss die iberische Halbinsel unter dem Scepter eines menschenfreundlichen lebenswürdigen, jeder fiscalischen Bedrückung abholden, ja freigebigen Herrschers die Segnungen des Friedens; der fromme Monarch hatte Musse, ohne Übereilung, aber zielbewusst und sicher der Orthodoxie die ausschlaggebende Stellung im Lande zu verschaffen.

Die begeisterte Schilderung Isidor's lautet zwar formell etwas panegyrisch, braucht aber in allem Wesentlichen das volle Licht der Geschichte nicht zu scheuen (hist. Goth., ed. Mommsen, c. 55. 56, S. 290): „*Provincias autem, quas pater proelio conquisivit, iste [Recaredus] pace conservavit, aequitate disposuit, moderamine rexit . . . Fuit autem placidus, mitis, egregiae bonitatis tantamque in vultu gratiam habuit et tantam in animo benignitatem gessit, ut in mentibus influens etiam malos ad affectum amoris sui adtraheret: adeo liberalis, ut opes privatorum et ecclesiarum praedia omnium quae paterna labes fisco adsociaverat, iuri proprio restauraret [— diese Worte sind bereits oben, S. 279—281 eingehend gewürdigt worden!]: adeo clemens . . ., ut populi tributis saepe indulgentiae largitione laxaret (c. 56). Multos etiam ditavit rebus, plurimos sublimavit honoribus [wohl u. A. den wackeren Claudius!], opes suas in tributis miseris, thesauros suos in egenis recondens, sciens ad hoc illi [corr. sibi!] fuisse conlatum regnum, ut eo salubriter frueretur“ . . .*

Dem frommen segensreichen Leben des Gothenkönigs entsprach ein frommer Tod: [Recaredus] „bonis initiis

bonum finem adeptus“ bezeugt Isid. hist. Goth., ed. M., c. 56, S. 290.

Wie im Leben, so ahmte der „zweite Constantin“, der fast das Leben eines Heiligen geführt hatte, auch im Sterben seinen väterlichen Freund und eifrigsten Mitarbeiter am grossen Bekehrungswerk Leander von Sevilla nach, der kurz vor ihm heimgegangen war (600 oder 601 am 27. Februar oder wahrscheinlicher am 13. März; vergl. Franz Görres, Leander von Sevilla, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXIX, H. 1, S. 46 f.). König und Bischof waren Beide auf dem Todtbette ihrem Gott gegenüber überaus demüthige, der Unvollkommenheit alles Menschlichen vollbewusste Christen: Sie übernahmen die kirchliche „paenitentia“, d. h. sie legten das öffentliche Bekenntnis ihrer Sünden ab¹⁾.

Rekared starb in seinem Palaste zu Toledo am 31. Mai 601²⁾ wahrscheinlich noch in der Blüte seiner Jahre, viel zu früh für seinen jugendlichen Sohn und Nachfolger, aber auch für das Reich. Zwar konnte der streng katholische Liuva II. seinem Vater ohne Schwierigkeit, wie in einem Erbreich, nachfolgen, aber schon im zweiten Regierungsjahr (603) erlag Leovigilds Enkel, kaum zwanzigjährig, einer Verschwörung des zwar bereits orthodoxen, aber ob

¹⁾ Vgl. Isid. Hisp., hist. Goth. a. a. O. c. 56, S. 290: „fidem enim [Recareodus] rectae gloriae, quam initio regni percepit, novissime publica confessione paenitentiae cumulavit. Toletum sine pacifico transiit. qui regnavit annos XV“, Isid. de vir. ill. c. 41, ed. Arevalus, Isidori opp. VII, S. 161 und Gust. v. Dzialowski a. a. O. S. 73: [Leander] „mirabili obitu vitae terminum clausit“, Gams II², S. 43, Dahn V, S. 172 und v. Dzialowski, Anm. 8 zu Isid. de vir. ill. c. 41, S. 76: . . . „Unter dem mirabilis obitus wird man wohl nur das öffentliche Bekenntnis der Sünden oder die Übernahme der Sündenstrafe (Poenitentia) zu verstehen haben“.

²⁾ Vgl. Isid., Hist. Goth. a. a. O. c. 56, S. 290 (am Schluss; s. die vorige Anm.), de vir. ill. c. 41 a. a. O., Chronica seu series regum Visigothorum, S. 315, ed. Zeumer hinter: Leges Visigoth., ed. Zeumer: „Reccareodus reg. ann. XV, m. VII, d. XX“ [= ex Recens. 1]; „Reccareodus reg. ann. XV, menses VI, d. X“ [= ex Rec. 2] und Dahn, Könige V, S. 152 (172. 233).

der Übermacht des Episcopats grollenden Laienadels, an dessen Spitze der uns schon bekannte (s. oben S. 312) Graf Witterich stand¹⁾.

Anhang. Beilage: Die Inschrift von Carthagena von 589/90. Ergänzungen zu Zeitschr. f. wiss. Theol. X LI, H. 2, S. 97—102.

Einen weiteren Einblick in die Beziehungen Rekareds zu Byzanz gewährt uns die 1698 im Kloster S. Mariae de las Mercedes zu Carthagena entdeckte Inschrift (bei Hübner, Inscr. Hisp. Christ. S. 57, Nr. 176); „*Quisquis ardua turrium miraris culmina vestibulum(ue) urbis duplici porta firmatum, dextra levaq(ue) binos porticos/arcos, quibus superum ponitur camera curva convexaq(ue): Comenciolus sic haec iussit patricius, missus a Mauricio † Aug(usto) contra hostes barbaros, magnus virtute magister mil(itum) Spaniae.*

Sic semper Hispania tali rectore laetetur

Dum poli rotantur dumq(ue) sol circuit orbem.

Ann(o) VIII (octavo) Aug(usti) ind(ictione) VIII (octava)“ p. Ch. 589/90.

Hier lernen wir also einen Statthalter im byzantinischen Spanien kennen, den zu Carthagena residirenden Comenciolus. Unsere Inscription weist das achte Jahr des (seit 13. August 582 regierenden) Kaisers Mauricius auf, gehört also unzweifelhaft dem Jahre 589/90 an. Kaiser Mauricius hatte ihn gegen die „barbari hostes“ nach Spanien gesandt; „barbari hostes“ werden hier mit echt byzantinischem Hochmuth noch immer — an der Wende des sechsten Jahrhunderts! — die Westgothen genannt. Gegen Hübner's Interpretation (a. a. O. Anm.: „Hostes barbari qui fuerint ignoramus“ [sic!]; Visigothos Hispani

¹⁾ Vgl. Isid. Hispal. ed. M. c. 57. 58, S. 290 f. und wegen aller Einzelheiten Franz Görres, Die Religionspolitik des Westgothenkönigs Witterich, Zeitschr. f. wiss. Theol. 41. Band = 1898, Heft 1, S. 102—105.

existimant, Mauros alii“) wendet sich mit Recht Dahn V, S. 166 Anm. 2: „Hübner . . . denkt auch an Mauren; aber solche waren damals weder in Spanien noch in Nordafrika“. Wie „barbari hostes“, so spielt auch das „magnus virtute magister“ an auf kriegerische Erfolge der Byzantiner gegenüber den Westgothen in der ersten Regierungszeit Rekareds.

Aus dem Vergleich der vorliegenden Inschrift mit Theophylactus Simocatta (Hist. II c. 10, 8, ed. de Boor, S. 90) mit Euagrius, hist. eccl. VI c. 15 erhellt, dass Comenciolus noch im Jahr 589 von Mauricius aus Spanien nach Thracien abgerufen wurde, die Inschrift also der letzten Zeit der Wirksamkeit des Statthalters zu Carthagena angehört. Gams II² S. 36 hält ihn mit dem griechischen Statthalter für identisch, der nach Greg. Tur. hist. Franc. V c. 38 (584) um 30000 Solidi, die Leovigild ihm bot, seinen Schützling Hermenegild verrieth. Aber, wie Dahn V, S. 166 richtig sieht, man darf nur zugeben: Vielleicht war Comenciolus schon zur Zeit des letzten Arianerkönigs nach Carthagena entsandt!

Mit Fug unterscheidet Hübner a. a. O. scharf zwischen unserem Comenciolus und Comitiolus, einem gleichzeitigen byzantinischen Staatsmann, der öfter in den Briefen Gregors des Grossen vorkommt, z. B. I, 41, IV, 46, VII, 127, 128, VIII, 19, IX, 121—127, X, 5¹⁾. Gams II, 2, S. 35 f. wittert in dem fraglichen Statthalter von Carthagena einen argen Culturpauker und Cäsaropapisten, aber nur deshalb, weil er ihn willkürlich mit dem Comitiolus verwechselt, der freilich in gedachter Hinsicht nicht ganz einwandfrei war, ja sogar in den Text unser Inschrift dem Comenciolus seinen Comitiolus substituirt. Auch Dahn (V, S. 166 u. Anm. 3 das.) verwechselt beide Staatsbeamten, ohne indess aus seinem Irrtum so verkehrte Schlussfolgerungen zu ziehen, wie der Benedictiner.

¹⁾ Ich muss noch nach der edit. Maur. citiren, da in der Ewald-Hartmann'schen Ausgabe der Gregor-Briefe leider noch immer die indices fehlen, mir also ein Recognosciren der betreffenden Stellen zur Zeit unmöglich ist.

Anzeigen.

Karl Marti, Kurzgefasste Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache; Litteratur, Paradigmen, kritisch berichtigte Texte und Glossar. Berlin, Reuther & Reichard, 1896. XIV u. 134 u. 90 S. 8°.

K. Marti hat bereits für die von Kautzsch veranstaltete Übersetzung des alten Testaments das Buch Daniel bearbeitet und für den von ihm selber herausgegebenen kurzen Handcommentar zum alten Testament die Bearbeitung desselben Buches übernommen. In seiner Grammatik behandelt er die Sprache, in welcher die Hälfte des Buches geschrieben ist. Er hat sich darin die Aufgabe gestellt, Anfänger in das Verständniß der biblisch-aramäischen Sprache wirklich einzuführen. Darum wollte er nicht bloß die sprachlichen Eigentümlichkeiten registriren, sondern eine vollständige Grammatik geben, welche nur alles zu diesem Zwecke Unnötige, wie Sprachvergleichung u. dergl. vermeidet. Dieser Grundsatz ist entschieden richtig; aber dann musste doch wohl auch § 4 g. das babylonische Vocalsystem, § 94 die Verweisung auf Vulgär-Arabisch und Syrisch und ähnliches wegfallen. Dagegen hätte die Kenntnis des Hebräischen vorausgesetzt werden sollen. Die Gesetze des Lautwandels durften nicht ganz übergangen werden. Dadurch wäre das Verständniß wesentlich erleichtert worden, und viele Abschnitte besonders über die Schrift- und Lautlehre konnten erheblich kürzer ausfallen oder ganz wegbleiben. Das Alphabet, die Einteilung der Consonanten, die Bedeutung des Ketib und Keri und ähnliches muss doch als bekannt vorausgesetzt werden. Hier hätte es genügt, die Abweichungen vom Hebräischen anzugeben.

Zuweilen möchte man den Ausführungen widersprechen, z. B. das N prostheticum (§ 16a) bedeutet doch eigentlich nicht eine Consonantenvermehrung, sondern seinen Vocalvorschlag. Ob die Differenzierung in der Bezeichnung des Femininum und Masculinum bei den Pronomina und den Pluralsuffixen wirklich ursprünglich ist [§ 24, a, 2. b, 1, 2], muss doch mindestens zweifelhaft erscheinen.

In dem Abriss der Syntax sind manche Erklärungen entschieden zu künstlich. Die beigegebenen Paradigmen sind sehr übersichtlich und vollständig, obgleich nur wirklich vorkommende Formen aufgenommen sind, und erleichtern den Gebrauch des Buches.

Die aramäischen Abschnitte der Bibel vertreten die Stelle einer Chrestomathie und sind dementsprechend behandelt worden. Die Anmerkungen dienen der Erklärung und enthalten zahlreiche Ver-

weisungen auf die Grammatik. Der Text ist korrigirt, indem an schwierigen Stellen erleichternde Lesarten aufgenommen sind, z. B. D. 5, 6. שְׁנֵי עֲלוֹהֵי 7,22 ist nach Ewald אֲשֶׁר־טָנָה יְיָ אֱלֹהֵי אֲשֶׁר־טָנָה eingeschaltet. E. 5, 3. 13. לְבָנָה לְמִכְנָה statt לְבָנָה. Auch wenn nicht immer das richtige getroffen sein sollte, wird man doch den befolgten Grundsatz als richtig anerkennen müssen. Leider ist Marti in dieser Richtung nicht consequent genug vorgegangen. Zuweilen hat er die Vocalisation fortgelassen, wo die richtige sich nicht mit Sicherheit feststellen lässt, statt die wahrscheinlichste in den Text zu setzen. An anderen Stellen werden bessere Lesarten nur in den Anmerkungen vorgeschlagen. Im allgemeinen war Marti bestrebt, die älteste Form des Textes herzustellen. Darum schreibt er mit Recht אֲנָפָה, יְרֵבִית, יִתְקַפֵּף, יִתְאַרְרֵן, עֲלֵלִין u. s. w. Freilich hätten wir dann wohl auch die Beibehaltung der als Hebraïsmen bezeichneten Suffixe הוֹן, רֶם, כֶּם erwarten sollen, und wenn D. 5,5 נִפְקִי als Femininum im Text steht, musste auch אֲתֵעֲרֵי D. 7,8 und נִפְלִי D. 2,20 beibehalten werden.

Das Glossar ist wertvoll besonders durch die eingehende Behandlung der Fremdwörter. Die persischen Wörter sind erklärt von F. Andreas.

Jena.

Heinrich Hilgenfeld.

Hermann L. Strack, Grammatik des biblischen Aramäisch mit den nach Handschriften berichtigten Texten und einem Wörterbuch. 2. grösstenteils neubearbeitete Auflage. Leipzig, J. C. Hinrichs 1897. 38 und 47 Seiten. 8°.

Inzwischen ist auch Strack's Abriss des biblischen Aramäisch¹⁾ in 2. Auflage erschienen. Rechnet man dazu den unveränderten Abdruck der 1. Auflage, welcher schon bald nach dem Erscheinen nöthig wurde, so wäre es eigentlich die dritte. Den Erfolg verdankt das Buch ohne Zweifel seiner äusserst praktischen Anlage. Die neue Auflage ist grösstenteils neu bearbeitet, das heisst verbessert. Die meisten Veränderungen sind Zusätze. Sie enthalten Litteraturnachweise und Begründungen der vorgetragenen Ansichten in knappster Form. Die Darstellung ist dadurch so vollständig geworden, dass jetzt der Titel Grammatik mit Recht gewählt ist. Dennoch ist der Umfang nur um 4 Seiten gewachsen.

¹⁾ Vgl. Z. f. w. Th. XXXIX (1896), 334–5.

Die Anordnung ist dieselbe geblieben. Ganz neu sind nur 2 Paragraphen, nämlich § 1 mit einleitenden Bemerkungen über die vorhandene Litteratur der Sprache, ihr Verhältniss zu den anderen semitischen Mundarten und die Litteratur darüber, und § 11 über die Präpositionen. Ausserdem sind verschiedene Paragraphen der ersten Auflage geteilt, so dass die Zahl von 17 auf 24 gewachsen ist. Zu wünschen wäre, dass ein möglichst vollständiges Paradigma auch der Verba ܡܘܒܝܢ beigegeben wäre wie des starken Verbums. Die allerdings besser als früher angeordnete Übersicht über die vor kommenden Formen § 23. VI. würde dadurch noch deutlicher geworden sein.

Text und Wörterverzeichnis sind unverändert geblieben. Für einen Neudruck würde es sich empfehlen, hier mehr Rücksicht zu nehmen auf die in Aussicht genommenen Leser. Dann müssten mindestens auch die vom Keri angefochtenen Worte mit Vocalen versehen werden. Anfängern sind die vocallosen Wortbilder natürlich störend. Die kritischen Anmerkungen könnten wohl auch statt in lateinischer, lieber in deutscher Sprache erscheinen, wie die Grammatik und das Wörterbuch, und durch erklärende Bemerkungen ergänzt werden.

Schliesslich würde das Wörterbuch gewinnen, wenn die Fremdwörter nicht nur, wie bisher, als solche bezeichnet, sondern auch erklärt würden. Wenigstens sollte angegeben werden, aus welcher Sprache sie entlehnt sind.

Hinzufügen möchte ich, dass sich mir das Büchlein als Leitfaden für akademische Vorlesungen bewährt hat. Dass es den Bedürfnissen der Lernenden vollständig entspricht, zeigt auch der buchhändlerische Erfolg.

Jena.

Heinrich Hilgenfeld.

R. L. Bensly, *The fourth book of Maccabees and kindred documents in Syriac, first edited on manuscript authority by the late R. L. Bensly, with an introduction and translations by W. E. Barnes* B. D. Cambridge 1895. 74 u. 154 S. 8°.

Das Buch enthält eine Sammlung von Schriften in syrischer Sprache, welche den Märtyrertod der sieben Brüder und ihrer Mutter unter Antiochus Epiphanes behandeln. Sie sind in Estrangelo gedruckt. Die grösseren Stücke sind Übersetzungen und zwar 1) des sogenannten IV. Buches der Makkabäer (S. 1—54), 2) des Panegy-

rius Gregors von Nazianz (S. 55—74, Migne, patr. gr. 25. or 15, al. 22; ed. Benediot. Par. 1840 I, 286 ff.) durch Paulus von Cypern, vgl. Wright syr. litt. p. 133, 3) und 4) einer Homilie des Severus von Antiochien in zwei verschiedenen Versionen (S. 75—102). Die übrigen 3 Schriften sind Originale. Nur 5) die syrische Homilie eines Anonymus (S. 103—116) könnte übersetzt sein, sicherlich nicht 6) das carmen Ephraems (S. 117—124) und 7) das lange Gedicht eines andern Anonymus in 678 Versen (S. 125—151).

Bekannt war bis jetzt nur das Gedicht Ephraems, welches Lamy in seine Sammlung von S. Ephraemi Syri hymni et sermones III, 686 aufgenommen hat, von dem aber Bensly eine zweite Handschrift benutzte, und die griechischen Originale der ersten 2 Schriften. Von der Homilie des Severus hat Mai nur Bruchstücke herausgegeben, Script. vet. nova collectio t. IX p. 725.

Die Sammlung bietet also viel neues und interessantes Material, welches nicht nur zur Feststellung des Textes bekannter Schriften nützlich ist. Fast noch wichtiger ist, dass wir hier die Litteratur der Syrer über einen Gegenstand beisammen haben. Deutlich erkennen wir, wie die jüdische Geschichte sich allmählich in eine christliche Legende umwandelte. Gregor von Nazianz († 390) hebt noch hervor, dass diese Erzählung auch allen Christen nützlich zu hören sei, obwohl sie Ereignisse aus früherer Zeit behandle. Severus (512—519) citirt Worte des Paulus, in welche sich die Worte der Mutter zusammenfassen lassen, und nennt die Soldaten des Antiochus Römer. Der 1. Anonymus nennt in seiner Homilie (ms. um 1200) die Mutter auch Maria. Sie gehört zwar mit ihren Söhnen zu den Kindern Israel, aber sie alle werden denunciirt als Gläubige, welche den Heiland fürchten. Statt des Schweinefleisches wird ihnen Opferfleisch angeboten und der Mutter werden Worte des neuen Testaments in den Mund gelegt u. s. w. Ob S. 113 l. 20. 21 wirklich Herm. past. mand. 3, 1. 2. benutzt ist, wie der Übersetzer S. 42, a. 2. meint, erscheint mir zweifelhaft. Der Schauplatz ist Antiochien, Eleazar wird gar nicht erwähnt. Die Erzählung ist reich an schönen Stellen von echt dichterischem Schwung und sticht gerade dadurch vorthellhaft ab von der gereimten Prosa Ephraems († 373). Das interessanteste Stück der Sammlung ist aber wohl das letzte. Die Zeit der Abfassung lässt sich nicht bestimmen. Die Verse sind gereimt und bilden 34 Tiraden von 4 bis 39 Zeilen. Anfang und Ende sind meist katalektisch. Vielfach ist lediglich das 4. Makkabäerbuch in Verse gebracht, doch finden sich auch grosse Zusätze und Abweichungen. Besonders sind lange Reden eingeschaltet, welche jeder Märtyrer vor seinem Tode hält. Die 7 Brüder haben Namen und heissen: Gadai גדי 248, Makbai מקבי 292, Tarsai תרסי 344,

Hebron חברון 406, Hebzon חבצון 459, Bakos בכוס 525, Jonadab יונדב 602 Diese Namen sind auch in einer Handschrift der Homilie des Severus an den Rand geschrieben, vgl. S. 83, 21. Anm. Die Zeit wird genau und richtig bestimmt, aber die Brüder setzen doch schon ihre Hoffnung auf Jesus vs. 357. Fast durchgängig ist die Bedrohung eines Märtyrers nebst seiner Antwort, sein Leiden und seine Verherrlichung, in je einer Tirade behandelt. Die laudatio beginnt immer mit einem Verse, an dessen Ende der Name steht, sodass die nächsten Verse darauf reimen müssen. Das macht bei Bakos einige Schwierigkeiten, und das griechische Lexikon wird in ausgiebigster Weise herangezogen, um die entsprechenden Reime zu schaffen. Bei den Laudationen der ersten 3 Brüder spielt der status constructus eine grosse Rolle, und das Versende muss oft den Satz unterbrechen.

Bensly hatte schon 1870 die syrischen Texte bis auf einen, d. h. bis auf S. 124 drucken lassen, hatte aber dann die Arbeit unterbrochen. Als 25 Jahre später das letzte Stück bereits im Druck war, starb er und Barnes erwarb sich das Verdienst, die Vollendung der Ausgabe in die Hand zu nehmen. Er giebt in der Einleitung S. 1—20 alle wünschenswerthe Auskunft über die benutzten Handschriften, konnte aber 2 für das letzte Gedicht nicht auffinden. Das Verzeichniss der Abweichungen von dem griechischen Original zu Nr. 1 könnte vollständiger sein. Z. B. fehlt S. 24 c. 8, 3 רוזן = χα'ρυντε; statt χαρλεντε;.

Den syrischen Text hat Barnes nicht mehr ändern können. Verbesserungen, auf welche ein Vergleich mit dem griechischen Urtext führt, hatte Bensly zuweilen unterlassen. z. B. S. 17 c. 5, 30 muss es statt מאני jedenfalls heissen מעי = απίγγων, S. 22 c. 7, 3 ארפכו = μετέτερε statt ארפכו.

Der Panegyricus Gregor's ist so wörtlich übertragen, dass man auch Schreibfehler im Original erkennt. Die beiden Versionen der Homilie des Severus sind leider nicht mit einander verglichen worden, um Fehler zu erkennen. Sonst würde z. B. S. 96, 19 מתחין geändert sein in מחתין, wie S. 82, 9 steht. In Ephraems Gedicht ist vs. 16 l. 4 das zweite אנני überflüssig und vs. 20 gehört אף an das Ende von l. 1 statt an den Anfang von l. 2.

In dem anonymen Gedicht muss wohl S. 128 vs. 58 statt ואוהל gelesen werden וואהל, S. 137 vs. 268 ותאררת statt וואאררת, S. 140 vs. 342 בסהדין statt בסדין, S. 144 vs. 430 ist nach ומורת einzuschalten לכ, S. 145 vs. 453 למחזיו zu streichen, esenso vs. 460 מצין.

Alle Stücke ausser den ersten beiden sind von Barnes übersetzt, die Homilie des Severus nur einmal, S. 27—72. Zuweilen sind

mir Missverständnisse oder ungeschickte Übersetzungen aufgefallen. S. 78. Z. 11 ist וקשא Participium = קשיא S. 92. Z. 14., also nicht wie S. 28 Z. 25 zu übersetzen: and was cruel, sondern: und harten Sinnes. S. 78 Z. 23 = 93 Z. 2 gehört בלחוד zu הידין und ist zu übersetzen: und welche erst damals durch die Anwendung bekannt wurden, statt: and as yet known only as a danger. S. 80 Z. 17 = 94 Z. 27 heisst קמינין scharfsinnige, nicht wie S. 29 Z. 6 v. u. those who feared (= קניטון?) S. 30 Z. 13. 14 which giveth oracles steht S. 81 Z. 10 = 95 Z. 20 nicht im Syrischen. S. 81 Z. 14 = 95 Z. 25 ist מלילותא Klugheit, nicht eloquence. S. 30 Z. 19. S. 107 Z. 7 ist חביב nicht Eigenname und S. 37 Z. 10 statt Habib zu übersetzen: geliebter.

In dem längeren Gedicht vs. 2 heisst מתפשקן sie werden ge-
deutet (nämlich der Name Makkabäer) als Eiferer, nicht clearly
shewn; vs. 41 בצירא der geringe, niedrige, nicht with brief pains;
vs. 43 diese schwere Last statt: this glorious sackcloth; vs. 240 ist
תגם = τίγμα Auftrag, nicht band, banner; vs. 475 ist abzuteilen
ולדר דרין d. h. ewiglich, nicht: thorn — bushes; vs. 531 ist קומום
= κῶμος, Schwarm, nicht comes = judge.

Dennoch muss man dem Herausgeber gerade für die Über-
setzung dankbar sein, welche den Gebrauch des interessanten Buches
für weitere Kreise erst ermöglicht.

Jena.

Heinrich Hilgenfeld.

Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit-
alter Jesus Christi. Dritte Auflage. Zweiter Band. Die
inneren Zustände. Leipzig 1898. 8. VIII und 589 S. Dritter
Band. Das Judentum in der Zerstreung und die jüdische
Litteratur. Leipzig 1898. 8. VIII und 562 S.

Von E. Schürer erschien 1874 ein „Lehrbuch der Neutesta-
mentlichen Zeitgeschichte“ in VIII und 698 Seiten. Dessen zweite
neubearbeitete Auflage erschien als „Geschichte des jüdischen Volkes
im Zeitalter Jesu Christi“, zuerst in dem zweiten Theile: „Die inneren
Zustände Palästina's und des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu
Christi“, 1886, zu XII und 884 Seiten, dann in dem ersten Teile:
„Einleitung und politische Geschichte“ zu VI und 751 Seiten, zu-
sammen also 1635 Seiten. Auch in der dritten Auflage kommt der
zweite Theil zuerst, jetzt in zwei handlichen Bänden von zusammen
1146 Seiten.

Einer Empfehlung bedarf dieses Werk rastlosen Fleises und
gründlichster Gelehrsamkeit nicht. Jedem Forscher auf diesem Gebiete

ist es unentbehrlich. Aber unfehlbar ist es doch auch nicht, und mir, der ich doch auch zu den Forschern auf diesem Gebiete gehöre, wird es gestattet sein, Einiges, was es nicht mit Recht bietet, vorläufig zu bemerken, gerade weil ein so angesehenes Werk für weite Kreise ohne weiteres Geltung hat. Je höher ich Schürer's Werk schätze, desto mehr muss ich ja möglichste Übereinstimmung mit ihm wünschen. Ich werde auch in dieser kurzen Anzeige eine Verständigung versuchen.

Bei den einzelnen Ämtern der jüdischen Priesterschaft liest man II, 268 f. (II, 211 f. der 2. Auflage): „Dem Hohenpriester am nächsten stand dem Range nach der $\text{הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל}$ oder $\text{הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל}$, aramäisch $\text{הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל}$, über dessen amtliche Functionen freilich die rabbinischen Autoritäten sehr im Unklaren sind. . . . Die sämtlichen Stellen des Mischna, an welchen der $\text{הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל}$ erwähnt wird, geben über seine amtliche Stellung überhaupt keinen näheren Aufschluss. Sie zeigen nur, dass er im Rang der nächste nach dem Hohenpriester war“, keineswegs dass er zur Stellvertretung des Hohenpriesters im Falle von dessen Verhinderung bestimmt war. „Die Mischna sagt über diese Stellvertretung vielmehr folgendes: Sieben Tage vor dem Versöhnungstage bestimmt man einen anderen Priester zur Stellvertretung des Hohenpriesters für den Fall, dass diesem ein den Dienst verhindernder Zufall zustiesse (Joma I, 1). Dies wäre doch sehr überflüssig gewesen, wenn es einen ständigen Vicarius des Hohenpriesters gegeben hätte“. Gleichwohl fährt Schürer fort: „Über die wirkliche Stellung des Segan lässt sich, wie mir scheint, sehr leicht und sicher ins Klare kommen, sobald man nur beachtet, wie die LXX das Wort $\text{הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל}$ im Alten Test. übersetzen. Sie übersetzen es nämlich fast constant durch $\sigma\tau\rho\alpha\tau\eta\gamma\gamma\omicron\iota$. Der $\text{הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל}$ ist also nichts anderes als der in den griechischen Quellen, sowohl im Neuen Test. als bei Josephus öfters erwähnte $\sigma\tau\rho\alpha\tau\eta\gamma\gamma\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \iota\epsilon\rho\upsilon\upsilon$, der Tempelhauptmann. Er hatte die oberste Aufsicht über die äussere Ordnung im Tempel. Und so begreift sich bei der Wichtigkeit dieser Stellung leicht, dass er als der im Rang dem Hohenpriester am nächsten stehende Priester angesehen wurde“.

Sehr leicht ist dieses Ergebniss gewonnen. Aber ist es auch sicher? Nachdem wir eben belehrt sind, dass es einen ständigen Vicarius des Hohenpriesters gar nicht gegeben habe, sollen wir den doch ständigen $\sigma\tau\rho\alpha\tau\eta\gamma\gamma\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \iota\epsilon\rho\upsilon\upsilon$, für den ihm am Rang Nächsten halten. Warum? Weil der 7 Tage vor dem Versöhnungstage zur Vertretung des etwaigen Hohenpriesters bestimmte Priester in der Mischna nicht $\text{הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל}$ heisst, im Alten Test. aber die LXX $\text{הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל}$ meist durch $\sigma\tau\rho\alpha\tau\eta\gamma\gamma\omicron\varsigma$ wiedergeben. Im Alten Test. hat man aber wohl zu unterscheiden zwischen dem nichtjüdischen $\text{הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל}$ (assy. saknu) der

Chaldäer (und Perser) und den jüdischen סגננים seit Ezra und Nehemja. Dort steht neben dem פרוך (Statthalter) der סגן, mehr militärisch, vielleicht geradezu Gouverneur-lieutenant. So פרוך וסגננים (LXX ἡγεμόνας καὶ στρατηγούς: Jer. 51, 23. 28. 57 (LXX ἄρχοντα; καὶ στρατηγούς). Ezech. 23, 6. 12 (LXX ἡγεμόνους; καὶ στρατηγούς). 23 (LXX ἡγεμόνας καὶ στρατηγούς). So die Seganim allein Jes. 41, 25 (LXX ἄρχοντες). Dan. 3, 2. 27 (6, 8) stehen die סגננים (LXX στρατηγοί, 6, 8 om.) zwischen Satrapen und Statthaltern (פרוּחַ), Dan. 2, 48, רב סגנן (LXX ἄρχοντα καὶ ἡγούμενον, Theodot. ἄρχοντα σατραπῶν). Dagegen erscheinen in Ezra-Nehemja jüdische סגננים als Vorsteher neben Fürsten und Edlen, auch neben den Priestern (Neh. 2, 16). In den LXX werden sie nur Neh. 2, 16. 4, 8. 12, 40. 13, 11 durch στρατηγός, sonst (Ezr. 9, 2. Neh. 4, 13. 5, 7. 5) durch ἄρχοντες wiedergegeben. Im Neuen Test. lesen wir Luc. 22, 4 τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ στρατηγοῖς 52 ἀρχιερεῖς καὶ στρατηγούς τοῦ ἱεροῦ. Act. 4, 1 οἱ ἱερεῖς (ἀρχιερεῖς B) καὶ ὁ στρατηγός τοῦ ἱεροῦ (καὶ ὁ στρατ. τ. ἰ. om. Dd.). 5, 24 οἱ τε στρατηγός τοῦ ἱεροῦ καὶ οἱ ἀρχιερεῖς. 26. ὁ στρατηγός. Der Tempel-Hauptmann wird auch hier unterschieden von den Priestern und sollte der dem Hohenpriester an Rang nächste Priester sein? Mit dem Tempel-Hauptmann hat es vollends nichts zu thun, wenn Bikkurim III, 3 die פרוּחַ, סגננים und נזכרים (Schatzmeister) zusammenstellt. Josephus aber lässt wohl in dem Tempel auch Strategen auftreten (bell. iud. II, 17, 2), dem Strategen die Tempelwächter etwas melden (bell. iud. VI, 5, 3), giebt uns aber kein Recht, „den Strategen des Tempels“ welchen er als solchen nie erwähnt, für den dem Hohenpriester an dem Rang nächsten Priester zu halten. Sicher ist diese Ansicht der keinen Fall. Sollte der Tempel-Hauptmann Act. 4, 1 richtig sein, so würde er nicht einmal sicher zu den Priestern zu rechnen sein (vgl. Neh. 2, 16).

Ich habe auf diesem Gebiete hauptsächlich die Essener und jüdische Apokalyptik behandelt. Schürer behandelt die Essener etwas anhangsweise (II, 556—584). Meine Herleitung des Namens Ἐσσαῖοι, Ἐσσηναῖοι von Ἐσσα (Joseph. Ant. XIII, 15, 3) für Γέσσα (doch auch Γέρ — ασσα) bell. iud. I, 4, 8 weist er (II, 574, 2) auch jetzt noch ab durch Änderung der Lesart an jener Stelle, lässt sich aber weder auf die verwandten Ὀσσαῖοι, Ὀσσηνοὶ noch auf die Erklärungen Herodian's (Ἐσσην, ὁ οὐκιστις) und des Suidas (Ἐσσηνός, ὁ πολίτης) u. s. w. ein, stellt überhaupt nicht die durch die neueren Forschungen über israelitisch-jüdische Geschichte so nahe gelegte Frage, ob das Rätsel der Essäer nicht seine Lösung finden sollte in den Seitenzweigen Israels (Kenitern, Rechabiten, Nasaräern). So will Schürer denn auch jetzt (III, 441 f.) nichts wissen von der essäischen Grundlage des jüdischen Sibyllisten um 80 a. D. (Orac.

Sib. IV), indem er die in fließendem Wasser zu vollziehende Buss-Taufe, zu welcher hier alle Heiden aufgefordert werden, einfach als das Tauchbad der jüdischen Proselyten-Taufe, welches doch nur levitische Verunreinigung hinwegnahm (II, 131 f.) und auch zu Hause vorgenommen wurde, verstehen will, wogegen ich mich erst kürzlich (in dieser Zeitschrift 1898. IV, S. 488 f.) mit Gründen erklärt habe. Über die Essäer werde ich übrigens wohl bald noch einmal zu handeln haben.

Zu der jüdischen Apokalyptik rechnet Schürer auch jetzt noch die Bilderreden des Henoch, obwohl er II, 527 den vorweltlichen Messias „vielleicht in einer christlichen Interpolation“ als „Sohn des Weibes“ (Henoch 62, 5) bezeichnet sein lassen muss. Bei dem Ezra-Propheten (4 Ezra) erklärt er (III, 239) jede Deutung für unhaltbar, „welche das Buch vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus entstanden sein lässt“. Schürer kann es jedoch selbst nicht leugnen, dass es sich hier nur um die erste Zerstörung durch Nebukadnezar handelt. Er hätte die Ansicht eingehend widerlegen sollen, dass der Ezra-Prophet noch gar keine zweite Zerstörung Jerusalems kennt, vielmehr als das Äusserste, was noch über die Zerstörung des Tempels hinausgeht, den Verlust der staatlichen Selbständigkeit Sion's in die Hände heidnischer Feinde bezeichnet (X, 23), was auf die nach der Entscheidungsschlacht bei Actium 31 v. Chr. eingetretene Lage der Juden unter dem Idumäer Herodes (VI, 8) genau zutrifft. Ich bin aber in dem glücklichen Falle, den Moses der Assumptio, welche Schürer III. 218 gar bald nach dem Varus-Kriege 4 vor Chr. geschrieben sein lässt, als Zeugen für die vorchristliche Abfassung des Ezra-Propheten anführen zu können. Mos. ass. X, 28: *tunc felix eris tu, Istrahel, et ascendes supra cervices et alas aquilae, et inplebuntur, et altab't te deus et faciet te haerere caelo stellarum loco habitationis eorum et conspicias a summo et vides inimicos tuos in terra et cognosces illos et gaudebis et ages gratias et confiteberis creatori tuo.* Schürer übersetzt II, 513 f.: „Dann wirst du glücklich sein, Israel, und wirst auf den Nacken und die Flügel des Adlers treten (vgl. hierzu III, 8 [S. 540, Anm. 47]). Und erhöhen wird dich Gott und wird machen, dass du am Sternenhimmel schwebest; und du wirst erblicken von oben herab deine Feinde auf Erden und wirst sie erkennen und dich freuen und bekennen deinem Schöpfer“. So entgeht er dem Emporsteigen Israel's über die Häuse und die Flügel des Adlers, welcher, selbst wenn man 'cervices' = 'cervicem' fasst, nur der dreiköpfige Adler mit 12 Fittichen und 8 Flügelein 4 Ezr. XI. XII sein kann, jenes Bild der heidnischen, ich meine, griechisch-römischen Weltmacht von Alexander d. Gr. bis Octavianus, welches zu Ende geht (inplebuntur). Denn was hätten Hals (Häuse) und

Flügel nur zu bedeuten, wenn ein einfaches Emporsteigen über den Adler gemeint wäre? Ein Treten auf den Nacken und die Flügel des Adlers ist lediglich Ausflucht nach Deut. 33, 29. Jos. 10, 24. Bar. 4, 25, um der Bezeugung des Ezra-Adlers zu entgehen. Schürer erklärt hinterher (S. 540) seine Deutung selbst für „nicht ganz sicher“ und teilt Schmiedel's inzwischen in den Protest. Monatsheften 1898, 7, S. 252 f. veröffentlichte Deutung mit, „dass Israel auf Adlers Flügeln zum Himmel erhoben werden wird“. So überzeugt, wie Eugen Hühn (Die messian. Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes, T. I, 1899, S. 98), ist Schürer freilich nicht von dieser Deutung, welche ich in dieser Zeitschrift (1898. IV, S. 610 f. 1899. I, S. 158 f.) beleuchtet habe. Die Bezeugung des Ezra-Propheten durch Pseudo-Moses kann nicht heller in das Licht gesetzt werden als durch die beiden Ausflüchte, dass man das Emporsteigen Israels über die Hälse (den Hals) und die Flügel des Adlers entweder in ein Treten auf seinen Nacken und seine Flügel umsetzt oder in ein Reiten auf seinem Halse und seinen Flügeln, bis zum Sternenhimmel empor, welches nur den jähren Sturz zur Folge haben könnte, da Israel doch kein junger Adler mehr sein kann, welchen der alte Adler fliegend auf seinem Rücken trägt. Jhvh selbst kann zu den Israeliten sagen Exod. 19, 4: ἀνέλαβεν ὑμᾶς ὡσεὶ ἐπὶ πτερύγων ἀετῶν (d. h. mit Blitzesschnelle) καὶ προσηγάγόμεν ὑμᾶς πρὸς ἑμαυτόν. Moses sagt von Jhvh Deut. 32, 11: ὡς αἰτὸς κειπάσαι νοσσιὰν αὐτοῦ καὶ ἐπὶ τοῖς νοσσοῖ; αὐτοῦ ἐπιπόθησε, διείς τὰς πτέρυγα; αὐτοῦ ἐβέβητο αὐτοῦ; καὶ ἀνέλαβεν αὐτοῦ; ἐπὶ τῶν μεταφρένων αὐτοῦ (vulg. in humeris suis, nicht: in alis suis). Das Israel der Endzeit ist keine junge Brut mehr, welche Gott wie ein Adler auf seinen Schwingen trüge. Von Gott selbst ist ohnehin erst nach Erfüllung der prophetischen Adler-Hälse und -Flügel die Rede. Man höre auf, die vorchristliche Abfassung des Ezra-Propheten um jeden Preis (wozu nur?) fern halten zu wollen.

A. H.

Novum Testamentum Domini Nostri Jesu Christi latine secundum editionem sancti Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem recensuit Joh. Wordsworth, S. T. P., episc. Sarisburensis in operis societatem adsumto H. J. White, A. M., coll. Mertonensis socio. Pars prior: Quattuor Evangelia; Oxonii e typographæo Clarendoniano 1889—1898. fasc. V. Epilogus.

Die grossartig angelegte Oxforder Vulgataausgabe, deren 1. Heft vor 10 Jahren erschien, ist mit diesem im Sept. vorigen Jahres aus-

gegebenen 5. Fascikel zum Abschluss des 1., die Evangelien umfassenden Theiles gelangt. Die beiden verdienten Herausgeber dürfen mit gerechter Befriedigung auf das bisher geleistete zurückblicken. Es ist ein stattlicher Band, den sie der Königin Victoria zu ihrem 60jährigen Regierungsjubiläum dargebracht haben, grossartig opulent in der Ausstattung, wie alles was aus der Clarendon-Press kommt, und zugleich höchst gediegen als wissenschaftliche Leistung. Ref. hat in seinen „Studien zur Textkritik der Vulgata“, 1894, die unleugbaren Mängel dieser Ausgabe scharf kritisirt. Er benutzt gern diese Gelegenheit, es öffentlich auszusprechen, dass ihm je länger desto mehr die Mängel hinter den grossen Vorzügen der Ausgabe zurückgetreten sind. Auch lässt sich von Heft zu Heft beobachten, wie viel die Herausgeber bei der Arbeit gelernt haben. Anfangs haben sie sich stark auf fremde Hülfe gestützt; die Beobachtung, dass solche Collationen nicht immer zuverlässig waren, hat Prof. White veranlasst, möglichst überall selbst nachzuprüfen. 5 Seiten Emendanda, Corrigenda et Addenda in diesem Epilogus geben davon Zeugniss. Dazu ist der Apparat stets etwas vermehrt und, was besonders hervorgehoben zu werden verdient, die alllateinischen Zeugen sind immer stärker dabei berücksichtigt. p. 674—704 des Epilogus bringen wertvolle Ergänzungen zu den vor jedem Evangelium abgedruckten Capiteltafeln. Durch die Berücksichtigung dieser von der Forschung bisher ungebührlich vernachlässigten Texte, für die S. Berger reiche Nachweisungen gegeben hatte, haben sich die Herausgeber ein besonderes Verdienst erworben. Die damit meist verbundenen Prologe haben inzwischen durch Corssen eine höchst interessante Bearbeitung gefunden, wenn auch die daran geknüpften Hypothesen nicht einwandfrei sind. Auf die Capiteltafeln selbst hofft Ref. noch zurückzukommen, um ausführlicher darzulegen, was er in den Vulgatastudien bereits angedeutet hatte, welchen Wert dieselben für die Geschichte der Exegese haben: das Verständniss und das Interesse, welches man den Evangelien als ganzen wie ihren einzelnen Theilen, Erzählungen und besonders einzelnen Worten entgegenbrachte, das alles spiegelt sich in diesen Auszügen wieder, welche ebenso dem leichten Auffinden als der gedächtnismässigen Einprägung des Stoffes dienen sollten. Abgesehen von den eigenartigen 72 capp. zu Marc. in Par. 277 schliessen sich die übrigen hier gebotenen Texte den bekannten Gruppen mehr oder weniger an; und doch geben sie uns werthvolle Winke über die Textverwandtschaft. Die auffallend nahen Beziehungen z. B., welche zwischen den spanischen und den schottischen Texten obwalten, werden kaum besser illustriert als durch das Verhältniss der Capiteltafeln in der Bibel von Rosas (Par. 6) zu denen der Gruppe DEptGQ.

Wir sehen ab von den kleinen, teilweise sehr wertvollen Erörterungen über *cola* und *commata*, Stichen und Sectionenzählung (man sollte letztere, die offenbar von Eusebius herrührt, nicht mehr nach Ammonios benennen, vgl. Gregory 454); auch von der Erörterung über Heimat und Charakter der Textzeugen (p. 705—724), welche das in der praefatio p. X—XIV gesagte ausführlicher darlegt. Es wäre sehr dankenswerth gewesen, wenn man ein genealogisches Stemma zu geben (begrifflicher Weise) nicht wagte, doch wenigstens die Verteilung der Codices nach Alter und Heimat irgendwie tabellarisch darzustellen. Dies ist die einzige Stelle, wo die Textgeschichte etwas zu Worte kommt; im ganzen etwas zu wenig, wie S. Berger im Bull. orit. 1899, 143 richtig bemerkt. Man erlangt hier kein deutliches Bild von den Wandlungen des hieronymianischen Textes; vor allem klafft zwischen den noch unter den Textzeugen berücksichtigten Recensionen Theodulfs und Alcuins (H⁰⁹, KVMtur) und den Druckausgaben eine Lücke, welche durch den Codex W (Sarisb., a. 1254) nicht hinreichend ausgefüllt wird. Aber freilich, auch bei einer so umfassend angelegten Arbeit ist irgendwelche Beschränkung nöthig, und man kann die Herausgeber nicht tadeln, dass sie alle Kraft daran gewandt haben, die originale Arbeit des Hieronymus, so weit uns das überhaupt noch möglich ist, wiederherzustellen. Mit den Regeln, nach welchen sie dabei verfahren sind und die sie p. 725—732 mit Beispielen belegen, kann man sich nur einverstanden erklären; besonders begrüße ich die hier fein formulirte, meist verkannte Regel: *vera lectio ad finem victoriam reportat*, die sich mir schon oft auf das beste bewährt hat. Als gute Schüler Bentley's haben Wordsworth und White das durchgeführt, was jener grosse Philologe erstrebte, und einen Vulgatatext geschaffen, der sich von dem officiellen sixtinisch-clementinischen ebenso unterscheidet, wie etwa der Text Westcott-Horts von dem des Erasmus. Erst hiermit ist die Vulgata zu dem wichtigen Hilfsmittel für die Kritik des Originaltextes geworden, welches sie der Natur der Sache nach sein muss. Die Herausgeber haben dem Ausdruck gegeben in der den Epilogus eröffnenden Abhandlung über die von Hieronymus benutzten griechischen Handschriften (p. 653—672), welche man wohl mit Recht als Hauptstück des Epilogus bezeichnen darf, dem als würdiges Schlussstück ein ganz vortrefflicher Doppelindex *verborum* und *nominum* entspricht, in dem ausser auf die Fragen der Orthographie besonders auf die Art der Übersetzung Rücksicht genommen ist, eine mühevollste Arbeit, mit der White viele andere Arbeiten sehr erleichtert hat. Die Frage nach den von Hieronymus benutzten griechischen Handschriften ist zunächst in dem Correspondenztheile der Academy (solch einen Sprechsaal für wissenschaftlichen Austausch sollten wir auch haben) lebhaft erörtert worden, so dass die hier in ausgiebigster Weise belegten Resultate als wohlwogen und gutbegründet hingenommen werden müssen, wenn sie auch Anfangs befremden und theilweise stark zum Widerspruch herausfordern. Dass Hieronymus, als er 383 zu Rom auf Damasus' Veranlassung die Evangelienübersetzung revidirte, einen Text wie den des Brixienensis (f), der hier ganz mit abgedruckt ist, zu Grunde legte und schonend veränderte, ist sicher; dass er in seinen Abweichungen theilweise von einem Texte der Klasse *NBL*, also alexandrinischer Herkunft, der damals in Rom (durch Athanasius?) bekannt gewesen sein muss, beein-

flusst war, ist mir sehr wahrscheinlich; dass ihm daneben aber noch ein zweiter, uns gar nicht mehr bekannter griechischer Text vorlag, ergibt sich m. E. nicht aus den dafür angeführten Belegen, meist kleinen Auslassungen und stilistischen Änderungen, welche auf die Willkür oder auch Flüchtigkeit des Hieronymus zurückgehen werden und ihm ebensowenig als Fälschungen anzurechnen sind als die bekannten Freiheiten, welche sich Luther bei seiner Übersetzung erlaubt hat.

Die 1. Hälfte ist beendet. Verbinden wir mit unserem Danke dafür den Wunsch, dass es den Herausgebern vergönnt sein möge in rüstiger Arbeit bald die Vollendung des Ganzen zu erreichen.

Jena.

E. von Dobschütz.

Karl Krumbacher, Studien zu Romanos. München, G. Franz in Komm., 1898. (S. 69—268 der Sitzungs-Ber. der kgl. bayer. Akad. d. Wiss. Bd. II, Heft I, mit 1 Tafel, gr. 8°).

Mit bewunderungswürdigem Fleiss und schönstem Erfolge versteht es Krumbacher die junge byzantinische Wissenschaft, die erst durch seine thatkräftigen, zielbewussten Bemühungen zum Range einer den übrigen Wissenschaften ebenbürtigen und gleichberechtigten emporgehoben ist, zu fördern und auszubauen. Wie werthvoll seine philologische Hilfe auch der theologischen Forschung zu werden sich ansieht, das zeigen die vorliegenden Studien zu Romanos. Den nur aus völliger Unkunde zu erklärenden Bemängelungen und Zweifeln v. n. Seiten allein auf sogenannte klassische Vorbilder uralter Herkunft gesichter Philologen gegenüber hat Krumbacher den Kirchenliederdichter Romanos des Justinianischen Zeitalters längst an den ihm gebührenden Platz gestellt, worüber man seine von mir in dieser Zeitschrift (XXXIV, S. 464—482) zuerst gewürdigte Geschichte der byzantinischen Litteratur (S. 312—318, ²S. 663—671) nachlesen möge. Romanos ist ein klassischer Vertreter des griechischen Kirchengesanges, nach Krumbacher der grösste Dichter des byzantinischen Zeitalters, ja vielloicht der grösste Kirchenliederdichter aller Zeiten. Die von ihm vorgelegten Studien sind in zweifacher Hinsicht bedeutsam und der sorgfältigsten Beachtung würdig, einmal durch des Verfassers metrische und textkritische Untersuchungen und Auseinandersetzungen mit seinen Vorgängern (I. Metrische Studien S. 74—123) und sodann durch die als Boleg sowohl für den ersten Abschnitt seiner Studien, wie als Probe der von ihm zu erwartenden Gesamtausgabe des Romanos gegebene kritische Ausgabe von vier grösseren Dichtungen desselben (II. Texte, S. 114—201), deren textkritische Fassung und ästhetischer Gehalt von ihm in einem besonderen Commentar (III. S. 202—265) erörtert und dargelegt werden. Wie grosse Schwierigkeiten er zu überwinden hatte, um zu festen Grundsätzen für die Behandlung des Metrums und in Folge dessen auch des Textes zu gelangen, geht aus dem ersten Abschnitt mit besonderer Deutlichkeit hervor, wo er, von Christ ausgehend, sein Verhältnis zu den Forschungsergebnissen des auf diesem Gebiete sonst höchst verdienstvollen W. Meyer aus Speyer und sodann vor allem seine Stellung zu dem ganz unglaublich leichtfertigen Verfahren Pitra's in der Behandlung des Romanos aus-

einandersetzt. Vor Pitra's „*Analecta Sacra*“ (1. Band, Paris 1876), worin 29 Gedichte des Romanos, kann nicht eindringlich genug gewarnt werden. Es ist lehrreich auf die Umstände zu verweisen, welche Krumbacher zur Erklärung der ihm in ihrer unbedingten Mangelhaftigkeit schier räthselhaft erscheinenden Ausgabe des Liedes „Der keusche Joseph“ von Seiten Pitra's anführt. Er bezeichnet es als ein Glück für Pitra's Namen, dass dessen Jubiläumsausgabe („*Sanctus Romanus veterum melodorum princeps. Cantica sacra ex codicibus mss. monasterii S. Ioannis in insula Patmo primam in lucem edidit Ioannes Baptista cardinalis Pitra, Anno Iubilaei Pontificii*“ 1888) nahezu mit Ausschluss der Öffentlichkeit ans Licht getreten ist. Wie es scheint, ist sie nie in den Handel gelangt und wird nur in den grossen Bibliotheken als Seltenheit aufbewahrt. „Zum Teil“, sagt er S. 93, „müssen die Mängel der Ausgabe vielleicht daraus erklärt werden, dass die von Pitra benützte Abschrift des Patmischen Codex wüst und fehlerhaft war oder daraus, dass er mit grosser Eile arbeiten musste, um die Festgabe rechtzeitig überreichen zu können“. — Besonders zwei Patmische Handschriften (P = Patm. 212 saec. XI und Q = Patm. 213 saec. XI) werden, wie sie es in der vorliegenden Probe sind, so in der von Krumbacher vorbereiteten Gesamtausgabe des Romanos die Hauptgrundlage seiner Texte bilden. Die vier vorliegenden Dichtungen sind: 1. „Petri Verleugnung“, ruhend auf Q fol. 84^v–87^r, C (= Cod. Corsin. 366 saec. XI) fol. 91^v–94^v und V (= Cod. Vindob. suppl. Gr. 96 saec. XII); 2. „Der keusche Joseph III“, auf Q fol. 57^r–62^r; 3. „Der jüngste Tag“, auf Q fol. 1^r–2^r, C fol. 67^v–71^r, M (= Cod. Mosqu. Synod. 437 saec. XII) fol. 242^v–248^v, T (= Cod. Taurin. B. IV. 34 saec. XI) fol. 157^r–158^r, V fol. 71^r–75^v; 4. „Mariä Lichtmess“, auf P fol. 187^r–189^v, C fol. 56^r–60^r, M fol. 134^v–139^r, T fol. 79^r–83^v, V fol. 60^v–64^r, a (Crypt. A. a'. 6 saec. XII, von Sickenberger verglichen) fol. 25–29, k (Mosqu. Syn. 153 saec. XII) fol. 21^r–26^r, s (Vatic. 2008 saec. XII, von Sickenberger verglichen) fol. 175^r–176^r. Erst auf Grund dieser Veröffentlichung, die der in ästhetischer Hinsicht liebevoll eingehende Commentar Krumbacher's noch in hellere Beleuchtung rückt, sind wir jetzt im Stande, von der hohen dichterischen Kunst des Romanos eine genügende Vorstellung zu gewinnen. Kein Unbefangener wird nunmehr Bedenken tragen, Krumbacher's oben erwähnte begeisterte Schilderung der besonderen Vorzüge und Verdienste des Romanos als berechtigt und wohlbegründet anzuerkennen. Und die hoffentlich in nicht zu langer Zeit erscheinende Gesamtausgabe des Dichters wird nicht verfehlen, die Freude über jene lange fast verschollene und jetzt erst wiedergefundene, von Krumbacher neu gefasste Perle griechischer Dichtung in die weitesten Kreise der wissenschaftlichen Forscher zu tragen.

Wandsbeck.

Johannes Dräseke.

XIII.

Das 21. Capitel¹⁾ des 4. Evangeliums

erläutert

von

Prof. D. Klöpffer in Königsberg.

I.

Obgleich man nach den Schlussversen des 20. Capitels (30. 31) hätte erwarten sollen, dass das Evangelium damit seinen Abschluss gefunden habe, so folgt in allen Handschriften desselben noch ein Passus, den man als einen, sei es von dem Verfasser der Capitel 1—20, sei es von einem andern Schriftsteller, hinzugefügten Nachtrag wird ansehen müssen. Dieses 21. Capitel des 4. Evangeliums zerfällt in zwei Hauptabschnitte, deren ersterer V. 1—14, der andere 15—23 umfasst, während in V. 24f. noch ein besonderer Schluss für diesen Nachtrag enthalten ist.

Überblicken wir zunächst kurz den Inhalt des ersten Abschnittes, so können wir ihn wiederum in mehrere kleinere Abteilungen zerlegen, von denen die erste (V. 1. 2) einen einleitenden Charakter trägt, sofern sie uns die Situation schildert, in welcher sich die Personen einer

¹⁾ Eine kurze Geschichte der Auslegung giebt Eberhardt, Ev. Joh. 21. 1897. p. 4 ff.

gleich zu erzählenden Handlung befinden. Es sind dies sieben Jünger des Herrn, die sich an dem See Tiberias versammelt haben. Einer von ihnen, Petrus, unternimmt einen Fischzug, an dem sich auch die andern beteiligen. Dieser Fischzug (V. 3—8) zerfällt wiederum in zwei Akte, einen nächtlichen, erfolglosen (V. 3) und einen am Frühmorgen des neuen Tages auf das directe Geheiss des Auferstandenen vollzogenen, welcher einen überreichen Ertrag liefert (V. 4—8). Nach der Bergung des Fanges (V. 10. 11) werden die Fischer Tischgäste des Herrn am Ufer des Sees (V. 12. 13). Mit dem auf V. 1 zurückweisenden V. 14 wird der ganze Abschnitt geschlossen.

Die zweite Hauptabteilung enthält eine sich an das Mahl anschliessende Unterredung des Herrn mit Petrus (V. 15—22), deren Gegenstand anfänglich das Verhältnis dieses Apostels zu Jesu und den Seinen (V. 15—19), sodann der Lebensausgang des Petrus im Vergleich mit der Bestimmung des Lieblingsjüngers des Herrn bildet (V. 20—22). Der letzterwähnte Punkt, an welchen der Verfasser in V. 23 noch eine besondere Bemerkung betreffs Deutung des in V. 22 enthaltenen Herrnwortes anzufügen sich veranlasst fühlt, leitet zu dem Schluss des Capitels (V. 24. 25) über, in welchem die Abfassung des Evangeliums mit jenem bevorzugten Jünger in Verbindung gebracht wird.

Überblicken wir den soeben kurz skizzirten Inhalt unseres Capitels, so werden wir denselben nach der in V. 1 (cf. V. 14) enthaltenen Andeutung als die Schilderung einer auf die in 20, 19 ff. und 26 ff. erzählten Erscheinungen des auferstandenen Herrn folgenden dritten anzusehen haben. Während die beiden ersten in Jerusalem stattfanden, ist der Schauplatz des hier erwähnten in Galiläa am See Tiberias. Der grössere Teil der Jünger Jesu erscheint also hier, ohne dass irgend welche Gründe für ihr Verlassen der jüdischen Hauptstadt angegeben werden, an derjenigen Stätte, an der wir nach den synoptischen Evangelien den Herrn oftmals wirkend finden. Die Zahl der hier als an-

wesend erwähnten Jünger wird auf sieben angegeben, von denen fünf mit Namen genannt werden, zwei dagegen namenlos bleiben. An der Spitze steht Simon Petrus. Auf ihn folgt unmittelbar der 20, 26 ff. von seinem Zweifel bekehrte Thomas, der in den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte nur in deren Jüngerverzeichnissen und zwar im 4. bzw. 3. Paar genannt wird (Matth. 10, 3; Marc. 3, 18; Luc. 6, 15; Act. 1, 13). Die dritte Stelle nimmt Nathanael ein, der zum mindesten unter diesem Namen in den synoptischen Evangelien als Jünger Jesu nicht vorkommt und von dem das 4. Evangelium nur seine durch Philippus vermittelte Berufung erzählt (1, 46 ff.). Zuletzt werden die Söhne des Zebedäus genannt, von denen Joh. 1—20 weder der Vatersname (Zebedäus) noch ihre uns aus den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte bekannten eigenen Namen (Jakobus und Johannes) aufgeführt werden. Was die beiden in dem vorliegenden Verzeichnis unbenannten Jünger anlangt, so kann an dieser Stelle natürlich an eine Ermittlung der Namen derselben nicht gedacht werden. Doch legt sich die Mutmassung nahe, dass die besondere Zählung derselben und ihre Nichtbenennung nicht absichtslos erfolgt sei¹⁾.

Diesen wahrscheinlich in einem Hause vereint gedachten Jüngern macht Petrus die Eröffnung, dass er einen Fischzug zu unternehmen willens sei, worauf seine Mit-

¹⁾ Beachtung verdient ohne Zweifel der Schluss des 1892 veröffentlichten Bruchstückes aus dem Petrus-Evangelium über die Zeit nach dem Pascha-Feste der Kreuzigung und Auferstehung des Herrn V. 59. 60: *καὶ ἡμεῖς οἱ δώδεκα μαθηταὶ τοῦ κυρίου ἐκλαίμεν καὶ ἔλπομεθα, καὶ ἕκαστος λυπούμενος διὰ τὸ συμβᾶν ἀπηλλάγη εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. ἐγὼ δὲ Σίμων Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφός μου λαβοῦντες ἡμῶν τα λῖνα ἀπῆλθομεν εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ ἦν σὺν ἡμῖν Λευεὶς ὁ τοῦ Ἀλφαίου, ὃν κύριος. . .* Da sind zu der Fischerei am galiläischen See zurückgekehrt Simon Petrus und sein Bruder Andreas, und bei ihnen ist Levi Sohn des Alphäus, „welchen der Herr“ an der Zollstätte berufen hatte (Marc. 2, 14). Ist dieser einer von den beiden ungenannten Jüngern Joh. 21, 2? Die beiden Zebedaiden aber scheinen zu fehlen (A. d. H.).

jünger ihre Bereitschaft erklären, sich mit daran zu beteiligen. Der nunmehr wirklich gemeinsam in der Nacht ins Werk gesetzte Fischzug bleibt aber ergebnislos (V. 3). Bei Anbruch des Tages steht Jesus am Ufer, ohne indess von den Jüngern erkannt zu werden (V. 4). Die Frage des Herrn, ob sie nicht etwas Zukost (*προσφάγιον*) hätten, müssen sie mit „nein“ beantworten (V. 5). Jesus weist sie nun an, das Netz auf die rechte Seite des Schiffes zu werfen, mit der Verheissung besseren Erfolges, der sich denn auch sofort in einer so reichen Füllung des Netzes zu erfahren giebt, dass die Schiffer ausser Stande sind, dasselbe in das Schiff zu ziehen (V. 6). Der erste, welchem der wunderbar reich gesegnete Fischzug die Augen darüber öffnet, dass die Person, welche die Anweisung zu jenem gegeben hatte, der Herr sei, ist der uns aus dem 4. Evangelium bekannte Jünger, welchen der Herr lieb hatte; er teilt die ihm gewordene Einsicht sofort dem Petrus mit. Für diesen wird die empfangene Kunde zum Motiv, nach Bedeckung seiner Blösse mit einem zum Erscheinen vor dem Herrn angemessenen Gewande das Schiff und seine Genossen zu verlassen und sich ins Meer zu werfen, um vor den andern zu Jesu zu gelangen (V. 7). Da die im Schiffe zurückgebliebenen Jünger wegen der Nähe des Ufers keinen Grund sehen, das Fahrzeug samt dem kostbaren Ertrage ihrer Arbeit im Stiche zu lassen, so bleiben sie in jenem, das volle Netz hinter sich herschleifend (V. 8). Ans Land gestiegen erblicken sie ein am Boden befindliches Kohlenfeuer, auf welchem Fisch lag und Brot (V. 9). Nun ertheilt der Herr allen den Auftrag, ihm von den soeben gefangenen Fischen zu bringen (V. 10). Derselbe wird von dem auch hier seinen Genossen voraneilenden Petrus dahin ausgeführt, dass er in das Schiff steigt und das Netz ans Land zieht, dessen Inhalt in 153 grossen Fischen besteht, wobei die Festigkeit des Netzes, welches eine so grosse Zahl von Fischen

umspannte und trotzdem nicht riss, ausdrücklich betont wird (V. 11).

An den Fischzug und die Bergung seines Ertrages schliesst sich ein Frühmahl an, zu welchem der Herr die Jünger einladet. Eine ehrfurchtsvolle Scheu hält diese, obwohl sie in ihm sehr wohl den Herrn erkennen, ab, ihn näher auszuforschen (V. 12). Jesus selbst teilt unter seine Gäste das Brot und darauf den Fisch aus (V. 13).

Der eben kurz analysirte erste Hauptteil unsres Capitels findet dann durch die Bemerkung des Schriftstellers, dass der erzählte Vorgang die dritte Selbstoffenbarung Jesu vor seinen Jüngern nach seiner Auferstehung gewesen sei, seinen Abschluss (V. 14).

Es folgt nun nach vollendetem Mahle eine Unterredung des Herrn mit Petrus. An letzteren wird dreimal hintereinander die Frage gestellt, ob er ihn liebe, und der Bejahung dieser Frage seitens des Jüngers jedesmal mit der Aufforderung begegnet, die Schafe Jesu zu weiden (V. 15—17). Der letzterfolgten Aufforderung fügt der Herr noch die feierliche Aussage hinzu, in welcher im Vergleich mit der in der Jugendzeit des Petrus vorhanden gewesenenen freien Selbstbestimmung für das bevorstehende Greisenalter desselben ein Zustand ins Auge gefasst wird, in welchem eine andre persönliche Macht seiner Freiheit enge Fesseln anlegen und ihn an einen seinem eigenen Willen widersprechenden Ort bringen werde (V. 18). Dieses verhüllt gehaltene Wort des Herrn wird von dem Referenten als darauf hinzielend näher gedeutet, den Petrus die Art seines einstigen Todes erraten zu lassen. Hiernach folgt nun die an den Jünger gerichtete Aufforderung des Herrn, ihm nachzufolgen (V. 19). Indem Petrus diesem im buchstäblichen Sinne des Wortes aufgefassten Befehl Jesu dadurch entspricht, dass er hinter ihm hergeht, bemerkt er, sich umwendend, dass der Jünger, den der Herr lieb hatte, und der bei dem letzten mit den Zwölfen gehaltenen Mahle von ihm die Person des Verräters hatte erkunden wollen,

ebenfalls dem Herrn nachfolgt (V. 20). Dies wird ihm zum Motiv, die Frage an Jesum zu richten, wie sich jenes Jüngers Zukunft gestalten werde (*οὗτος δὲ τί;* V. 21). Der Herr antwortet darauf in dem Sinne, dass für den Fall, dass er demselben bis zu seiner Wiederkunft zu bleiben bestimmen werde, die Sache einer Einmischung des Petrus entzogen sei, und wiederholt dem letzteren die Aufforderung zur Nachfolge (V. 22). Hier findet sich der Erzähler veranlasst, einer aus dieser Unterredung des Herrn mit Petrus geschlossenen, unter den Brüdern verbreiteten Annahme zu gedenken, nach welcher der Lieblingsjünger nicht sterben werde, und jene Sage dadurch als eine grundlose zu erklären, dass er auf die hypothetische Form des Herrnwortes aufmerksam macht (V. 23).

Den Schluss des Capitels bildet nun die Mitteilung, dass der zuletzt erwähnte Lieblingsjünger des Herrn derjenige sei, der „für dieses“ (*περὶ τούτων*) Zeugnis ablege und „dieses“ (*ταῦτα*) geschrieben habe und dem anscheinend eine Mehrzahl von Individuen (*οἴδαμεν*) die Gewissheit verbürgt, dass seinem Zeugnis Wahrheit zukomme (V. 24). Zugleich wird darauf hingewiesen, dass (ausser den bisher schon aufgezeichneten) es noch viele andere Thaten Jesu gäbe, für die, wenn sie einzeln in Schrift verfasst würden, die Welt zu ihrer Aufnahme nicht ausreichen würde (V. 25).

II.

Nachdem wir durch eine kurze Analyse des ganzen Capitels eine Totalübersicht über seinen Inhalt gegeben haben, werden wir die einzelnen Abschnitte einer Beurteilung dahingehend unterziehen, ob oder inwieweit die referirten Gegenstände sich als objective geschichtliche Thatsachen begreifen lassen. Zunächst wird unser Blick sich auf die Einleitung zu dem berichteten Fischzug hinzulenken haben. Dass nach der Auferstehung des Herrn ein Teil seiner Jünger sich nach Galiläa begeben und dort

am See Tiberias zeitweilig das alte Gewerbe wieder aufgenommen haben könne, wird man an sich nicht ohne weiteres bestreiten können. Werden doch Matth. 28, 7. 10; Marc. 16, 7 (s. auch Matth. 28, 16 f.) die Jünger zum Abgange nach Galiläa verwiesen, wohin ihnen der Herr zu seiner Wiederbegegnung mit ihnen vorangehen werde. Freilich scheinen mit dieser sich bei den ersten beiden Synoptikern findenden Tradition die Angaben des 3. und 4. Evangeliums, welche von schon in Jerusalem vor den Jüngern erfolgten Erscheinungen des Auferstandenen berichten (Luc. 24, 13 ff. 34. 36 ff. Joh. 20, 19 ff. 26 ff.), sowie noch im besondern der an die Jünger gerichtete Befehl Jesu, von Jerusalem nicht vor Empfang des verheissenen Geistes zu weichen (Luc. 24, 49), sich schwer vereinigen zu lassen.

Indess selbst angenommen, dass den Jüngern die äusseren Verhältnisse zeitweilig das Verbleiben in der jüdischen Hauptstadt bald nach der Auferstehung Jesu unmöglich gemacht haben sollten und sich wenigstens ein Teil derselben gezwungen sah, in Beziehung auf die Matth. 10, 23 gegebene Erlaubnis sich in das abgelegene Galiläa zu flüchten, so ist doch mit der so gewonnenen Möglichkeit, dass sich der Auferstandene diesen dort offenbart habe, eine sichere Unterlage für die objective Realität des in Joh. 21 Erzählten noch nicht gewonnen. Der zuverlässigste Zeuge der den Seinen zu Teil gewordenen Erscheinungen des auferstandenen Herrn, Paulus in 1. Cor. 15, 5 ff., giebt zwar für die in zeitlicher Aufeinanderfolge angeführten Offenbarungen Jesu bei keiner derselben eine Ortsangabe. Somit könnten, wenn man die beiden ersten von ihm erwähnten (nämlich die vor Petrus und vor den Zwölfen V. 5) mit dem Luc. 24, 34 bzw. 24, 36 ff.; Joh. 20, 19—23 Berichteten identificirt, dieselben auch nach Paulus als in Jerusalem geschehen gedacht sein. Dagegen würde, wenn man die von Paulus erwähnte Erscheinung des Auferstandenen vor allen

Aposteln (1. Cor. 15, 7^b) mit der in Joh. 20, 26 ff. erzählten gleichzusetzen geneigt sein sollte, nichts hindern, die Offenbarung desselben vor den fünfhundert Brüdern und vor Jakobus (1. Cor. 15, 6. 7^a) nach Galiläa zu verlegen. Die in Joh. 21 erzählte Selbstoffenbarung des Herrn vor sieben Jüngern müsste dem Apostel Paulus, da er ihrer nicht gedenkt, unbekannt geblieben sein, obgleich dieser Umstand um deswillen Befremden erregen müsste, weil Paulus seine Nachrichten über die von ihm berichteten persönlichen Begegnungen des Auferstandenen mit Jüngern bzw. christlichen Brüdern sicher in erster Linie von Petrus erfahren haben wird (Gal. 1, 18), und dieser schwerlich eine Offenbarung des auferstandenen Herrn vor Jüngern, bei welcher er, Petrus, noch dazu selbst eine bedeutsame Rolle spielte, unerwähnt gelassen hätte. Nun kennt Paulus ja allerdings eine speciell dem Petrus gewordene Erscheinung des Auferstandenen (1. Cor. 15, 5), aber als eine solche, die allen andern voranging, während das im Anhang des 4. Evangeliums erzählte Zwiegespräch des Herrn mit Petrus sich an die Selbstoffenbarung jenes vor seinen Jüngern unmittelbar anschliesst, welche V. 14 ausdrücklich als die dritte bezeichnet wird.

Dürfen wir uns somit nicht verhehlen, dass die in unserem 21. Capitel vorausgesetzte Situation, verglichen mit dem Bericht der anderweitigen besten Zeugen über einen unmittelbaren Verkehr des auferstandenen Herrn mit seinen Jüngern, nur einen schwankenden Boden für die erzählten Einzelheiten, den Massstab rein historischer Tradition an sie gelegt, darbietet, so werden sich auch in den letzteren mehrfach Züge uns entgegenstellen, die bei einer buchstäblichen Deutung das Befremden des Interpreten erwecken müssen. Um zunächst etwas wenig Erhebliches zu erwähnen, könnte es auffallen, dass, wenn man auch bei den Jüngern, die früher wirklich Fischer gewesen waren, die zeitweilige Wiederaufnahme ihres alten Gewerbes nach Jesu Auferstehung nicht wird beanstanden können, wir V. 2

unter den an dem Fischzug Mitbeteiligten zwei Jünger, Nathanael aus Kana und Thomas, genannt finden, von deren früherer Handhabung jenes Geschäftes anderweitig nichts bekannt ist. Auch scheint nur unter Anwendung einer andern als der zunächst von uns gehandhabten Art der Exegese unsres Abschnittes eine Antwort auf die Frage gefunden werden zu können, weshalb von den sieben Jüngern nur fünf mit Namen genannt werden, zwei dagegen nicht, obgleich ihre Namen nicht mehr Raum in Anspruch genommen haben würden als ihre separate namenlose Erwähnung.

Wenden wir nun dem Fischzuge selbst unsre Aufmerksamkeit zu, so wollen wir zunächst auf die Unwahrscheinlichkeit hinweisen, dass die Schiffer auf den blossen Zuruf eines am Ufer stehenden, ihnen gänzlich unbekanntes Mannes sich zu einer Wiederholung ihrer mühevollen Arbeit mit der an sich belanglosen Verlegung des Netzes von der linken nach der rechten Seite des Bootes bewegen liessen (V. 4. 6), obwohl sie aus Erfahrung wussten, dass die Tageszeit zum Fischfang notorisch ungünstig war. Mit nicht weniger Bedenken wird man den von so wunderbarem Erfolg begleiteten neuen Fischzug unter der Voraussetzung betrachten, dass es sich hier um den in kurzer Zeit gemachten Fang einer so grossen Menge eigentlicher Fische gehandelt habe, die das ganze Netz ausfüllten (V. 6 cf. V. 11). Ferner darf als auffallend nicht unbenutzt bleiben, dass der den Jüngern zunächst unbekannt bleibende Herr sie nach einem *προσφάγιον* anscheinend doch zu dem Zweck fragt, um es selbst als Zukost zu verwenden (V. 5), gleich darauf aber (V. 9) sich bereits im Besitz einer solchen befindet. Und wenn dieses auch für das in Aussicht genommene Mahl mit den Jüngern als nicht ausreichend hätte angesehen sein können, so ist doch in unserem Text trotz der an die Jünger gerichteten Aufforderung Jesu, ihm von den gefangenen Fischen zu bringen (V. 10), keineswegs klar ausgesprochen, dass etliche

von diesen zu dem auf dem Kohlenfeuer schon liegenden *ὄψαριον* als Supplement hinzugefügt und dann verzehrt worden seien. Weiter ist das plötzliche mit dem Auferstandenen in Verbindung gesetzte Erscheinen eines Kohlenfeuers sammt Fischwerk und Brot am Gestade des Sees (V. 9) von mehreren Erklärern dieses Abschnittes als ein sonst nur in apokryphischen Schriften auftauchendes, schwankendes Gebilde erklärt worden. Ob das Verfahren des Petrus, welcher, obgleich das Schiff bereits dem Ufer ganz nahe war (V. 8), trotzdem durch Schwimmen eine kurze Spanne Zeit rascher zum Herrn zu kommen sich angelegen sein lässt (V. 7), trotz der anschaulichen Schilderung dieses Vorganges wirklich einen geschichtlichen Zug enthalte, wird in einem andern Zusammenhange näher geprüft werden. Wir bemerken zunächst nur, dass dieser Eifer des Jüngers, möglichst bald in die unmittelbare Nähe des Herrn zu gelangen, seitens des letzteren keine besondere Anerkennung findet, Jesus vielmehr seiner ursprünglichen Frage (V. 5) entsprechend auf die Herbeibringung von gefangenen Fischen den Hauptwert gelegt zu haben scheint. Auch die Frage aufzuwerfen mag erlaubt sein, warum der an die Jünger gerichteten Aufforderung (V. 10) anscheinend nicht sie sämmtlich, sondern nur Petrus Folge leistet und zur Besorgung des für einen einzelnen in diesem Falle recht schwierigen Geschäftes des Heraufschleifens einer 153 grosse Fische umspannenden Netzes auf's Ufer sich willig erweist (V. 11). Ferner: wurde die Zahl der Fische, deren Constatirung bei der Menge derselben doch immerhin eine ziemliche Zeit erforderte, vor oder nach Abhaltung des Frühmahles so genau festgestellt? Für die letzere Alternative sind die weiter erzählten Vorgänge (V. 15 ff.) nicht gerade günstig, während im ersteren Falle die Jünger die Ausführung des Befehls des Herrn und sein Vorhaben, mit ihnen in Tischgemeinschaft zu treten, durch die prosaische Procedur der Zählung von mehr als anderthalb

Hundert Fischen in nicht ganz verständlicher Weise verzögert hätten.

Das nun folgende Gespräch des Auferstandenen mit Petrus (V. 15 ff.) scheint, da ein Ortswechsel von dem Referenten nicht erwähnt wird, wenigstens anfänglich noch in Gegenwart der übrigen Jünger stattgefunden zu haben. Die dreimal gestellte Frage des Herrn, ob Petrus ihn lieb habe, setzt, wie die Wiederholung derselben und die Wirkung (V. 17) zeigt, offenbar einen Zweifel an dem Vorhandensein oder zum mindesten an der Echtheit der Liebe des Petrus voraus. Wenn auf die bejahende Antwort des letzteren der Herr jedesmal eine Aufforderung an ihn richtet, seines Hirtenamtes zu walten, so ersieht man hieraus, dass die Normalität der Liebe des Jüngers gegen den Herrn die Vorbedingung davon ist, dass er der Weisung betreffs des Hirtenamtes eine zweckentsprechende Folge geben könne. Daraus folgt indirect, dass der Herr auch mit der Handhabung des Leitergeschäftes seitens seines Jüngers bisher nicht unbedingt zufrieden war und mit einer reineren Liebe zu ihm auch eine angemessenere Betätigung derselben in Beziehung auf die Seinen fordern zu müssen sich in der Lage befand¹⁾).

Verhält es sich mit dem Sinn des Zwiegespräches zwischen dem Herrn und Petrus wie angegeben, so erhebt

¹⁾ Wohl zu beachten ist auch der Wortlaut dieses Gespräches: Jesus fragt zuerst V. 15 *Σίμων Ἰωάννου, ἀγαπᾷς με πλεον τούτων*; Die Antwort ist: *Ναί, κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλω σε*. Noch die zweite Frage lautet V. 16: *Σίμων Ἰωάννου, ἀγαπᾷς με*; Die Antwort ist wieder: *Ναί, κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλω σε*. Bei der dritten und letzten Frage geht Jesus auf die Ausdrucksweise des Simon ein V. 17: *Σίμων Ἰωάννου, φιλεῖς με*; Die Antwort des durch die Wiederholung betrübten Petrus ist: *Κύριε, πάντα σὺ οἶδας, σὺ γινώσκεις ὅτι φιλω σε*. Da scheint doch Petrus für sich nur ein *φιλεῖν* in Anspruch zu nehmen, Jesus aber zuletzt endgiltig darauf zu verzichten, den Petrus zu höherer geistlicher Liebe (*ἀγαπᾶν*) aufzufordern und sich mit dem psychischem *φιλεῖν* zu begnügen. Sollte das nicht ein Beleg dafür sein, dass der Verfasser dieses Abschnittes dem Petrus eine dem Lieblingsjünger untergeordnete Stellung anweist?

sich hier zunächst die Frage, wie das Motiv für die hier erzählte Behandlung des Petrus zu bestimmen sein werde. Auf den ersten Anblick nämlich scheinen die Prämissen zu einer solchen Begegnung in dem unmittelbar vorher in unserem Capitel Erzählten kaum vorhanden zu sein. Petrus hatte dem Befehl des vorerst noch nicht einmal von ihm erkannten Herrn zur Fortsetzung seines Fischzuges unbedingt Folge geleistet (V. 6). Er hatte sich nach Erkennung des Herrn in das Meer gestürzt, um so schnell als möglich zu ihm zu gelangen (V. 7). Er hatte endlich der Weisung des Herrn betreffs Bergung der Fische mit voller Hingebung und Anstrengung willfahrt (V. 11). Angesichts dieser anscheinend schlechthin gehorsamstreuen Haltung dem Willen Jesu gegenüber ist man auf ein solches Zwiegespräch zwischen dem Herrn und ihm, wie es uns V. 15—17 entgegen getreten ist, nicht gefasst. Scheint ja doch als Vorbedingung für ein solches eine Situation erfordert werden zu müssen, in welcher dem Petrus bereits Gelegenheit gegeben war, sich in der Leitung der Gemeinde Christi irgendwie zu bethätigen. Davon ist aber dem Leser, wenn er den bisher besprochenen Teil unseres Capitels, wie bis jetzt von uns geschehen ist, buchstäblich auffasst, nichts bekannt.

Doch könnte man einwenden, das, was dem Petrus begegnet, sei nicht durch das unmittelbar Vorhergehende bedingt gewesen, wohl aber im Hinblick auf die dreimalige Verleugnung des Herrn (Joh. 18, 17. 25—27) vollkommen begreiflich. Es scheint ja ohnehin die dreimalige Anrede an Petrus eine unmissverständliche Rückbeziehung auf jene kleinmütige Handlung des Jüngers zu sein. Allein mag man der letzterwähnten Beobachtung auch nicht zu widersprechen geneigt sein, so macht es doch immerhin Schwierigkeit, eine Restitution des Petrus sich erst in dem geschilderten Momente vorstellig zu machen. War es doch nach dem 4. Evangelium nicht das erste, sondern das dritte Mal, dass der Auferstandene auch mit

dem Petrus in Verkehr trat (cf. 20, 19—23 und 26 ff.). Ja war nach Paulus (1. Cor. 15, 5) und Lucas (24, 34) Petrus der erste Jünger, dem der hohe Vorzug einer ihm speciell gewidmeten Selbstoffenbarung des Herrn zu teil wurde, so könnte man immerhin in dieser ungefähr das als zwischen beiden verhandelt ansehen, was wir hier Joh. 21, 15—17 finden. Das 4. Evangelium aber, welches jene erste dem Petrus gewordene Erscheinung des Herrn nicht kennt, oder wenigstens nicht erwähnt, berichtet bei den beiden im 20. Capitel geschilderten Erscheinungen des Herrn von einer Rectification des Petrus nichts, lässt vielmehr ihm wie seinen Mitjüngern den heiligen Geist mitgeteilt werden mit der Vollmacht, Sünden zu vergeben und zu behalten (20, 22 ff.), ohne dass der Herr ein rügendes Wort für Petrus hätte laut werden lassen. Da nun, wie wir uns überzeugt haben, zwischen jener bedingungslosen Ausrüstung aller Jünger zur Ausrichtung ihres apostolischen Amtes und der uns hier beschäftigenden Anrede des Herrn an Petrus anscheinend nichts vorgefallen ist, was jenen zu einer über seine Gesinnung gegen ihn und die Ausübung seines Hirtenberufes nicht volle Befriedigung äussernden Rede hätte veranlassen können, so wird es schwer verständlich, wenn der Herr doch hier in einer Weise zu Petrus spricht, für welche eine teilweise Missbilligung seiner Gesinnung und seines Thuns die notwendige Voraussetzung bildet. Was man weit eher als Inhalt eines Gespräches des Herrn mit Petrus an diesem Punkte der Darstellung unseres Capitels hätte erwarten können, würde etwa der Art sein, dass nicht bloß Petrus, sondern besser seine sämtlichen hier erwähnten Mitjünger, die anscheinend ihr altes Berufsleben wieder aufgenommen hatten, davon zurückgerufen und an die Arbeit in dem Beruf gewiesen würden, zu dem Jesus sie erzogen und den er sie früher bereits probeweise hatte ausüben lassen (Matth. 10, 5 ff. und Parall.).

Lässt sich somit für das Gespräch Jesu mit Petrus eine auch nur irgendwie befriedigende Deutung nicht finden, so bietet auch das Verständnis der weiter berichteten Worte (V. 18 f.) dem Leser keine geringeren Schwierigkeiten. Wir sollen uns hier nämlich vorstellig machen, dass der Herr dem Petrus nach der eben erörterten rectificirenden oder restituirenden Rede eine Perspective eröffnet habe, in welcher ihm mit nackter Deutlichkeit ein furchtbares Geschick als Abschluss seines Wirkens gezeigt wird. Es kommt hier nicht darauf an, ob die bez. Worte speciell auf den Kreuzestod ¹⁾ oder irgend eine andre gewaltsame Todesart zu deuten sind. Jedenfalls lässt sich diese einem einzelnen Jünger sein Geschick mit erschreckender Deutlichkeit vor Augen malende Voraussage durch Analogieen anderweitiger Aussprüche des Herrn, in denen seinen Jüngern insgesamt Leiden und Verfolgungen ähnlich den ihm selber widerfahrenden vorausgesagt werden (z. B. Matth. 5, 10 f.; 10, 23; Joh. 15, 20), nicht als glaubhaft erweisen. Und da ferner voraussichtlich die Vorherverkündigung einer solchen Katastrophe auf den, welchen sie treffen sollte, nur im höchsten Masse lähmend einwirken konnte, so scheint es wenig pädagogische Weisheit zu verraten, wenn der Herr wenige Tage oder Wochen nach seiner Auferstehung den zu seinem Schiffergewerbe zurückgekehrten Petrus durch ein so unheildrohendes Wort für die Aufnahme des evangelischen Hirtenberufes und die Ausdauer in demselben willig machen resp. erhalten zu können glaubt ²⁾.

¹⁾ An diesen hat wahrscheinlich der Verfasser von V. 13 gedacht unter Bezugnahme auf die Tradition. Vgl. Tert. Scorp. 15: *tunc Petrus ab altero ingitur, cum cruci adstringitur.*

²⁾ In der analogen Stelle 13, 36 wird dem Petrus eine Nachfolge des Herrn für später zwar auch vorausgesagt, diese aber nicht so deutlich als eine durch einen gewaltsamen Tod hindurchgehende gekennzeichnet.

Kann somit die eben besprochene dem Petrus gewordene Eröffnung den Leser nur fremdartig berühren, so macht sich auch die Fortsetzung des Gespräches (V. 19^b) nicht besser verständlich. Wir stossen hier wieder auf die auch sonst im 4. Evangelium nicht selten beliebte Methode, ein uneigentlich gemeintes Dictum, obgleich es vom Hörenden richtig als ein solches erkannt ist, doch zugleich auch im eigentlichen Sinne aufzufassen. Kann das vom Herrn gesprochene ἀκολουθεῖ μοι den Petrus nur zur Nachfolge Jesu im Leben und Sterben berufen wollen und hat es der Jünger, wie aus den gleich folgenden Worten (V. 21) erhellt, auch thatsächlich so verstanden, so findet er sich gleichwohl durch dasselbe verpflichtet, hinter dem anscheinend seinen bisherigen Standort verlassenden Herrn herzuschreiten. Sich umschauend erblickt er den ebenfalls jener Aufforderung zur Nachfolge in der buchstäblichen Auffassung nachkommenden Lieblingsjünger (V. 20) und gewinnt dadurch Gelegenheit, sich nach dem Geschick desselben zu erkundigen (V. 21). Dass dieser Vorgang den Charakter eines künstlich gemachten an sich trägt, wird kaum verkannt werden können. Peinlicher berührt die harte Zurückweisung der Frage des Petrus (V. 22), für den man, da er durch die dritte die Echtheit seiner Liebe zum Herrn bezweifelnde Frage betrübt und durch die nackte Enthüllung seines gewaltsamen Todes tief erschüttert sein musste, wahrlich ein milderes und tröstenderes Wort seines sanften Meisters hätte erwarten dürfen.

Aber sehen wir auch von der Form dieses Dictums Christi ab, so macht sein Inhalt trotz der conditionalen Form den Eindruck, dass Jesus, wenn er ἕως ἔρχομαι von seiner Parusie im eigentlichen Sinne verstanden hat, seinem Lieblingsjünger wirklich das Am-Leben-bleiben bis zu derselben in Aussicht gestellt habe, somit diese Auffassung der Verheissung seitens der christlichen Brüder so nahe lag, dass, wenn die Weissagung durch den spätern Tod

des Jüngers ins Unrecht versetzt war bzw. werden sollte, sie nur in recht gezwungener Weise durch die Betonung der bedingten Form zurechtgerückt, damit aber zugleich ihres Gehaltes entkleidet wurde.¹⁾ Da nun ohnehin in diesem letzten Passus Thatsachen als bereits geschehen vorausgesetzt werden, die in ein ziemlich vorgerücktes Stadium des apostolischen Zeitalters hineinweisen, wie der Märtyrertod des Petrus, anscheinend auch das Ableben des alle Mitjünger überlebenden Lieblingsjüngers Johannes, so liegt die Möglichkeit nicht so fern, dass die in unserm Capitel erzählten Ereignisse unter dem Einfluss langjähriger traditioneller Übermittlung an die folgenden Geschlechter nicht unerheblich an Klarheit und Durchsichtigkeit eingebüsst haben könnten. Vielleicht enthalten sie sogar Elemente,

¹⁾ Der formalen Möglichkeit nach kann die in V. 23 enthaltene Richtigstellung der Aussage des Herrn entweder erst geschehen sein, nachdem Johannes gestorben war, um den Brüdern einen Anstoss hinwegzuräumen, den sie an der scheinbar nicht eingetretenen Erfüllung der Verheissung, dass Johannes bis zur Parusie Christi werde am Leben bleiben, nehmen konnten; oder der Lieblingsjünger konnte noch bei Lebzeiten prophylaktisch dafür sorgen, dass, wenn sein Tod vor der Parusie eintreten sollte, die Brüder dieserhalb nicht beirrt würden. Allein diese letzte Alternative würde offenbar eine sehr künstliche Reflexion des betr. Jüngers zum Ausdruck bringen, da man nicht begreift, warum derselbe Brüdern gegenüber, welche von den Vertretern dieser Annahme (vgl. z. B. Zahn, Einleit. in das N. T. 1899. II, 590 ff.) als durchaus nicht zum Zweifel an der Wahrhaftigkeit Jesu disponirt angesehen werden, so vorsorglich in einer Zeit sich ausgesprochen haben sollte, in welcher ja noch die Möglichkeit vorhanden war, dass jene Verheissung Christi sich im eigentlichen Sinne verwirklichen könne. Liegt nicht im Grunde bei der Annahme jener zweiten Möglichkeit ein grösseres Misstrauen gegen die Festigkeit des Glaubens der Brüder vor als bei der ersten, wo doch bereits eine Thatsache vorhanden war, die immerhin bei solchen, welche das Am-Leben-bleiben des Lieblingsjüngers bis zur Wiederkunft Christi in Ausdeutung eines Wortes desselben mit subjectiver Gewissheit angenommen hatten, eine jedes Bedenken wegräumende Erklärung jenes Ausspruches erforderlich machen konnte?

denen der Stempel einer späteren Zeitperiode so unverkennbar aufgeprägt ist, dass ihre Deutung mehr Anleihen bei der Zukunft als bei derjenigen Vergangenheit zu machen hätte, in der die erzählten Dinge scheinbar ihren Verlauf genommen hatten.

III.

Erinnert man sich nun daran, dass nach einer in weiten theologischen Kreisen gemachten Beobachtung im 4. Evangelium bei manchen dort erzählten Ereignissen ein symbolischer, allegorischer Charakter sich so fühlbar macht, dass man im ungewissen sein kann, ob oder inwieweit die zur Darstellung gebrachte religiöse Idee thatsächliche Geschehnisse mit ihrem Licht durchleuchtet hat, oder ob sie sich in productivem Schöpferdrange Stoffe als angemessene leibliche Träger eines geistigen Gehaltes gebildet hat, so werden wir im folgenden den Versuch machen, auch die in unserm Capitel erzählten Vorgänge, an denen wir bei buchstäblicher Deutung haben Anstoss nehmen müssen, unter einen Gesichtspunkt zu stellen, unter dem sie uns sehr wohl verständlich werden könnten.

An Versuchen, zunächst in dem auf dem See Tiberias von sieben Jüngern Jesu unternommenen Fischzug ein allegorisches Moment zu finden, hat es schon in der alten Zeit der Kirche nicht gefehlt, und auch in der neueren Zeit ist man mehrfach und in verschiedener Form darauf zurückgekommen. Lag es ja auch, da der Herr selbst schon die künftige Thätigkeit seiner Jünger für die Predigt des Evangeliums vom Gottesreich unter den Gesichtspunkt eines Fischzuges gestellt hatte (Matth. 13, 47 ff. Luc. 5, 10), nicht so fern, auch den Joh. 21 erzählten Vorgang daraufhin anzusehen, ob nicht auch hier zugleich noch etwas andres angedeutet sei, als was der blossе Wortlaut zu enthalten schien. Zunächst wurde der Vorgang eines wirklichen Fischzuges dabei noch festgehalten. Zugleich sollte aber der auf das unmittelbare Geheiss des Herrn

erfolgte Teil jenes Unternehmens, der von einem so unverhofften, wunderbaren Erfolg begleitet war, den Jüngern eine sinnbildliche Gewähr dafür liefern, dass auch ein auf dem Gebiet der evangelischen Mission in Jesu Namen zu unternehmendes Vorgehen mit reichem Segen werde belohnt werden.

Indess blieben bei dieser der allegorischen Deutung einen gewissen Spielraum lassenden Erklärung doch noch einige dunkle Punkte zurück. Zunächst würden gewisse Anstösse, die wir oben betreffs der wunderbaren Einwirkung Jesu auf die Naturwelt erhoben haben, bei dieser Auffassung noch nicht beseitigt sein. Sodann vermisst man aber vor allem ein Wort des Herrn (ähnlich dem, das wir in der gleich zu besprechenden Lukasstelle 5, 10 finden), welches bei dem thatsächlichen Vorgang irgendwie auf das aufmerksam gemacht hätte, was in demselben für den künftigen Beruf der Jünger als Fingerzeig enthalten sein sollte. Statt ein solches das räthselhafte Geschehnis für die Jünger auflösendes und fruchtbar machendes Wort zu sprechen, scheint es dem Herrn vielmehr, wenn wir auch V. 10 buchstäblich deuten, darauf angekommen zu sein, von den gefangenen Fischen, die dann doch wiederum eigentliche sind, einige entgegenzunehmen, um sie bei dem in Aussicht genommenen Mahl zu verwenden, eine Diverision, welche von einer allegorischen Deutung des Vorangenden derartig Abstand nimmt, dass man zweifeln kann, ob eine solche in die bez. Worte hineingelegte partielle Symbolik überhaupt statthaft gewesen ist.

Kann es nicht befremden, wenn diese Methode auf Widerspruch stiess, so dass man sich auf der einen Seite geneigter fühlte, den erzählten wunderbaren Vorgang einfach so hinzunehmen, wie er dem Wortlaute nach vorliegt, so wird auch begreiflich, dass man andererseits in der Voraussetzung, dass trotzdem unter der Hülle der Geschichtserzählung in einer höheren Sphäre liegende Dinge zur Darstellung gebracht seien, einen Schritt weitergegangen

ist. Als Wegweiser auf diesem Gebiet schien sich eine Stelle des Lukas-Evangeliums darzubieten, die trotz mehrerer Abweichungen im einzelnen mit der von uns besprochenen eine gewisse Verwandtschaft zeigt. Während nämlich bei Matth. 4, 18—22 und Marc. 1, 16—20 die Berufung der beiden Jüngerpaare Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes von ihrem Schiffergewerbe hinweg in zeitlicher Aufeinanderfolge ohne Angabe näherer Details erzählt wird, finden wir Luc. 5, 1 ff. dieselben Vorgänge in kunstvollerer Form zu einer einheitlichen, sich dramatisch entwickelnden Scene mit einander verknüpft. Der Verlauf derselben ist in Kürze folgender.

Jesus sieht am Gestade des galiläischen Meeres zwei Schiffe, aus denen die Bemannung ausgetreten ist (V. 2), steigt in eines derselben und veranlasst den Besitzer, Simon, dasselbe etwas vom Ufer abzustossen. Vom Boot aus hält der Herr an die am Ufer harrende Volksmenge eine Lehrrede (V. 3). Nach Beendigung derselben heisst er den Petrus mit seinen Genossen auf die Tiefe des Sees fahren und das Netz auswerfen (V. 4). Petrus, obgleich des Misserfolges seines in der vergangenen Nacht unternommenen Fischzuges gedenkend, erklärt sich trotzdem bereit, dem Wort des Herrn nachzukommen (V. 5). Der Ertrag des Fanges ist so gross, dass das Netz zu zerreißen anfing (*διερήσθη* V. 6), und er die Fischer veranlasst, ihre Genossen vom andern Boote zwecks Bergung der Fische auf beide Fahrzeuge in Anspruch zu nehmen (V. 7). Dieser überreiche Segen stimmt den Petrus zu demütiger Beurteilung seiner selbst als eines der Gemeinschaft des Herrn nicht würdigen Menschen (V. 8). Ein mit Furcht gemischtes Staunen nämlich hat die in dem ersten Boote befindlichen Schiffer, sowie deren Genossen in dem andern, die wir jetzt als Jakobus und Johannes kennen lernen, ergriffen (V. 9. 10*), unter dessen Eindruck der Herr an Petrus das Wort richtet, seine Furcht fahren zu lassen, mit der Verheissung, dass er von jetzt an Menschen

zum Gegenstande seines Fischens machen werde (V. 10^b), eine Aufforderung, der auch die Berufsgenossen des Petrus als einer zugleich an sie gerichteten Folge leisten (V. 11).

Es fällt sofort in die Augen, dass in der kurz skizirten Lukasstelle das von Jesu verrichtete Naturwunder zunächst für Petrus, dann aber auch für die Mitjünger desselben die Prädisposition schafft, welche sie geneigt macht, dem göttlich legitimirten Mann und seiner Berufung, welche ihnen ein andres Feld der Thätigkeit zuweist, zu willfahren. Hier ist also das, was wir oben bei der analogen Erzählung in Joh. 21 vermissten, der Zweck der wunderbaren Handlung Jesu, deutlich aufgewiesen und zu erkennen, dass die Beteiligten im voraus die Garantie für einen ähnlichen Erfolg auf dem geistigen Gebiet der evangelischen Mission erhalten sollten.

Indessen legt uns doch auch diese Lukasstelle nahe, die in ihr enthaltene Symbolik noch auf weitere Momente des berichteten Vorganges auszudehnen. Sollte nicht auch in dem Umstande, dass der Herr an seine an das Volk gerichtete Predigt sofort die Fahrt auf die Höhe des Sees anreihet, dass der dort erzielte reiche Fischsegen das Netz zu zerreißen, droht und dass dieser auf zwei Boote verteilt werden muss, eine Hindeutung auf einen Hintergrund geistiger Natur zu finden sein? Scheint sich ja doch in dem ersterwähnten Punkt (Predigt und Fischfang) der Gedanke von Aussaat (durch den Herrn) und Ernte (durch die Jünger) symbolisch zum Ausdruck gebracht zu haben. Durch die Erwähnung des im Zerreißen begriffenen Netzes wird man daran erinnert, dass später schon in der ersten Missionszeit die Masse der zu Christo Bekehrten und die Heterogenität derselben einen Riss in die Einheit der Gemeinde zu bringen drohte und eine Unterbringung des reichen Missionsertrages in zwei relativ von einander verschiedenen Gemeindegemeinschaften notwendig machte. Dabei hat man zunächst noch nicht nötig, in den Insassen des zweiten Schiffes schon Paulus und seine Genossen zu recognosciren,

sondern man kann sich begnügen daran zu denken, dass Petrus, nachdem er seinerseits bereits einen Anfang mit der Heidenmission gemacht hatte, bei diesem Werke an seinen Mitjüngern bereitwillige Unterstützung gefunden hat.

So die lukanische Erzählung aufgefasst, würden wir zu dem Ergebnis kommen, dass die ältere noch einfache, von Matth. 4, 18 ff.; Marc. 1, 16 ff. gegebene Darstellung der Berufung der vier Jünger durch die Tradition, der Lukas folgt, eine Fortbildung erfahren habe, zu welcher die spätere evangelische Berufsthätigkeit des Petrus und seiner Genossen Daten geliefert hätte, welche den ursprünglichen trockenen Stoff zu einem lebendigeren, die Farben einer spätern Zeit an sich tragenden Bilde gestaltet haben.

Nicht die durchweg buchstäblich aufgefasste, sondern die so symbolisch verstandene Lukasstelle scheint dem Verfasser des anologen Abschnittes in Joh. 21 als Vorbild für die von ihm erzählte Geschichte gedient zu haben. Sah nämlich der Referent in der Geschichte Lukas 5, 1 ff. nichts weiter als die Schilderung eines eigentlichen Vorganges und soll auch seine eigene Erzählung nur als ein solcher aufgefasst werden, so begreift man nicht, aus welchem Grunde nach der Auferstehung Jesu sich das bei Lukas berichtete Ereignis mit verhältnismässig nicht sehr erheblichen Abweichungen wiederholt haben sollte, bei welchem noch dazu die beteiligten Personen mit Ausnahme des einen Lieblingsjüngers den Herrn anfänglich nicht erkennen, dessen Person und Verfahrungsweise ihnen aber doch aus dem früheren ähnlichen Vorkommnis so bekannt sein musste, dass sie eines ihn kenntlich machenden Wortes gar nicht bedurften. Da nun ausserdem, wie wir uns schon früher überzeugt haben, unser Capitel unverkennbare Züge an sich trägt, die uns in eine spätere Zeit der Conception und Abfassung desselben, als die des lukanischen Berichtes es ist, versetzt, so legt es sich nahe, die uns hier beschäftigende Perikope noch einmal näher daraufhin anzu-

sehen, ob sie wirklich nur solche Elemente enthält, die wir als einige Tage oder Wochen nach der Auferstehung Christi (vor seiner Himmelfahrt) geschehene geschichtlich begreifen können, oder ob wir in noch höherem Grade als bei der bez. lukanischen Erzählung auf eine Ausgestaltung derselben geführt werden, durch welche uns erheblich später geschehene Vorgänge in symbolisirender Darstellung nahe gebracht werden sollen.

War bei Lukas der unfruchtbare nächtliche Fischzug nur hinterher als ein Moment erwähnt worden, welches Petrus nicht hinderte, dem Befehle des Herrn unbedingt zu gehorchen, so wird von dem Verfasser unseres Capitels der unter der selbstwilligen Initiative des Petrus von diesem und seinen Genossen unternommene nächtliche Zug als ein resultatloser ausdrücklich vorangestellt (V. 3). Sollten wir nach den vorangegangenen Erörterungen nun nicht das Recht haben, in der symbolischen Hülle eine Anspielung auf die nach der Auferstehung Jesu von Petrus wirklich in Angriff genommene evangelische Missionsthätigkeit unter Israel zu erkennen, über die hier als eine sich lediglich innerhalb der Beschneidung haltende in demselben Sinne ein Urteil gefällt würde wie wir es Joh. 1, 11 finden (cf. auch Röm. 9, 31; 10, 3)? Steht doch ein solches Resultat auch ganz im Einklang mit der Schätzung, welche im 4. Evangelium den die ersten Plätze in dem 21, 2 gegebenen Jüngerkatalog einnehmenden Persönlichkeiten, dem Petrus (s. u. zu V. 15—17), Thomas (14, 4. 5; 20, 24 ff.) und Nathanael (1, 46) zu teil wird, denen Christus als das Licht der Welt (1, 4. 5. 9 f.) noch nicht vollkommen aufgegangen war, und dessen Evangelium als volle Gnade und Wahrheit enthaltend (1, 14. 17) ihr Bewusstsein noch nicht bis in die Tiefe durchdrungen hatte. Somit dürfen wir wohl sagen: der nächtliche unfruchtbare Fischzug symbolisirt die erste Periode der evangelisirenden Wirksamkeit des Petrus und seiner Genossen, die, weil ihre Methode der Weite des Zieles ermangelte, und mit

der Schranke volkstümlicher Anschauungen behaftet war, auf enge Grenzen beschränkt bleiben musste und selbst innerhalb dieser nur einen geringen und minderwertigen Ertrag lieferte, da das Bewusstsein der jüdischen Christen trotz ihrer Bekehrung durch das Festhalten an Gesetz und Beschneidung verdunkelt blieb.

So wird begreiflich, wie es einer directen Intervention des auferstandenen Christus bedurfte, um den missionirenden Jüngern eine zur Erreichung weiterer Ziele angemessene Methode der Evangelisation zu vermitteln, und zwar werden wir bei dieser einen neuen Impuls gebenden Kundgebung Christi theils an die Act. 10, 9 ff. berichtete, dem Petrus durch eine Vision zuteil gewordene Offenbarung, theils aber auch an die dem Paulus gewordene *ἀποκάλυψις* des Herrn, welche ihn mit dem Evangelium der Vorhaut betraute (Gal. 1, 11 ff.), zu denken haben. Dass wir aber zu einer solchen Auffassung von Joh. 21, 6. 11 im Sinne einer universell (wie von Paulus) gehandhabten Mission berechtigt sind, ergibt sich bei Berücksichtigung folgender Punkte. Einmal nämlich weisen uns die gefangenen 153 grossen Fische nach der immerhin sich als beste Deutung bewährende Angabe des Hieronymus¹⁾ auf die Gewinnung von Jüngern aus allen Völkern der Erdenwelt, auf welche uns die anfängliche, von Petrus eingeleitete, Heidenmission (Act. 10, 23 ff., 11, 1 ff.), allein unmöglich führen kann, sondern zu deren Erzielung die paulinische Evangelisation unbedingt mit hinzugenommen werden muss. Ferner hat der Verfasser unseres Capitels durch die Erwähnung der zwei nicht mit Namen genannten Jünger schon vorsorglich darauf hindeuten wollen, dass es für die zweite fruchtbare Epoche der von ihm allegorisch beschriebenen evangelischen Mission nicht an einem Personal fehlte, welches rechtzeitig

¹⁾ Ad Ez. 47, 12: aiunt autem qui de animantium scripsere naturis et proprietate, qui *ἀλιευτικά* tam latino quam graeco didicere sermone, de quibus Oppianus Cilix est, poeta doctissimus, CLIII esse genera piscium, quae omnia capta sunt ab apostolis.

mit Hand ans Werk zu legen in Bereitschaft stand¹⁾. Immerhin aber hat man in der Erinnerung zu behalten, dass Petrus, wie er die Initiative zu dem Missionswerk überhaupt ergriffen hat, so auch bei der Ausführung der zweiten, neuen, universellen Form desselben durch seine Person die Einheit und Continuität mit der früheren, judenchristlichen in dem Sinne aufrecht erhält, dass jene als eine Fortsetzung der letzteren, wenn auch mit erweiterten Zielen, erscheint. Andererseits darf wiederum auch nicht übersehen werden, dass der Zug unsrer symbolischen Erzählung, nach welchem der Lieblingsjünger des Herrn den Petrus erst darauf aufmerksam machen muss, dass derjenige, welcher zum Beginn des neuen Fischzuges den Befehl gegeben hatte, der Herr sei, zur Voraussetzung hat, dass Petrus zunächst mehr oder weniger unbewusst der höheren Weisung Folge gegeben hatte und erst durch einen andern Jünger weiteren Blickes und tieferer Erkenntnis darüber aufgeklärt werden musste, dass er erst damit der innersten Intention des Herrn voll entsprochen habe. Man wird auch hier kaum fehlgehen, wenn man, um sich dieses Moment historisch zu verdeutlichen, an das denkt, was Paulus in seinem Verkehr mit Petrus letzterem über die volle Legitimität des Evangeliums der Vorhaut zur Klärung und Erleuchtung jenes zum Ausdruck gebracht hat (Gal. 2, 1 ff.).

¹⁾ Jedenfalls sollen diese beiden ungenannten Jünger in besonderem Masse als Repräsentanten der an der Heidenmission sich beteiligenden christlichen Jünger gelten. Will man in ihnen bestimmte Personen recognosciren, und glaubt man sich dabei auf den Kreis der im 4. Evangelium genannten Herrnjünger beschränken zu müssen, so wird Hilgenfeld, in dieser Zeitschr. 1868, IV p. 434 ff. Recht haben, der uns auf Andreas und Philippus (Joh. 12, 20—22) hinweist. Problematischer mag es sein, wenigstens direct an Barnabas und Paulus zu denken, wenn auch der Sache nach, wie wir oben wahrscheinlich zu machen versuchten, bei der tieferen Deutung von 21, 6. 11 auf die paulinische Heidenmission mit Rücksicht zu nehmen ist.

Während wir früher bei buchstäblicher Interpretation der Worte in dem Verfahren des Petrus, möglichst rasch zum Herrn zu kommen, einen Beweis seiner anhänglichen Liebe zu ihm erkennen mussten, werden wir jetzt von einer solchen Beurteilung Abstand zu nehmen haben. Zunächst bestimmt uns dazu der Umstand, dass dem impulsiven Vorgehen des Jüngers seitens des Herrn nicht die geringste Anerkennung zu teil wird. Vielmehr wird er von letzterem mit völligem Schweigen aufgenommen, welches erst dann gebrochen wird, als die im Schiffe verbliebenen Jünger das Ufer erreicht haben, und alle die Anweisung erhalten, dem Herrn von den gefangenen Fischen zu bringen, wobei dann freilich Petrus, seinen früheren Schritt wieder gut zu machen versuchend, in seinem Übereifer allen vorauskommt. Es scheint also der Schluss gerechtfertigt, dass das Vorgehen des Petrus hier als ein allerdings in guter Absicht unternommenes, aber doch als ein voreiliges, der ursprünglich kundgegebenen Forderung des Herrn (V. 5. 10) nicht entsprechendes beurteilt wird, und nur das Verfahren der andern Jünger, welche im Schiffe verbleiben und den reichen Ertrag des Fischzuges sorgfältig zu bergen bestrebt sind, voll gebilligt wird.

Sehen wir zu, ob nicht auch in diesem Moment der Erzählung eine Anspielung auf ein historisches Ereignis enthalten ist. Mitbeteiligung an der universell betriebenen christlichen Mission, momentanes Zurücktreten von derselben zu dem Standpunkte, der in dem nächtlichen Fischzug gekennzeichnet war, zurückverwiesen werden, um das in der zweiten Missionsepoche begonnene Werk Christi zum Abschluss zu bringen: sind das nicht Thatfachen, die uns aus dem Leben des Apostels Petrus anderweitig bekannt sind? Wir brauchen nur auf das zu verweisen, was uns der Apostel Paulus Gal. 2, 11 ff. mitteilt. Wir finden hier ein ursprüngliches Zusammensein und Zusammenwirken des Petrus mit Paulus und seiner aus juden- und heidenchristlichen Elementen bestehenden Gemeinde in Antiochia. Das an-

fänglich einträchtige Verhältnis wird dadurch gestört, dass Petrus, in dem Glauben, dadurch dem Willen des Herrn mehr zu entsprechen, sich von seinen bisherigen Genossen trennt¹⁾, für welches Thun er freilich nicht nur nicht die Billigung desselben findet, sondern vielmehr (durch den Mund des Paulus Gal. 2, 14 ff.) die Mahnung des Herrn erhält, die aus allen Völkern auf Grund ihres Glaubens ohne Werke Bekehrten ihm zuzuführen, auf dass die durch sein Verhalten unterbrochene Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen von allen ohne Unterschied der Nationalität mit dem Herrn vollzogen werden könne. Als Wirkung dieser Worte werden wir das in Joh. 21, 11^a gekennzeichnete Verfahren des Petrus zu betrachten haben, welcher sich nunmehr eifrig bemüht, sein in kurzsichtiger Uebereilung unterbrochenes Missionswerk wieder aufzunehmen und dem Herrn die aus allen Völkern gewonnenen Gläubigen zuzuführen.

Nun werden wir auch nicht mehr im Zweifel sein, zu welchem Zweck der auferstandene Herr die gefangenen Fische haben will. Nicht, um sie auf das Kohlenfeuer zu legen und sie gebraten mit seinen Jüngern zu verzehren, fordert Christus sie, sondern die aus allen Nationen gesammelten Gläubigen sollen mit seinen Jüngern an dem Mahle teilnehmen, bei welchem er sie mit seiner Speise (Joh. 21, 9) bewirtet. Dass die Teilnehmer des Tisches dem himmlischen Gastgeber gegenüber ein von ehrfürchtigem Schweigen begleitetes Benehmen beobachten und sich namentlich dessen enthalten, ausholende Fragen an ihn zu richten, soll wohl den Gedanken zum Ausdruck bringen, dass die aus heterogenen Bestandteilen zusammengesetzten Gäste das klare Bewusstsein haben, dass es der Herr ist,

¹⁾ Wahrscheinlich wird die Selbstgürtung des Petrus mit einem Gewande (V. 7) auf die Bekleidung desselben mit der auf Gesetzeswerke begründeten Gerechtigkeit zu deuten sein. Vgl. zu diesem Bilde Jes. 11, 5; 64, 6; Hiob 29, 14.

auf dessen Geheiss und zu dessen Wohlgefallen sie alle an seiner Tischgemeinschaft Anteil haben.

Wurden wir durch das richtige Verständniß des bisher erörterten Abschnittes weit über die ersten Wochen nach der Auferstehung des Herrn hinaus bis in die Mitte der apostolischen Zeit versetzt, so wird uns nun auch das Gespräch Christi mit Petrus (V. 15—17) ungleich deutlicher werden als früher, wo wir voraussetzen mußten, es habe sehr bald nach der Auferstehung Jesu stattgefunden¹⁾. — Wir dürfen jetzt annehmen, dass nicht in erster Linie die Erinnerung an die dreimalige Verleugnung, sondern ein weit später zu datirendes tadelnswertes Verhalten des Petrus dem Herrn Gelegenheit geben konnte, seinen Zweifel daran auszusprechen, ob der Apostel bei dem zeitweiligen Verlassen des gemeinschaftlichen Missionswerkes in dem Wunsche, dem Herrn dadurch besser zu dienen als seine Mitjünger, wirklich von wahrer Liebe zu ihm geleitet worden sei. Es ist sicher nicht ohne Grund, wenn der Herr, indem er danach fragt, ob Petrus ihn mehr liebe als die andern Jünger, sich zweimal des Zeitwortes ἀγαπᾶν bedient und der Jünger in der Antwort nicht ohne Regung des Gewissens das πλέον τούτων fortlässt und anstatt des ἀγαπᾶν nur ein φιλεῖν zu bejahen sich zutraut. War ja doch offenbar das Benehmen des Petrus wohl als Ausdruck einer natürlich menschlichen Neigung (φιλεῖν), aber nicht als Ausfluss einer solchen Liebe zu erklären, die man nach paulinischem Sprachgebrauch als ἀγάπη ἐν πνεύματι (Col. 1, 8) bezeichnen kann²⁾.

¹⁾ Ein unwillkürliches Zeugnis dafür, dass für diese Unterredung eigentlich ein anderer Termin und ganz andre Zeitverhältnisse voraussetzen seien, ist von dem Verfasser dadurch gegeben, dass er durch V. 14 das Folgende von dem Vorhergehenden abtrennt.

²⁾ Den Unterschied zwischen φιλεῖν und ἀγαπᾶν bei den Klassikern giebt H. Schmidt, Synonymik d. griech. Sprache III S. 476. 482 f. kurz zusammengefasst dahin an: φιλεῖν ist der allgemeinste Ausdruck für unser „lieben“, im Sinne der aus nahem Umgange

Bei der kritischen Besprechung unsrer Stelle mussten wir es auffallend finden, wenn Petrus, den wir am Anfang wieder in seinem Schifferhandwerk thätig gesehen hatten, gleich darauf dreimal vom Herrn ermahnt wird, die Leitung seiner Gemeinde fürderhin auf Grund seiner wahren Liebe zu ihm zu handhaben¹). Denn die Voraussetzung für eine solche Mahnung des Herrn ist nur in dem Falle vorhanden, wenn wir uns Petrus als einen in Lehre und Leitung der christlichen Gemeinde bereits hervorragend thätigen Apostel vorstellig machen. Nehmen wir nun an, dass an unsrer Stelle der Sache nach ein Schwanken des Petrus zwischen einem an das Gesetz streng gebundenen und einem diesem freier gegenübertretenden Verhalten im Hintergrunde steht, so begreifen wir sehr wohl, wie notwendig für ihn die

hervorgehenden inneren Neigung zu einer Person, ohne deutliche moralische Beziehungen; ἀγαπᾶν dagegen bezeichnet die aus verständiger Erwägung der Eigenschaften einer Person entspringende Liebe, die also weniger Empfindung als Überlegung ist. — Ein analoger Sprachgebrauch ist der Hauptsache nach auch im 4. Evangelium nachzuweisen, in welchem φιλεῖν in der angegebenen Bedeutung 11, 3; 11, 36; 20, 2 sich findet, in höherem Sinne 5, 20; 16, 27. Ἀγαπᾶν ist fast immer in höherem, geistigem Sinne gebraucht, so 3, 35; 10, 17; 14, 21 (von Gott); 13, 1. 23; 19, 26; 11, 5 (von Christus); 8, 42; 13, 34; 14, 15. 21 (von den Jüngern).

¹) Die Sache liegt keineswegs so, als übertrüge der Herr hier zum erstenmal das Hirtenamt der Gemeinde an Petrus, so dass man etwa hier das finden könnte, was wir früher als fehlend constatirt haben, nämlich den Hinweis Jesu an die Jünger, sich von der eigentlichen zur Menschenfischerei zu wenden. Denn einmal müsste man dann erwarten, dass der Herr diese Aufforderung an alle Jünger richtete. Ferner aber legt die dreimalige Wiederholung derselben dafür Zeugnis ab, dass Petrus bereits begonnen hatte, das zu thun, was ihm in durchaus normaler Weise zu verrichten dringend an's Herz gelegt wird. Endlich ist nicht zu vergessen, dass sowohl das βόσκειν als das ποιμαίνειν der ἀρνία und προβάτια nicht eigentlich auf die missionirende, dem Herrn aus Juden und Heiden neue Jünger zuführende, sondern auf die theils Nahrung vermittelnde theils leitende Thätigkeit des Petrus in Beziehung auf die für Christum schon gewonnenen Gläubigen geht.

Mahnung des Herrn war, die jungen (*ἀρνία*) wie die vorgeschrittenen (*προβάτια*) Angehörigen Christi mit der wahren evangelischen nicht auf das Gesetz, sondern auf die Gnade Gottes gegründeten Nahrung zu versehen (*βόσκειν*¹⁾) und dieselben so zu führen (*ποιμαίνειν*), dass die Eintracht in der einen Gemeinde Christi nicht gestört, sondern nach Möglichkeit gefördert würde.

Dass also der Apostel Petrus in der Erinnerung des Referenten der uns beschäftigenden Worte als eine in der Kirche eine hervorragende und für weite Kreise massgebende Stellung einnehmende Grösse dastand, wird man kaum bestreiten können. Aus dem 4. Evangelium wird freilich diese einzigartige Stellung, die Petrus als Lehrer und Leiter der Gemeinde bei seinen Lebzeiten gehabt haben muss, sonst wenig kenntlich; vielmehr fehlt es nicht an Zügen, in welchen er eine gewisse Zurücksetzung erfährt.²⁾

¹⁾ Vgl. Schmidt a. a. O. IV. S. 585. 588.

²⁾ In Capitel 1—20 wird eine gewisse hervorragende Stellung unter den Jüngern dem Petrus nicht gerade aberkannt, wohl aber der Versuch gemacht, dieselbe durch Erwähnung tadelnder Bemerkungen des Herrn über ihn und Hervorhebung der Vorzüge des Lieblingsjüngers zu paralytisieren. So ist Petrus allerdings früher berufen als „der andre Jünger“, aber jenem geht doch Andreas voran, der ihn auf Jesum als den Messias aufmerksam macht und ihn zu demselben hinführt (1, 41). Die markante Stelle Matth. 16, 16—18 wird in ihrer Bedeutung dadurch abgeschwächt, dass das Bekenntnis des Petrus (Joh. 6, 68 f.) und seine Auszeichnung durch den Namen „Kephas“ seitens Christi (1, 42) ausser Zusammenhang gesetzt werden. 13, 6—10 wird Petrus wegen seiner Weigerung, sich von dem Herrn die Füsse waschen zu lassen, zurechtgewiesen. Bald darauf (13, 24) muss er sich der Vermittlung des Lieblingsjüngers bedienen, um den Namen des Verräters zu erfahren, dann wieder wird sein Mangel an Verständnis für ein in die Zukunft weisendes Wort des Herrn (betreffs der Trennung von den Seinen durch Heimgang zum Vater) und sein übertriebenes Vertrauen auf die eigene Kraft vom Herrn gekennzeichnet (13, 33. 36—38). Der bei den Synoptikern unbenannt gelassene Jünger, der dem Knecht des Hohenpriesters ein Ohr abhaut, ist nach dem 4. Evangelium Petrus; er wird von dem Herrn wegen dieser voreiligen, einen

Wenn trotzdem jene Prärogative des Petrus hier an unsrer Stelle vorausgesetzt wird, so merkt man doch bei dieser so zu sagen unfreiwilligen Anerkennung der hohen Autorittsstellung des Jüngers deutlich die mit der sonst im 4. Evangelium sich findenden Beurteilung desselben übereinstimmende Tendenz, ihn aus dieser seiner Position freilich nicht zu verdrängen, wohl aber sein inneres Verhalten Christo gegenüber als einer ernstlichen Umwandlung benötigt zu erweisen, damit er in den Stand gesetzt werde, seine hohe Aufgabe auch wirklich dem Willen des Herrn gemäss voll erfüllen zu können. Mit andern Worten: wir haben an unsrer Stelle ein nach dem Tode des Apostels (V. 18) von unserm Verfasser abgegebenes Werturteil, möglicherweise nicht nur über die Bedeutung, welche jenem während seiner Thätigkeit von dem Kreise der Gläubigen beigemessen war, sondern auch über das Ansehen, welches er noch nach seinem Tode als fortlebende Autorität für den weitaus grössten Teil der Kirche besass. Da nun, wie wir oben festgestellt haben, der massgebende Einfluss des Petrus in einer bestimmten Situation die tadelnde Kritik des Paulus notwendig gemacht hatte, so erschien es jetzt in weit späterer Zeit einem gewissen Kreise der Kirche, dem der Verfasser unsres Capitels als Dolmetscher seine Stimme leiht, für angezeigt, der sich noch immer übermächtig geltend machenden Autorität des Apostelfrsten durch Hervorhebung jenes

Mangel an Verständnis für den letzterem bestimmten Tod bezeugende Handlung getadelt (18, 10 f.). Bei dem Laufe der beiden Jünger zum Grabe kommt „der andre Jünger“ zuerst an (20, 4). Freilich geht dann Petrus zuerst in das Grab hinein (V. 6), wird aber wiederum von dem andern Jünger endgültig dadurch überflügelt, dass dieser sofort zum Glauben an die Auferstehung Jesu gelangt (V. 8), während Petrus dahin erst durch die Erscheinung des Herrn selbst (20, 19 ff.) kommt. Endlich wird in unserm Evangelium dem Lieblingsjünger der Vorzug zuteil, dass er als einziger männlicher Zeuge am Kreuz erwähnt wird, und Jesus Maria Mutterstelle bei ihm, ihm Sohnesstelle bei Maria anweist, wodurch er ihn gewissermassen zu seinem geistlichen Bruder macht (19, 26 f.).

Momentes eine solche Einschränkung zu teil werden zu lassen, dass eine dem Paulus verwandte höhere ideale Ausgestaltung des evangelischen Bewusstseins den genügenden Raum zur Bethätigung gewinnen konnte.

Wir kommen zu V. 18 f., deren Deutung unter der Voraussetzung, hier ein vom auferstandenen Herrn an Petrus vor dem Beginn seiner apostolischen Wirksamkeit gerichtetes Wort zu haben, grosse Schwierigkeiten machte. Gingen wir in der Annahme nicht fehl, dass in einem späteren Stadium des apostolischen Zeitalters in einem gewissen Kreise der Kirche sich das Bedürfnis fühlbar machte, gegenüber dem durch Petrus repräsentirten Gesamttypus des Evangeliums eine grössere Bewegungsfreiheit zu gunsten einer tieferen und lebenswärmeren Erkenntnis desselben zu erlangen, so stellte sich diesem Drange das hohe Ansehen entgegen, welches jener Apostel zum nicht geringen Teile auch deswegen genoss, weil er seinen Herrn im Kreuzestod Nachfolge geleistet hatte. Natürlich konnte man diese Thatsache weder weglegnen noch durfte man sie anders als einen dem Herrn geleisteten Opferdienst von hohem objectivem Werte beurteilen. Allein zu Ungunsten des andern Jüngers, welcher die volle Liebe Christi besessen hatte, weil er seinerseits (im Unterschied von Petrus) ihm die absolut normale Liebe entgegengebracht hatte, durfte der Umstand, dass dem Petrus seinem Herrn im Tode nachzufolgen vergönnt war, während der Lieblingsjünger in hohem Alter friedlich aus dem Leben schied, doch nicht verwertet werden. Deshalb werden hier die Vorbedingungen näher untersucht, aus welchen der Märtyrertod des Petrus als Schlussergebnis seines Lebens hervorgeht. Hierbei wird zurückgegangen auf die dem Jünger in seiner Jugend eigentümlich gewesene Weise der Selbstgürtung d. h. des impulsiven Vorgehens im Vertrauen auf seine eigene Einsicht und Kraft. In diesem Stadium seiner Selbstbethätigung konnte es nicht ausbleiben, dass jene Eigenschaften sich nicht überall als ausreichend erwiesen

und die Furcht vor Menschen (im Palast des Hohenpriesters, in Antiochien) seine Bekenntnistreue beeinträchtigte. Wenn nun trotzdem Petrus, ins Greisenalter getreten, dahin ging, wohin er eigentlich nicht wollte, so fällt das Verdienst hiervon nicht sowohl ihm selbst, als vielmehr der Gnade seines Herrn zu, der ihn (so dürfen wir wohl die Meinung des Verfassers interpretieren) nicht erst im letzten Moment wider seinen Willen gewaltsam auf den Richtplatz führte, sondern ihn schon in seinen reiferen Mannesjahren (ἄκωρ cf. 1. Cor. 9, 17) mit solcher Kraft und solchem Heldennute ausrüstete, dass er das Evangelium in der Form zu predigen sich gedrungen fühlte, welche Verfolgung und gewaltsamen Tod zur Folge hatte (cf. Gal. 5, 11; 6, 22).

Es wird also an unserer Stelle dem Märtyrertod des Petrus eine der hohen Bewunderung dieser Thatsache seitens der Grosskirche durchaus entsprechende Wertung zuteil, ohne dass doch der Lieblingsjünger durch das Fehlen eines so glorreichen Lebensabschlusses tief unter Petrus gestellt erscheint. Wird ja doch bei ihm, wie er im 4. Evangelium gekennzeichnet ist, die Willigkeit, sich eventuell dem Herrn zu opfern, als selbstverständlich vorauszusetzen sein, so dass, wenn für ihn die Gelegenheit zur Bethätigung sich nicht eingestellt hat, dies lediglich dem so und nicht anders disponirenden Willen (θέλω V. 22) des Herrn zuzuschreiben ist. Mit einem Wort: der hier durch unsern Verfasser seine Meinung äussernde Kreis der Kirche bemüht sich, an den beiden Jüngern das *sum cuique* möglichst unparteiisch darzuthun, freilich aber mit der Intention, für den Lieblingsjünger eine Schätzung zu gewinnen, die ihn, wie wir bald näher sehen werden, der Gunst und dem Vertrauen der Leser in ganz besonderer Weise empfehlen musste.

Damit kommen wir zu einer neuen Besprechung von V. 20—23, deren buchstäbliche Auffassung uns zu Zweifeln an der Angemessenheit einer so schroffen Rectification des Petrus durch den Herrn Veranlassung gab. Auf unserm

jetzigen Standpunkt können wir in den bez. Worten die Fortsetzung einer den Petrus hinter den Lieblingsjünger zurückstellenden Äusserung des Verfassers sehen, von welchem das Manko eines Märtyrertodes nicht nur durch den Hinweis auf den verfügenden Willen des Herrn gedeckt wird, sondern zugleich dadurch, dass, wenn der Herr wolle, jener solle am Leben bleiben „ἕως ἔρχομαι“, er ihn zur Ausführung einer grossen und wichtigen Mission bestimmt haben müsse. Was bedeutet nun aber dieses rätselhafte ἕως ἔρχομαι? Dass die nächstliegende Auffassung dieses Terminus von der eigentlichen baldigen Wiederkunft des Herrn hier nicht passend sei, haben wir schon oben notiren müssen. Zu einem bessern Verständnis werden wir gelangen, wenn wir den bez. Ausdruck nicht so begreifen, wie er von der grossen Masse der Brüder missverständlich aufgefasst war, sondern so, wie der Verfasser gemeint hat, dass der Herr diesen Termin seines Kommens verstanden habe. Nun ist ja bekannt, dass, wenn auch im 4. Evangelium die Vorstellung einer sinnlichen Parusie Christi nicht ganz fehlt (cf. 14, 3), so doch der Schwerpunkt auf die geistige Wiederkunft desselben fällt. Sie besteht darin, dass, nachdem der Herr von den Seinen genommen ist, sie ihn über ein Kleines sehen werden (16, 16), er sich ihnen zur Erscheinung bringen (14, 18. 21. 24), durch Vermittlung des Parakleten, der von dem Seinen nehmen und es verkündigen (16, 14), ihn als Geist der Wahrheit verklären werde (15, 26; 16, 13), eine dauernde Lebensgemeinschaft mit ihnen eingehen wird, in der sie ihn schauen und erkennen können (14, 16 ff.; 16, 7 ff.). So auch an unsrer Stelle das Kommen des Herrn aufgefasst, ist es etwas für den Lieblingsjünger in hohem Masse Bedeutsames, wenn ihm ein Am-Leben-bleiben bis zum Eintreten jener Parusie nicht blos hypothetisch (ἐάν), sondern der Sache nach factisch in Aussicht gestellt wird. Damit hat er nämlich dem Petrus gegenüber ein vollwiegendes Äquivalent für dessen Märtyrertod erhalten.

Denn wurde ihm ein so langes, das Ende des Petrus weit überdauerndes Leben vom Herrn zugebilligt, so wurde er dadurch in Stand gesetzt, das als Inhalt einer neuen, durch den Geist des wiederkommenden Christus mächtig und tief sich kund gebenden Offenbarung in sich aufzunehmen, was ihn befähigte, durch ein neues, aus den Tiefen seines Wesens geschöpftes Evangelium für die Verklärung seines Herrn zu wirken. Ausserdem wird begreiflich, dass gegen eine so hohe, von dem Herrn selbst seinem Lieblingsjünger anvertraute Mission das durch die Autorität des Petrus bestimmte Zeitbewusstsein keinen Widerspruch erheben konnte.

Blicken wir hier noch einmal auf die Resultate zurück, die sich uns auf Grund einer Deutung unsres Capitels ergaben, welche in der symbolischen Hülle einen historischen Kern zu ermitteln bemüht war. Das Tableau schien auf den ersten Blick uns nur eine Nacht und einen Tag aus dem Leben einiger Jünger bald nach der Auferstehung Jesu vor Augen zu stellen. Bei näherer Untersuchung fanden wir, dass in Wahrheit eine kleine Apostelgeschichte vor uns liegt, in welcher einige wichtige Momente der apostolischen Zeit durch die symbolisierende Darstellung hindurch so transparent beleuchtet waren, dass wir geschichtliche Daten in ihnen wiederzuerkennen vermochten. Wir wurden hindurchgeführt durch die Zeit der ersten Evangelisation unter Israel. Dieser schloss sich an die ebenfalls von Petrus begonnene, dann mit Unterstützung anderer Jünger weitergeführte Mission unter den Heiden. Wir wurden ferner erinnert, dass gewisse Schwankungen zu überwinden waren, bevor die aus allen Völkern der Erde gesammelten Gläubigen zu einträchtiger Tischgemeinschaft mit dem Herrn sich vereinigen konnten; entnahmen weiter aus der Unterredung des Herrn mit Petrus, wie dieser erst in die Bahnen eingelenkt werden musste, in denen er, von Irrungen und Missgriffen frei, zum vollen Segen für die Gesamtgemeinde wirken konnte; fanden

endlich die Werte des Christo in den Kreuzestod nachfolgenden und des die Wiederkunft des Herrn zu erleben gewürdigten andern Jüngers so abgemessen, dass der letztere, als der Herold einer neuen, herrlicheren Epoche der Offenbarung Christi, hinter dem Märtyrer nicht nur nicht zurückstand, sondern ihn durch eine tiefgehende und weitreichende Verherrlichung jenes zu überragen bestimmt war.

Der also skizzirte Charakter des Inhalts von V. 1—23 macht es schwierig, ein oder das andre Moment der Erzählung als alleinigen Zweck, den der Verfasser verfolgte, herauszuheben. Vielmehr wird in dem Capitel ein wohlangelegter, einheitlicher Plan derartig zur Ausführung gebracht, dass sich ein Glied harmonisch an das andre anschliesst. Wenn man auch mit Recht die letzte Partie der Erzählung für den eigentlichen Zielpunkt des Ganzen ansieht, so kann man doch die volle Bedeutung desselben erst dann richtig erkennen, wenn man den darauf hinführenden Weg schrittweise mit vollem Bewusstsein durchmessen und die einzelnen Momente in ihrer inneren, zweckmässigen Verknüpfung richtig gewertet hat.

Treten wir nun an die Erläuterung der beiden letzten Verse unsres Abschnittes heran. In V. 24 wird zunächst auf den in V. 7. 20 mit einer gewissen umständlichen Emphase nach seinem intimsten Verhältnisse zum Herrn gekennzeichneten und nach V. 23 für die Parusie desselben aufbewahrten Jünger hingewiesen und von ihm behauptet, dass er Zeugnis ablege in Betreff dieser Dinge (*ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων*) und diese aufgeschrieben habe (*καὶ γράψας ταῦτα*). *τούτων* und *ταῦτα* kann in jedem Falle nur bezogen werden auf diejenigen dem Leben Jesu angehörigen Thatfachen, welche in dem den Lesern vorliegenden Buche enthalten sind, wobei es zunächst vorbehalten bleiben muss, ob der die bez. Worte Schreibende nur an das Evangelium im engeren Sinne (Cap. 1—20) oder auch noch an den in 21, 1—23 angehängten Nachtrag denkt. Der letzteren Alternative stellen sich folgende

Schwierigkeiten entgegen. Vor allem haben wir oben als höchst wahrscheinlich festgestellt, dass V. 23 den Tod des Lieblingsjüngers voraussetzt; letzterer kann also mindestens diesen Vers, aber, da derselbe sich, worauf wir weiter unten noch einmal zurückkommen werden, von den vorhergehenden Versen nicht trennen lässt, auch das ganze Capitel nicht selbst geschrieben haben. Aber auch abgesehen hievon spricht der Verfasser dieses Abschnittes von dem Jünger, den der Herr lieb hatte, mit einer solchen, seine Person über die andern Jünger und namentlich den Petrus hervorhebenden Auszeichnung, dass man den unwiderstehlichen Eindruck empfängt, nicht der bez. Jünger rede hier von sich, sondern nur ein begeisterter Anhänger desselben könne von ihm so gesprochen haben. Nur ein solcher durfte jenen so in den Mittel- und Zielpunkt der apostolischen Geschichte stellen, während, wenn er selbst dies gethan hätte, der Schein mangelnder Demut, wenn nicht der Selbstüberhebung an ihm haften geblieben sein würde; und zwar würde diese Empfindung sich um so stärker geltend machen, als ja durch die Erwähnung der Söhne des Zebedäus (V. 2) für den Leser die Identificirung des Lieblingsjüngers mit einem jener (Johannes), sehr nahe gelegt wird. Aus diesen Gründen ist also die Annahme, dass der Lieblingsjünger (Johannes) 21, 1—23 schriftlich verfasst habe, in hohem Grade unwahrscheinlich.

Allein, so könnte man einwenden, aufgeschrieben freilich könne Johannes den Appendix wohl kaum haben; aber es wäre denkbar, dass man, wenn auch nicht eigentlich die Action des *γράφας*, so doch die des *μαρτυρῶν* auf ihn beziehen könnte. Er habe sich möglicherweise, als der Nachtrag verfasst wurde, noch am Leben befunden und durch sein *μαρτυρεῖν* den Stoff dazu geliefert, ja denselben mündlich dem oder den bez. Schülern so genau formulirt, dass indirect auch das *γράφας* auf ihn zurückgeführt werden könne¹⁾. Indess wird bei dieser Auffassung weder die

¹⁾ Zahn, a. a. O. S. 486 ff.

Schwierigkeit betreffs des V. 23 beseitigt noch auch der Ton begreiflicher, in welchem von dem Lieblingsjünger gesprochen ist. War nämlich Johannes bei der Abfassung des Appendix nicht nur noch am Leben, sondern wusste er auch darum und suppeditirte er sogar den Concipienten desselben genau das, was sie schreiben sollten, so würde er sich doch auch voraussichtlich das Product seiner Schüler zur Durchsicht haben übergeben lassen und sicher verhindert haben, dass in dasselbe Bemerkungen aufgenommen wurden, die den Lesern nothwendig jene Empfindungen des Befremdens erwecken mussten, welche wir oben erwähnt haben. Ferner nötigt uns aber auch die Form *μαρτυρῶν* keineswegs zu der Annahme, dass das bez. Subject sich noch in der Gegenwart in der Lage befindet, persönlich Zeugnis abzulegen. Da in dem *περὶ τούτων* auf gewisse Thatsachen der evangelischen Zeit nicht sowohl rein für sich, sondern vielmehr sofern sie in einem den Lesern vorliegenden Buche enthalten sind, hingedeutet ist, so steht nichts der Auffassung im Wege, dass das bez. Subject als Augen- und Ohrenzeuge noch gegenwärtig Wahres in betreff der evangelischen Thatsachen berichtet, sofern es eben in dem vorliegenden Buche und durch dasselbe zu den Lesern redet. Auch könnte man sich das *μαρτυρῶν* in ähnlichem Sinne erklären wie 1, 15, wo von dem Täufer gesagt wird: *Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ*, ohne dass er noch am Leben war.

Nach allem möchte sich daher entschieden empfehlen V. 1—23 als erst nach dem Tode des Johannes geschrieben anzusehen, so dass also die Abfassung des Nachtrages, möglicherweise in Anlehnung an gelegentliche Bemerkungen des Meisters, Anhängern desselben sowohl nach Plan als Ausführung zu freiem Ermessen überlassen und einer Revision des Apostels natürlich entzogen war.

Bestätigt wird diese Auffassung durch die Erwägung, ob in V. 24* ein andres redendes Subject anzunehmen sei als dasjenige, welches V. 1—23 die Feder geführt hat.

Wir brauchen hier nur auf die ganze planmässige, in der Person des Lieblingsjüngers ihren Zielpunkt findende Anlage von V. 1—23 hinzuweisen, um den Gedanken als unmöglich erscheinen zu lassen, dass der, welcher diesen kunstvollen Aufbau gemacht hat, einem andern den letzten Stein auf denselben zu legen überlassen haben sollte, statt ihn selbst aufzusetzen. Wäre doch der Zweck seiner einer Deduction gleichenden Erzählung im Dunkel geblieben, wenn der Verfasser mit V. 23 geschlossen und es dem Zufall überlassen hätte, ob einmal ein andrer das durch die in V. 1—23 enthaltenen Prämissen vorbereitete Schlussergebnis ans Licht stellen werde. Man sieht leicht, wie wenig annehmbar es unter diesen Umständen auch mit Rücksicht auf V. 24 ist, in dem Schreibenden den Lieblingsjünger zu erkennen. Denn in diesem Falle müsste der unvermittelte Übergang aus der 3. p. s. (V. 24^a) in die 1. p. pl. (V. 24^b) starkes Befremden erregen und ebenso die Berufung auf die Wahrheit des eigenen Zeugnisses sowie die auffallende Form des Selbstzeugnisses (*οἶδαμεν*). Redet dagegen in V. 24^a ein Anhänger des Lieblingsjüngers, so macht das *οἶδαμεν* u. s. w. keine Schwierigkeit, da es sich ja leicht begreift, wie derjenige, welcher dem betr. Jünger die Zeugen- und Urheberschaft der *ταῦτα* zugeschrieben hat, unmittelbar darauf sich hierbei in Gemeinschaft mit gleichgesonnenen Genossen fühlend, das Bewusstsein von der Wahrheit jenes Zeugnisses zum Ausdruck bringt.

Nach den eben gegebenen Ausführungen können wir nunmehr positiv feststellen, dass *ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα* nur auf Capitel 1—20 bezogen werden kann. Zur Erklärung des Umstandes, dass der Schreiber sich so ausdrücken durfte, ohne zu befürchten, seine Leser möchten als das Object zu *μαρτυρῶν* und *γράψας* zugleich auch das unmittelbar Vorhergehende (V. 1—23) annehmen, genügt es wohl, auf Folgendes hinzuweisen. Für den Verfasser des 21. Capitels stand das ihm vorliegende 4. Evan-

gelium derartig im Vordergrunde seines Interesses, dass ihm demgegenüber das, was er selbst der Tradition entnommen und in allegorische Form gekleidet angefügt hatte, so wenig als bedeutsam ins Gewicht fiel, dass er garnicht auf den Gedanken kam, seine Leser könnten dasselbe unter das, was er dem Lieblingsjünger Jesu als Gegenstand des Zeugnisses und schriftlicher Abfassung vindicirte, mit subsummiren.

Wenn nun der Verfasser des Nachtrags sich veranlasst sieht, zugleich im Namen von Gesinnungsgenossen sein Bewusstsein zum Ausdruck zu bringen, dass das in den Capiteln 1—20 verhandene Zeugnis des Lieblingsjüngers wahr sei, so müssen wir hieraus schliessen, dass er das Bedürfnis empfand, gewissen Bedenken, welche sich nach seiner Voraussicht gegen das Evangelium erheben konnten, und deren Natur sich aus V. 25 entnehmen lässt, von vornherein entgegenzutreten. Der Umstand nämlich, dass seit Decennien der evangelische Geschichtsstoff den christlichen Gemeinden bereits durch andre Evangelien und zwar, wie man meinen konnte, in erschöpfender Weise vermittelt war, konnte begreiflicher Weise gegen eine Schrift Zweifel erregen, welche jene Berichte über das Leben und die Worte Jesu nicht nur teilweise in andrer Gruppierung und Formulierung darbot, sondern auch erweiterte. Deshalb die Versicherung, dass das vorliegende Zeugnis des Lieblingsjüngers wahr sei, sowie der Rückweis auf das unerschöpfliche Material, welches auch einem erheblich später als die alten Evangelisten lebenden Erzähler noch zur Verfügung stand.

Nun erhebt sich die Frage, wodurch sich der Verfasser des Nachtrags in den Stand gesetzt fühlte, ein solches Urteil abzugeben. War etwa der im Namen mehrerer Sprechende selbst Augen- und Ohrenzeuge von alledem gewesen, was er in dem Kern des Evangeliums erzählt fand, und konnte er aus diesem Grunde dessen Übereinstimmung mit den thatsächlichen Vorkommnissen

constatiren? Wir glauben diese Frage deshalb nicht mit ja beantworten zu dürfen, weil, wenn der oder die hier redenden Subjecte den im 4. Evangelium erzählten Ereignissen wirklich persönlich beigewohnt hätten, sie mit der Betonung einer solchen specifischen Befähigung zur Bekräftigung der Wahrheit nicht zurückgehalten hätten, ausserdem aber auch die Zeitferne jener Annahme nichts weniger als günstig ist. Nun wäre weiter möglich, dass der Verfasser die Unterlage zu seinem Urtheil in der ihm vorliegenden Schrift selbst, vielleicht unter Berücksichtigung einer nebenher gehenden Tradition, gefunden habe. Und allerdings konnte ihm das Evangelium Daten liefern, aus denen er Schlüsse auf den Verfasser desselben, auf dessen Wahrhaftigkeit und die Wahrheit des von ihm Bezeugten ziehen zu dürfen glaubte. Freilich theilte ihm ja jenes nicht direct den Namen seines Verfassers mit, allein es gab doch so viel Auskunft über seine Provenienz, dass eine Zurückführung seines Inhaltes auf den Lieblingsjünger des Herrn sich in einem gewissen Grade begreiflich finden lässt. So konnte der Verfasser des Nachtrags die Stelle 1, 14 dahin verstehen, dass das daselbst sprechende Subject einem Kreise von Zeitgenossen der persönlichen Wirksamkeit Jesu auf Erden (*ἐθεασάμεθα*) sich zugerechnet habe. Er fand ferner geschrieben (19, 35), dass ein Augenzeuge (*ὁ ἑωρακώς*) der Kreuzigung Jesu und des dabei erfolgten Phänomens des Ausflusses von Blut und Wasser aus dem Leibe desselben Zeugnis von diesem Vorgang abgelegt habe (*μεμαρτύρηκεν*), dass das Zeugnis desselben ein der Thatsache entsprechendes (*ἀληθινή*), und jener sich bewusst sei, Wahres (*ἀληθῆ*) zu sagen. Da nun der hier erwähnte Augenzeuge nur der Lieblingsjünger Jesu sein kann, so hat der Verfasser von Capitel 21 augenscheinlich die eben angeführte Stelle so gedeutet, dass er jenem nicht nur die Zeugen-, sondern auch die Verfasser-schaft für Capitel 1—20 beimessen zu können glaubte.

Freilich muss nun eine vorurteilslose Exegese diese Erklärung der Stelle 19, 35 beanstanden. Dass mit dem *μεμαρτύρηκεν* ein in dem vorliegenden Evangelium schriftlich fixirtes Zeugnis gemeint sei (cf. 21, 24), kann, obgleich in demselben *μαρτυρεῖν* fast immer nur von einer mündlichen Zeugnisablegung gebraucht wird, an sich nicht bestritten werden. Dagegen halten wir es für unmöglich, dass das *ἐκεῖνος* so gebraucht sei, dass der Verfasser des Evangeliums damit auf sich selbst als denjenigen hinweise, der bei seinem Zeugnis sich der Wahrheit desselben bewusst sei¹⁾. Auch von solchen, welche die Stelle so auffassen, als rede hier der Schreibende von sich selbst, haben einige die Unmöglichkeit empfunden, dass *ἐκεῖνος* auf den Schreiber selbst zurückweise, und deshalb dies Pronomen auf Christus

¹⁾ Von rein grammatischem Standpunkte ist, wie auch Schmiedel in der 8. Aufl. von Winer's Grammatik S. 216 erklärt, nicht zu entscheiden, wie *ἐκεῖνος* zu deuten sei. Dass es sich nur auf den *ἑωρακώς* beziehen kann, steht ausser Zweifel. Nimmt man nun an, dass der Erzähler sich mit dem Augenzeugen identificire und in *μεμαρτύρηκεν* auf seine den Lesern vorliegende Schrift hindeute, so ist es auffallend, dass er entgegen dem 5, 31 ausgesprochenen Grundsatz sich selber die Wahrheit seines Zeugnisses attestirt haben soll. Ferner ist aber auch befremdlich, dass er die Weise, einfach in der 3. p. s. objectiv von sich zu sprechen, nicht beibehält (was er gethan haben würde, wenn die Stelle lautete: *καὶ ᾔδειν ὅτι*), sondern dadurch unterbricht, dass er auf sich selbst mit einem *ἐκεῖνος* hinweist, einem Pronomen, durch welches doch immerhin über ein nächstliegendes Subject auf ein fernerstehendes hingedeutet wird. Unbestreitbar wird durch diese Ausdrucksweise der Leser aufgefordert, darüber nachzusinnen, wer dieser *ἐκεῖνος* ist, der scheinbar von dem vorangehenden *αὐτοῦ* unterschieden werden soll und damit den Gedanken nahelegt, dass nicht erst in *ἐκεῖνος*, sondern schon in *αὐτοῦ* sowie in *ἑωρακώς* und *μεμαρτύρηκεν* ein andres Subject enthalten sei, als dasjenige ist, welches hier schreibt. Mit andern Worten: das *ἐκεῖνος* schärft dem Leser den Blick dafür, dass der Schriftsteller und der Augenzeuge verschiedene Personen sind. Was das Bewusstsein von der Wahrheit der Aussage betrifft, so kann jene ebensowohl wenn nicht besser jemandem ein anderer als jemand sich selbst bezeugen.

beziehen wollen, den der Autor zum Zeugen anrufe¹⁾. Allein um dies möglich erscheinen zu lassen, bedarf es folgender Annahmen. Zunächst muss man sich *μεμαρτύρηκεν* und *λέγει* in die 1. p. s. verwandelt denken, dann sich das betr. Subject als in einer Versammlung von Gläubigen redend vorstellen. Ausserdem dürfte eine Geste nicht fehlen, in der der Redner zum Himmel hinaufwies, um seinen Hörern seinen himmlischen Zeugen, den er aber auch dann noch unmittelbar vorher genannt haben müsste, kenntlich zu machen. Endlich hätte, wenn *ἐκεῖνος* = Christus sein soll, das in *λέγει* steckende Subject als ein von Christus verschiedenes notwendig durch ein Pronomen (etwa *αὐτός*) bezeichnet werden müssen. Man sieht, es sind der Annahmen zu viele, welche nötig wären, jene Deutung irgendwie annehmbar zu machen und dem einfachen Verständnis des *ἐκεῖνος* den Boden zu entziehen, nach welchem der Verfasser des Evangeliums auf ein von ihm verschiedenes Subject (den Jünger, welchen der Herr lieb hatte) zurückweist, welches als Augenzeuge des Vorganges am Kreuz ihm diesen und wahrscheinlich auch wohl den sonst in dem Evangelium enthaltenen Stoff übermittelt hat.

Mit diesem Resultat harmonirt aufs beste die Art und Weise, wie von dem Lieblingsjünger in dem 4. Evangelium geredet wird. Mussten wir schon oben, wo wir jene auszeichnende Benennung in dem Nachtrag fanden, es für ausgeschlossen erklären, dass der Schreiber selbst sich eine so hohe Ehrenstellung beigelegt haben könne, so können wir nicht umhin, dies auch in Beziehung auf das Evangelium selbst festzuhalten. Denn so liegt die Sache doch bei dem Ausdruck *ὁ μαθητῆς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς* (13, 23; 19, 26) schwerlich, dass durch diese Bezeichnung des Jüngers lediglich die natürliche Zuneigung des Herrn zu ihm sich kundgäbe (worauf allerdings *ὃν ἐφιλεῖ ὁ Ἰησοῦς* 20, 2 hinführen

¹⁾ Vgl. Zahn, a. a. O. S. 472 ff.

könnte, womit dem Jünger dann nur dieselbe Wertung wie dem Lazarus 11, 4 zuteil geworden wäre). Vielmehr wird man aus dem ἀγυπᾶν (s. o. S. 363) sowie aus der Rolle, die dem Lieblingsjünger namentlich im Verhältnis zu Petrus (vgl. d. Anm. 2 S. 365) zugeschrieben wird, den sichern Schluss ziehen dürfen, dass er, seiner innern religiösen Stellung zu Jesu entsprechend, gewissermassen als ein Normaltypus seiner Jüngerschaft betrachtet werden soll. Ist dem aber so, so darf nur ein anderer, der ihn unter diesem Gesichtspunkt aufgefasst hat, ihm eine solche Charakterisierung, wie sie auch in jener Formel vorliegt, zuteil werden lassen. Wenn dabei dieser andre dem Jünger, den er als Augenzeugen eines die Versöhnung der Welt und die Geisteserteilung an sie begründenden Vorganges erkennt, sowohl die objective als die subjective Wahrheit seines Zeugnisses zuerkennt (19, 35), so ist ein solches Verfahren psychologisch begreiflicher, als wenn der Jünger selbst ein solches Selbstzeugnis abgelegt hätte.

Es tritt uns auch hier wiederum die schon 21, 24 f. bemerkte Erscheinung entgegen, dass der Verfasser in Voraussicht eventueller Bedenken gegen den Inhalt des neuen Evangeliums eine Zeugnisablegung für die Wahrheit desselben für erforderlich hielt. Da nun der Verfasser des Nachtrages, wie wir gesehen haben, den Lieblingsjünger Jesu nicht nur für den Zeugen, sondern auch für den Autor der neuen Evangelienschrift hielt, so wird es begreiflich, dass er ein Vertrauen zu der Wahrheit, welche seiner Meinung nach dieser selbst seinem Zeugnisse zugeschrieben hatte, dasselbe seinerseits zu wiederholen sich für berechtigt hielt. Was er selbst in dem Appendix noch hinzuthat, war, dass er in concreterer Weise es einleuchtend zu machen verstand, wie der zum Empfang einer neuen Selbstoffenbarung des Herrn am Leben erhaltene Jünger den besonderen Beruf dazu besass, ein Evangelium nicht bloß zu inspiriren, sondern auch zu verfassen, in dem das Alte

neugestaltet, das Neue mit dem Alten harmonisch verbunden war.

Konnte der Verfasser des Nachtrages seine Überzeugung von der Autorschaft des Lieblingsjüngers sowie von der Wahrheit seines Zeugnisses aus dem Evangelium selbst entnehmen, wobei immerhin zugleich die innere Überwältigung durch die Kraft des in diesem zum Ausdruck gelangten Gottesgeistes mit in Betracht zu ziehen sein wird, so würde damit die Möglichkeit, dass ausserdem auch noch die äussere Tradition seine Ansicht mit bestimmt habe, ja keineswegs ausgeschlossen sein. Da indess der Verfasser des Nachtrages, so viel wir sehen, auf dieses Moment mit keinem Worte hindeutet, so finden wir uns hier, wo eine Aufrollung der ganzen johanneischen Frage aus dem Rahmen unsrer bescheidenen Abhandlung weit hinausfallen würde, nicht veranlasst, auf diesen Punkt näher einzugehen. Es bleibt uns nur noch übrig, darauf hinzuweisen, dass auch in dem Falle, wenn man von der Verfasserschaft des Apostels Johannes sowohl für das Evangelium als für den Nachtrag absieht, doch eine Identificirung der Autoren beider Abschnitte wenig rätlich erscheint. Denn wenn auch im grossen und ganzen der Verfasser des Nachtrages sich in die Sinnes-, Anschauungs- und Ausdrucksweise des Evangeliums in hohem Grade eingelebt hat, so ist doch nicht zu verkennen, dass, wie wir des öftern bemerkt haben, gewisse Eigentümlichkeiten des letzteren in einer, wenn auch nicht der Art, so doch dem Grade nach veränderten Form sich in dem Nachtrag wiederfinden, und können wir nur den Eindruck, den auch andre Exegeten¹⁾ empfangen haben, bestätigen, dass in dem Appendix nicht ganz die Geisteshöhe und Klarheit herrscht, die uns in dem Evangelium so wohlthuend entgegentreit. Zu jenen Besonderheiten des 21. Capitels gehört auch ein gewisses bequemes

¹⁾ So z. B. Lücke, Comm. über d. Evang. d. Joh. 3. Aufl. 1843. II S. 823. 825 f.

Sichgehenlassen im Ausdruck (*ἐφανέρωσε δὲ οὕτως* V. 1) und eine populär hyperbolische Sprechweise (V. 25), wie sie sich im Evangelium selbst nicht nachweisen lässt. Über eine Reihe von lexikalischen, grammatischen und stilistischen Eigentümlichkeiten in dem Anhang ist freilich von jeher insofern gestritten worden, als die Verteidiger des einheitlichen Autors für die ganze Evangelienchrift sie als belanglos, die Gegner als nicht unwesentlich beurteilt haben¹⁾. Wir können unsre Ansicht hierüber nur dahin abgeben, dass die sprachlichen Besonderheiten²⁾ uns rein für sich nicht ausreichend erscheinen, um auf einen besonderen Verfasser des Nachtrages mit Sicherheit schliessen zu können. Indess sind sie immerhin geeignet, dem aus andern oben dargelegten sachlichen Gründen, zu denen eben in erster Linie der gehört, dass der Verfasser des Nachtrages den Lieblingsjünger nicht nur für den Zeugen (wie dies in 19, 35 geschieht), sondern auch für den Autor des Evangeliums gehalten hat, erschlossenen Ursprung des letzten Capitels eine nicht ganz belanglose Unterstützung zu geben.

Da keine Handschriften auf uns gekommen sind, welche uns das 4. Evangelium ohne den Nachtrag überliefern, und ein sichrer Nachweis dafür nicht erbracht werden kann, dass die ältesten kirchlichen Schriftsteller, welche das 4. Evangelium kennen und benutzen, von dem Nachtrag keine Kenntnis gehabt haben, so muss gefolgert werden, dass der letztere sehr bald nach der Entstehung und ersten Verbreitung des Evangeliums ihm angefügt sei, und zwar, wie wir oben gesehen haben, zu dem Zweck, demselben durch Hinwegräumung vorausgesehener Vorurteile die Bahn zu bereiten.

¹⁾ Vgl. dazu die Zusammenstellung bei Eberhardt, a. a. O. S. 73 ff.

²⁾ So z. B. der Gebrauch von *ἀδελφοί* (V. 23), *ἀγία* (V. 16), *μένειν* (V. 22 f.), *ἀπό* (V. 10), *ἐπί* (V. 1), *ἐρχεσθαι σὺν τινι* (V. 3).

XIV.

Nachwort

zu:

Acta apostolorum graece et latine.

Von

A. Hilgenfeld.

Nach jahrelanger Arbeit habe ich die Ausgabe der Acta apostolorum glücklich vollendet. Wer die Schwierigkeiten des Druckes eines neuen Textes mit vollständigem apparatus criticus kennt und in Erwägung bringt, dass meine gar zu kleine Handschrift durch Abschriften von Mitgliedern des theologischen Seminars in den Druck gehen musste, wird nachsichtig sein, wenn ich zu den Addendis et corrigendis p. 305 sq. noch mehr, als ich dachte, hier nachzutragen habe. Ganz offenbare Fehler, wie XI, 14 *ὀλκός σου*, überlasse ich wohlwollenden Lesern zu berichtigen.

Für den griechischen Text ist noch nachzutragen: XIV, 8 *περιπατήκει*, wie auch in dem apparatus crit. steht, für *περιπατήκει*. XVI, 8 würde ich jetzt *κατηντήσαμεν* (nach Irenaeus adv. haer. III, 14, 1 (nos venimus) setzen für *κατηντήσαν*. XVI, 19 l. *την* für *τὸν*. XVIII, 1. *Ἀθηῶν* für *Ἀνθηνῶν*. XX, 4 ist das Komma nicht nach, sondern vor *μέχοι τῆς Ἀσίας* zu setzen, wie ich es auch p. 253 gethan habe. XXIV, 22 l. *τὰ* für *τὸ*. XXVI, 16 l. *ἐφθόσομαι σοι* für *ὠφθόσομαι σοι*. XXVIII, 22 l. *γνωστὸν* für *γωστὸν*.

Für den apparatus criticus ist XI, 28 zu lesen laud. für lawd.

In dem lateinischen Texte wird I, 8 das handschriftliche 'adque' zu berichtigen sein in 'adaeque', vgl. die Passio Bartholomaei in: Acta apostolorum apocrypha ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet. part. alterius vol. prius, Lips. 1898, p. 146, 9. Dann hat man zu lesen: et eritis

mei testes adaeque (ἐν τε) Hierusalem et omni Iudaeae et Samariae et usque ad ultimum terrae. II, 6 habe ich nichts gegen 'concaesi' für 'concaesae'. III, 19 l. paenitentiam XI, 27 wird zu lesen sein: 'convertentibus' für 'revertentibus', s. weiter unten. XVI, 6 b pertransiebant für: pertransiebunt.

Für die Actus apostolorum extra canonem receptum bemerke ich, dass p. 198, 12 bei Clemens Alex. nach πιστεύσαντες ausgefallen ist ἀκούσαντες. Zu dem Ausgange der Apostel in die Welt ist nach p. 200, 6 nachzutragen: Hermae Past. Sim. IX, 17, 1 τὰ ὄρη ταῦτα τὰ δώδεκα <δώδεκα> φυλαί εἰσιν αἱ κατοικοῦσαι ὅλον τὸν κόσμον. ἐκηρύχθη οὖν εἰς ταύτας ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ διὰ τῶν ἀποστόλων. 25, 2 ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον κελ. — P. 204, 15 l. per haec für: per huc. P. 216, 7 l. religione für: regione. P. 217, 23 l. educatus für: educatur.

Die Adnotationes ad textum Actuum apostolorum gestatten einen Nachtrag zu X, 40 τοῦτον ὁ Θεὸς ἤγειρεν μετὰ τὴν τρίτην ἡμέραν (τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ t. r.). Man hat es als ein besonders charakteristisches Anzeichen der Priorität des Marcus geltend gemacht, dass Marcus bietet VIII, 31 καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι (Mt. XVI, 21. Luc. IX, 22 καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι). X, 34 καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται (Mt. XX, 19 καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται. Luc. XVIII, 3 καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστήσεται), worüber ich mich ausgesprochen habe in dieser Zeitschrift 1894. IV, S. 525 f.). Ich finde hier die gleiche Bedeutung beider Ausdrücke bestätigt. Zu Act. XVI, 6 p. 248 für παρεδίδοσαν αὐτοῖς μετὰ πάσης παρρησίας τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν ist p. 288 init. noch hinzuzufügen: cf. VIII, 5 ἐκήρυσσεν αὐτοῖς τὸν Χριστόν. Zu Act. XIX, 4. 5 p. 252 l. duarum für: duo.

Ein grosses Corrigendum müsste ich verzeichnen, wenn Adolf Harnack Recht hätte in zwei Abhandlungen, welche er mir gerade bei dem Erscheinen meiner Ausgabe

der Acta apostolorum gütigst zugesandt hat. Von dem beiden in den Sitzungsberichten der Kön. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin gedruckten Abhandlungen handelt die spätere (XVII, vom 6. April 1899) über den ursprünglichen Text Act. XI, 27. 28.

Hier stehen sich gegenüber, wie Harnack sagt, der O(st-) und der W(est-)Text, ich ziehe vor: der B- und der D-Text.

B: *Ἐν ταύταις δὲ ταῖς ἡμέραις κατήλθον ἀπὸ Ἱεροσολύμων προφητῆται εἰς Ἀντιόχειαν. ἀναστὰς δὲ εἷς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι Ἄγαβος ἐσήμανεν διὰ τοῦ πνεύματος λιμὸν μεγάλην μέλλειν ἔσεσθαι ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην, ἣτις ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου.*

Da wird nicht ausdrücklich gesagt, wenn es auch vorausgesetzt wird, dass die prophetische Anzeige einer grossen Hungersnot in einer Versammlung der jerusalemisschen Propheten mit den Christen Antiochiens geschah.

Dagegen D: *Ἐν ταύταις δὲ ταῖς ἡμέραις κατήλθον ἀπὸ Ἱεροσολύμων προφητῆται εἰς Ἀντιόχειαν, ἣν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις. συννεστραμμένων δὲ ἡμῶν (revertentibus autem nobis d) ἔφη εἷς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι Ἄγαβος σημαίνων διὰ τοῦ πνεύματος λιμὸν μεγάλην μέλλειν ἔσεσθαι ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην, ἣτις ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου.*

Hier hat man den Jubel des Empfanges der Propheten aus Jerusalem in Antiochien, wie andererseits Paulus und Barnabas, als sie von Antiochien kommen, in Jerusalem feierlich empfangen werden (XV, 4, vgl. XXI, 17. XXVIII, 15). Dann wird von einem Teilnehmer (ἡμῶν) ausdrücklich eine Versammlung der antiochenischen Christen erwähnt, in welcher einer der jerusalemisschen Propheten das Wort ergriff, um eine grosse Hungersnot anzukündigen. So erhält man die erste Spur des der Apostelgeschichte zugrunde liegenden Wir-Berichtes, welcher in dem B-Texte erst so spät und so plötzlich (XVI, 10) eintritt. Hier ist nichts verspätet, nichts unvermittelt, da der Wir-Berichterstatter, welcher schon in dem Vorworte I, 1 sein Ich geltend gemacht hatte, der entstehenden Gemeinde von Antiochien

angehört und eben an dieser Stelle hervortritt. Es konnte mir nur zu hoher Freude gereichen, dass meine Ansicht von der Ursprünglichkeit des D-Textes (Einl. in d. N. T., S. 550 Anm. S. 606) auch von H. H. Wendt, ehe er nach Jena kam, gebilligt ward (Theol. Stud. u. Krit. 1892. II, S. 279 f.). Konnte doch selbst B. Weiss (Der Codex D in der Apg., 1897, S. 112) nur behaupten: „Es spricht also immerhin noch manches dafür, dass auch diese Leseart in D eine ganz secundäre ist.“ Harnack will nun gar keinen Zweifel darüber lassen, dass sie secundär ist. Lassen wir uns zuerst zeigen, weshalb denn D hier nicht ursprünglich sein könne, dann, wie er zu solcher Verderbung des ursprünglichen Textes gekommen sei.

Gegen die Ursprünglichkeit des D-Textes bemerkt Harnack zuerst, das „Wir“ stehe hier in der ersten Hälfte der Apg. ganz isolirt. Kann man nicht von vorn herein erwidern: eben weil das „Wir“ in der zweiten Hälfte der Apg. mehrmals vorkommt, wird es auch in der ersten nicht ganz gefehlt haben? Ist aber der Wir-Schreiber der Antiochener Lucas, so war das „Wir“ gar nicht möglich vor der Entstehung der Gemeinde in Antiochien, wo es D bietet. Hier tritt das „Wir“ nicht ganz so, wie XVI, 10 in Troas, gleich einem „deus ex machina“ auf und schliesst sich an die 1. Person sing. des Vorworts I, 1 (auch abgesehen von der Frage, ob das Vorwort ohne jede Einführung des *δευτερος λόγος* auch vollständig erhalten sein sollte) um so besser an, wenn das Meiste, was dazwischen steht, wo von einer Beteiligung des Lucas nicht einmal die Rede sein kann, aus Quellenschriften, wie ich nachzuweisen versucht habe, eingefügt ist. Noch weniger hat es zu bedeuten, wenn Harnack zweitens einwendet, hier bezeichne das „Wir“ nicht die Begleiter des Paulus, sondern „die antiochenische Christengemeinde als die Gemeinde des Verfassers, der zugleich darthun will, dass er bei dem erzählten Ereignis (Auftreten der jerusalemischen Propheten in Antiochien) zugegen gewesen ist.“

Paulus ist ja noch nicht auf Reisen, sondern weilt noch in Antiochien (XI, 25. 26 f. XIII, 1). Will Harnack ihn an der Versammlung nicht teilgenommen haben lassen? Der „Wir“-Schreiber soll sich doch wohl nicht als Teilnehmer mit Ausschluss des Paulus bezeichnen wollen? Schon hier erscheint er als ein socius Pauli (Sauli).

Dieses „Wir“ findet Harnack aber selbst in dem nächsten Zusammenhange ungehörig. XI, 26 sei berichtet, dass zuerst in Antiochien „die Jünger“ den Namen „Christen“ erhielten. Dann fahre der W-(D-)Text nach Ankunft der Propheten von Jerusalem fort: „Als wir aber versammelt waren, sagte Einer von ihnen Namens Agabus, durch den Geist anzeigend, dass eine grosse Hungersnot auf dem ganzen Erdboden herrschen werde, welche unter Claudius eintrat. Die Jünger aber beschlossen, ein jeder von ihnen nach Massgabe seines Vermögens, zur Unterstützung den in Judäa wohnenden Brüdern (etwas) zu senden.“ Zwischen den beiden Bezeichnungen „die Jünger“ findet Harnack das „Wir“ geradezu unerträglich. „Denn derselbe Verfasser, der sich eben zu den antiochenischen Christen gerechnet hat, unterscheidet sich zwei Zeilen später wieder von ihnen.“ Weil er nicht fortfährt: „Wir aber beschlossen“ u. s. w., sei sein „Wir“ im höchsten Masse verdächtig. Der D-Text mag lauten, wie er will, Harnack bricht über ihn den Stab. Unbefangene werden nicht finden können, dass ein Teilnehmer an der Versammlung von Propheten aus Jerusalem und Jüngern in Antiochien sich von diesen Jüngern unterscheide, wenn er von dem zweiten Teile der Versammlung berichtet, dass er einen Beschluss fasste. Gerade weil er die Allgemeinheit des Beschlusses hervorheben wollte, durfte er gar nicht so fortfahren, wie Harnack es verlangt: *ἡμεῖς δέ, καθὼς εὐπορούμεθα, ὠρίσαμεν εἰς διακονίαν πέμψαι κτλ.* Gegen das vorangehende *συνειστοραμμένων δὲ ἡμῶν* streitet nicht im mindesten XI, 29 *οἱ δὲ μαθηταί, καθὼς εὐποροῦντο, ὠρίσαν εἰς ἕκαστος κτλ.* Wozu sollte Lucas noch besonders be-

merken, dass auch er nach Vermögen beigesteuert habe?

Was soll denn aber zu dem D-Texte veranlasst haben? Einen „ausmalenden Zusatz“ nennt Harnack ἦν δὲ πολλῇ ἀγαλλίασις. Solche Ausmalerei nimmt er fast überall wahr, wo D etwas vor B voraus hat, auch wo es in meiner Ausgabe gar nicht oder anders steht (z. B. IX, 1). Mit nicht geringerem Rechte kann man in dem B-Texte eine weitgehende Kürzung finden, welche hier den Jubel des Empfanges (vgl. XV, 4. XXI, 17) als überflüssig getilgt hat¹⁾. Ferner *συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν*²⁾ ist mehr als blosser Ausmalung, macht ja Anspruch auf Teilnehmerschaft. Wie kommt nun der vermeintliche Emendator dazu, solchen Anspruch schon hier einzuführen? So ungünstig auch Harnack überhaupt von ihm denkt, diese Willkür kann er ihm selbst nicht zutrauen. B. Weiss hatte sein Buch über den Codex D (S. 112) geschlossen: „Wie leicht ist es möglich, dass die Emendation ursprünglich lautete *συνεστραμμένων αυτων*, und dass erst in Reminiscenz an XXI, 10 das *αυτων* in *ημων* verwandelt wurde, wie umgekehrt dort in *κ* das *ημων* in das ganz gedankenlose

¹⁾ Wie Harnack in dieser Hinsicht verfährt, kann man ersehen aus Act. VIII, 6 (nach D): *ὡς δὲ ἤκουον πάντες; οἱ ὄχλοι, προσείχον τοῖς λεγομένοις ὑπὸ Φιλίππου ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἀκούειν αὐτοῦς καὶ βλέπειν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει*. Darin, dass die sämtlichen Volkshaufen, wie sie die Christus-Predigt hörten, auf das von Philippus Gesagte achteten, indem sie hörten und sahen die Zeichen, welche er that, findet er „ein doppeltes, ganz unerträgliches ἀκούειν“. Aber das Hören der Christus-Predigt, welches der B-Text auslässt, sich begnügend mit der Beachtung *προσείχον δὲ οἱ ὄχλοι τοῖς λεγομένοις κτλ.*, ist doch verschieden von dem Hören und Sehen der Wunderzeichen. Das *πάντες* vor *οἱ ὄχλοι* hätte Harnack belehren sollen, dass die einzelnen ὄχλοι doch nicht alle Wunderzeichen des Philippus sahen, sondern von einigen durch Hören Kunde erhielten.

²⁾ In d: *revertentibus autem nobis* wird nicht, wie Harnack meint, den Reisegefährten des Paulus herstellen sollen, sondern ein Schreibfehler sein für: *convertentibus*, wie d XVI, 9. XVII, 5 *στρέφειν* pass. et act. übersetzt.

αυτων. Dass die Einbringung einer 1. Pers. Plur. nichts Undenkbares ist, zeigt das völlig sinnlose ενομισαμεν D XXI, 29 [blosser Schreibfehler für ενομισαν, was d und gig. übersetzen, keineswegs ἐνόμιζον, wie EB cett. M bieten], wie das κατηντησαμεν XVI, 8 bei Iren. III, 14. 1^a [was doch zu ενοησαμεν XVI, 10 vortrefflich stimmt].

Harnack fügt noch hinzu XX, 5, wo D (d) αυτον für ἡμᾶς gesetzt habe, ohne zu bedenken, wie sehr gerade dieses αὐτὸν durch den Zusammenhang empfohlen wird. XX, 5. 6: οὗτοι (die 7 voraufgereisten Begleiter) ἔμενον αὐτὸν (ἡμᾶς EB cett. Psch., sed om. MPh gig.) ἐν Τρωάδι. ἡμεῖς δὲ (Paulus et Lucas) ἐξεπλεύσαμεν μετὰ τὰς ἡμέρας τῶν ἀζύμων ἀπὸ Φιλίππων καὶ ἦλθομεν πρὸς αὐτοὺς εἰς Τρωάδα κτλ.

Was B. Weiss vorsichtig für leicht möglich erklärt hat, wird nun von Harnack zuversichtlich ergriffen. Act. XI, 28 werde der Emendator geschrieben haben: συνεστραμμένων δὲ αὐτῶν oder τῶν μαθητῶν, wie man nach dem Contexte erwarten müsse. Das Eine würde so unpassend sein wie das Andere. Bei dem vermuteten τῶν μαθητῶν würde man das folgende εἰς ἐξ αὐτῶν ungezwungen nur auf die Jünger, nicht auf die angekommenen Propheten beziehen können. Bei dem vermuteten αὐτῶν, was auch Harnack vorzieht, kommt man nur zu einer Versammlung der Propheten aus Jerusalem, nicht zu einer Versammlung der antiochenischen Christen, welche doch in dem Folgenden vorausgesetzt ist. Darf man ohne den geringsten Beweis solchen Widersinn dem Urheber des D-Textes zuschreiben? Diese grundlose Verdächtigung des D-Textes krönt Harnack, um das ἡμῶν zu erklären, durch eine weitere Verschlimmbesserung. „Der Gedankenlosigkeit [des Correctors selbst oder des nächsten Abschreibers] bot sich das für die Apostelgeschichte (2. Teil) so charakteristische ἡμῶν leicht an“. Der Beweis ist fertig. Der D-Text Act. XI, 27. 28 ist erklärt aus einer misslungenen Ausmalung und deren nachträglicher Verschlimmbesserung!

Einfacher meine ich denn doch aus dem D-Text den B-Text erklären zu können. Dass dieser oft abkürzt, lehrt jede Vergleichung. So fiel der Jubel bei Ankunft der Propheten aus Jerusalem weg. Das „Wir“ aber in der Apostelgeschichte wird auch sonst behufs grösserer Gleichmässigkeit nicht selten getilgt. Aus dem Apparatus criticus meiner Ausgabe führe ich nur einige Beispiele an: für XVI, 17 *καὶ ἡμῖν* in L *καὶ σιλα*. XX, 7 *ἡμῶν* in HLP *των μαθητων*. 8. *ἡμεν* in Psch. *ἦσαν*. XXI, 5 *προσηνξάμεθα* in Psch. *προσηνξάντο*, in EB cett. *προσενξάμενοι*. 8. *ἐξελθόντες ἦλθομεν* in HLP *ἐξελθοντες οἱ περι των παυλον ηλθον*. 10. *ἡμῶν* & *αυτων*, om. BAC H. Psch. u. s. w.

Sollte ich aus der anderen Abhandlung Harnack's (XI, vom 2. März 1899: Das Apostel-Decret Act. XV, 29 und die Blass'sche Hypothese) ein Corrigendum für meine Ausgabe gewinnen? Hat schon meine Abhandlung über das Apostel-Concil (in dieser Zeitschrift 1898. I, S. 138—149), welche der Ausgabe kurz vorherging, darin geirrt, dass der berichtigte D-Text das Ursprüngliche bewahrt habe?

Der B-Text bietet den Vorschlag des Petrus für die gläubigen Heiden XV, 20. *ἐπιστεῖλαι αἰτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδιόλων καὶ τῆς πορνείας καὶ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος*. Der Beschluss lautet XV, 28. 29: *ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες ἀπέχεσθαι εἰωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας, ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε. ἔρρωσθε*. Auf diesen Beschluss weist zurück das XXI, 25: *περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν κρίναντες φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τό τε εἰδιωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν*.

Befremden muss von vorn herein das Ersticke, schon sprachlich, weil es XV, 20 artikellos zwischen lauter artikulierten Nominibus steht, dann sachlich, weil XV, 29 die Enthaltung von ihm gar als hochnotwendig dargestellt

wird. Ist diese Enthaltung doch überhaupt schon in der Enthaltung von Blutgenuss enthalten.

Diese Anstösse fallen hinweg bei dem D-Texte XV, 20: *ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ αἵματος, καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖν.* XV, 28. 29 *ἔδοξεν γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν μηδὲν πλεῖον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκας ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορνείας καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν ἅφ' ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἔρρωσθε.* XXI, 25 *περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν οὐδὲν ἔχουσι λέγειν πρὸς σί. ἡμεῖς γὰρ ἀπεστείλαμεν κρίναντες μηδὲν τοιοῦτον τηρεῖν αὐτούς, εἰ μὴ φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τὸ εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πορνείαν.*

Da fehlt das Ersticke, wird auch nicht Blutgenuss sondern Blutvergiessen verboten neben Genuss von Götzenopferfleisch und Hurerei. Die Vierzahl der Verbote aber wird voll durch die Untersagung, Anderen etwas zu thun, was man selbst nicht erleiden will.

Dass der D-Text die ältere directe Bezeugung (Irenaeus u. s. w.) und zwar eine recht starke, für sich hat, kann Harnack nicht leugnen. Aber darin ist er mit Th. Zahn, welcher sonst mit Blass geht, einig, dass der D-Text einen elementaren Moralkatechismus biete, wogegen der B-Text unter besonderen geschichtlichen Verhältnissen einige ganz bestimmte Anweisungen für die christliche Lebensführung gebe. Harnack findet in dem D-Texte nur Selbstverständliches. „Dass die Heidenchristen die elementaren sittlichen Gebote zu beachten haben, stand ausser Zweifel und konnte in keinem Sinne als eine 'Auf-lage' betrachtet werden“.

Wirklich hat schon der heidnische Isokrates gelehrt Nikokl. T. I, p. 93: *ἃ πάσχοντες ὑφ' ἑτέρων ὀργίζεσθε, ταῦτα τοῖς ἄλλοις μὴ ποιεῖτε.* Unter den Juden Tobit IV, 15 *ὁ μισεῖς μηδενὶ ποιήσης.* R. Hillel (Tr. Schabb. fol. 31^a) hat zu einem Heiden, welcher zum Judentum übergehen wollte

unter der Bedingung, dass er ihn das ganze Gesetz lehre, während er (der Heide) auf Einem Beine stehe, gesagt: „Das, was dir unangenehm ist, thue deinem Chaber (Genossen) nicht an. Dies ist die ganze Thora, alles übrige ist nur die Erklärung dazu. Geh' und lerne“ (vgl. diese Zeitschrift 1893, Bd. II, S. 416 f.). Aber hat Jesus nur Selbstverständliches gesagt, nur etwas von „elementarem Moralkatechismus“ vorgetragen Matth. VII, 12: *πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι* (nicht blos Chaberim) *οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται?* Ich meine: etwas sehr Bedeutendes und Neues, wenn ich hinzunehme Matth. XXII, 37—40: *Ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διάνοιᾳ σου* (Deut. VI, 5). *αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή. δευτέρα (δὲ) ὅμοια αὐτῇ Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν* (Luc. XIX, 18). *ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέματα καὶ οἱ προφῆται.* Es handelt sich um das Wesen und den Kern der ganzen Gesetzes-Religion. Und bei der brennenden Streitfrage, ob den gläubigen Heiden Beschneidung und mosaisches Gesetz aufzulegen sei, sollte das Apostel-Decret nach dem D-Texte nur Selbstverständliches und elementaren Moralkatechismus vorbringen, wenn es den Heidenchristen keine andere Last auflegt, als ausser Enthaltung von Götzenopferfleisch, Blut(vergiessen) und Hurerei, anstatt der Enthaltung von Ersticktem die Enthaltung von einem Thun gegen Andere, welches man selbst nicht erfahren will? Doch hören wir Harnack, welcher die Nichtursprünglichkeit des D-Textes durch 5 Erwägungen mit grösster Sicherheit darzuthun meint.

1. „Der O-[B-]Text giebt ein streng einheitliches Bild: er enthält eigentlich nur zwei Gebote, eines in Bezug auf den Speisegenuss und eines in Bezug auf das sexuelle Verhalten; beide gehören enge zusammen, sie richten sich gegen heidnische Sitten bezw. Unsitten“. Dagegen findet Harnack den W-[D-]Text, wenn man *αἷμα* als Blutgenuss

fasst, nicht einheitlich, sondern geradezu unverständlich und unverständlich. Wie könne man auf das Verbot des Blutgenusses die „goldene Regel“ (den Grundsatz, Anderen nichts zu thun, was man selbst nicht erfahren will) folgen lassen! „Fast man aber *αἷμα* als Mord, wie es die Abendländer mit Recht gethan haben, so ist zwar die Anfügung der „goldenen Regel“ sehr passend, aber nun wird das *εἰδωλοθύτων* zum Verräter des secundären Charakters. Handelt es sich um grobe Sünden, so ist es doch mehr als auffallend, dass am Anfang das Götzenopferfleisch-Essen, also die indirecte Beteiligung am Götzendienst, an Stelle der Idololatrie genannt ist.“ „Diese ist denn auch von Tertullian hier verstanden, von Cyprian sogar kurzer Hand in den Text gesetzt worden! Wie man also auch das *αἷμα* fassen mag, der W-[D-]Text erscheint als gefickt“! Wie denn? Das Götzenopferfleisch-Essen soll an die Stelle der Idololatrie gcsetzt sein? Wird es nicht vielmehr geradezu als ein Stück des Götzendienstes angesehen und geradezu bezeichnet? Ausdrücklich verboten wird allerdings nur das *φαγεῖν εἰδωλόθυσια* (wie Offbg. Joh. II, 14. 20), aber wie es Tertullianus und Cyprianus richtig verstanden haben, als diejenige Seite der Idololatrie, welche für Heidenchristen praktisch in Betracht kam. Muss ich Harnack erinnern an 1. Kor. C. VIII (vgl. X, 19. 25 f.)? Hat er in der Ausführung des Paulus 1. Kor. VIII, 4. X, 19 den Zusammenhang des *εἰδωλόθυσια* mit dem *εἰδωλον* nicht bemerkt? Will er es leugnen, dass in Korinth Bedenken über den Genuss des auf dem Marke verkäuflichen, bei Mahlzeiten heidnischer Mitbürger aufgetragenen Fleisches hinsichtlich des Zusammenhangs mit den *εἰδώλοις* aufgenommen waren? Den Genuss solchen Fleisches verwarfen die Judenchristen als thatsächliche Idololatrie. Anders will auch das Apostel-Decret gar nicht verstanden werden. Das von Jacobus Act. XV, 20 vorgeschlagene *ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων* wird, weil für Heidenchristen nur der Genuss von Götzenopferfleisch praktisch in Frage kam,

in dem Decrete gefasst als ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων (XXI, 25 φυλάσσεσθαι τὸ εἰδωλόθυτον). Das nennt Harnack „Flickerei“!

2. Die „goldene Regel“ findet Harnack in Dd schlecht eingefügt durch die Schreibung ποιῆτε, eine nahe-
liegende Verschlimmerung, welche doch nach Irenaeus und Cod. Ath. leicht zu berichtigen ist in ποιῆν. Den Wegfall der „goldenen Regel“ XXI, 25 findet Harnack schwer verständlich, wenn sie ein integrierender Bestandteil von W(D) gewesen wäre. Nun, Jacobus kürzt hier ab. Aber XV, 29 soll sich nach „Einschiebung“ der goldenen Regel nicht mehr passend anschliessen: ἀφ' ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς κτλ., wie wenn nicht auch das μὴ ποιῆν wäre: sich vor etwas bewahren.

3. Unerklärlich findet Harnack die Entstehung von O(B) aus W(D). „Warum sollte jemand die allbeliebte 'goldene Regel' gestrichen haben, wenn er sie in seinem Texte vorfand? Ihre Hinzufügung ist jedenfalls viel verständlicher als ihre Weglassung“. Die Weglassung erklärt sich wirklich nicht schwer aus der Reflexion, dass die 'goldene Regel' ja nicht blos für Heidenchristen gelte, sondern allgemeine Gültigkeit habe. Der B-Text hält den ursprünglichen Gesichtspunkt nicht mehr fest, dass die Heidenchristen von dem unerträglichen Joche des mosaischen Gesetzes entbunden werden sollen, indem sie sich einerseits der Anstössigkeiten heidnischer Lebensweise, Genuss von Götzenopferfleisch und Hurerei, andererseits in allgemein sittlicher Hinsicht des Vergehens gegen Leben und Wohlergehen der Mitmenschen enthalten. Seine Äusserlichkeiten und Ceremonien mag der Mosaismus für gläubige Juden behalten (XV, 21). Eben diesen Gesichtspunkt hat der B-Text verlassen, indem er von den Äusserlichkeiten des Mosaismus ein Stück der Speisegesetze den gläubigen Heiden auferlegt. Da ist keineswegs, wie Harnack es als unglaublich und beispielloos darstellt, ein elementarer Moral-Katechismus in eine spezielle statutarische Anordnung

umgesetzt, sondern das begriffliche Missverständnis des *αἷμα* vom Blutgenuss hat zu der naheliegenden Ergänzung durch Untersagung des Erstickten geführt, und die Reflexion, dass hier nur Anstössigkeiten heidnischer Lebensweise verboten werden sollten; hat die Beseitigung der 'goldenen Regel' als nicht bloß für Heidenchristen gültig, veranlasst. Übersehen ward dabei, dass so etwas doch als hochnotwendig (*ἐπιανάγκη*) nur für jüdische oder judenchristliche Engherzigkeit erscheinen kann. Hätte der D-Text es auf einen blossen Moral-Katechismus abgesehen, so würden auch die grossen Worte Jesu Matth. VII, 12. XXII, 40 über das Wesentliche von Gesetz und Propheten nicht höher anzusehen sein. Eben diese hohe Auffassung fehlt dem B-Texte, welcher sich nach Untersagung der Hauptanstössigkeiten heidnischer Lebensweise in reine Äusserlichkeiten verliert und zum Ersatze der „goldenen Regel“ die Vierzahl durch ein so überflüssiges Verbot, wie das des Erstickten, ausfüllt. Die Ausfüllung ist sogar augenfällig, wenn Act. XV, 20 *καὶ πνικτοῦ* ohne Artikel zwischen beiden artikulirten Nominibus steht. In der Bedeutung „Mord“ kann *αἷμα* wohl auf die beiden heidnischen Anstössigkeiten (Götzen-Greuel und Hurerei) folgen als Hauptvergehen gegen den Nächsten (D Act. XV, 20) oder als grobe Hauptsünde zwischen dem Genuss von Götzenopferfleisch und der Hurerei stehen (D Act. XV, 29. XXI, 25). Aber in B etc. wird die „hochnotwendige“ Enthaltung von Ersticktem einmal (XV, 20) nach Götzen-Greuel und Hurerei dem *αἷμα* als Blutgenuss vorangestellt, das Geringe und Selbstverständliche vor der Hauptsache, in den beiden anderen Stellen (XV, 29. XXI, 25) dieser Hauptsache angehängt zwischen jenen beiden Hauptanstössigkeiten heidnischer Lebensweise, Götzenopferfleisch-Genuss und Hurerei. Ist das eine sichere und überall passende Stellung?

4. Die Enthaltung von dem Genusse des Bluts und des Erstickten führt Harnack nicht bloß auf eine in der

Christenheit von altersher feststehende Sitte zurück, sondern diese Praxis macht es ihm „gewiss, dass in ältester Zeit eine solche Verordnung ausgegangen ist, die sich in der ganzen Christenheit verbreitet hat. Wann, unter welchen Umständen und für welche Kreise sie gegeben worden ist, ist eine zweite Frage. Aber ganz unwahrscheinlich ist, dass sie lediglich in einer nachträglichen Correctur der Apostelgeschichte zu suchen ist“. Wer wird sie denn auch da nur suchen? Der Genuss von Blut war schon in dem Gesetzbuche Lev. XVII, 10 untersagt, und jüdische Peinlichkeit hatte lange vor Tertullianus monogam. 5 als nähere Bestimmung die Enthaltung von Ersticktem hinzugefügt. Die Verbreitung der Enthaltung von dem Genusse von Blut und Ersticktem fordert also keineswegs, „dass einmal eine solche Anordnung wirklich ergangen ist“. Eine Fassung des Apostel-Decrets, welche solche Äusserlichkeiten und Kleinigkeiten an die Stelle des Kernes von Gesetz und Propheten setzt, hat durchaus nicht den Anspruch der Ursprünglichkeit.

5. Harnack schliesst: „Besässen wir nicht neben der Apostelgeschichte den Galaterbrief und andere Paulusbriefe, so würde wahrscheinlich nie jemand an dem Apostel-Decret, wie es in O[B] lautet, Anstoss genommen haben. [Nimmt der Ambrosiaster keinen Anstoss an: a suffocato?] . . . Nicht dasselbe lässt sich von dem Texte W[D] behaupten. Er ist so zu sagen eine Unterweisung für Katechumenen, nicht aber eine aus innerchristlichen Spannungen abzuleitende Anordnung“. Es sollte keine spannende Frage der ältesten Christenheit gewesen sein, ob die Heidenchristen das mosaische Gesetz nach seinem Buchstaben mit Beschneidung und allen Äusserlichkeiten, oder nach seinem Gehalt durch Schonung des Lebens und Wohlergehens der Mitmenschen zu erfüllen haben? Leicht ergibt sich das Urteil, wenn Harnack fortfährt: „Ein Leser der Apostelgeschichte im 1. Jahrhundert, wenn ihm nur der W-[D]-Text überliefert wäre, hätte starken Anstoss daran nehmen

müssen, dass die Verhandlungen über die Geltung des mosaischen Gesetzes in der Christenheit das Resultat gehabt haben sollen, die Heidenchristen sollten sich der groben Sünden und jeder Schädigung des Nächsten enthalten, d. h. die elementaren Gebote der Sittlichkeit beobachten“. Dann müsste man auch daran grossen Anstoss nehmen, dass Jesus Matth. VII, 12 in der „goldenen Regel“ Gesetz und Propheten zusammengefasst hat. Nur weil Harnack die brennende Streitfrage, ob die Heidenchristen zu dem Mosaismus nach seinem Buchstaben (Beschneidung u. s. w.) oder nur nach seinem Geiste und bleibenden Gehalte verpflichtet seien, ganz ausser Acht lässt, kann er in W(D) nicht mehr finden als „ein ganz neutrales und farbloses Decret, das mit jedem beliebigen Capitel des Neuen Testaments [auch mit 1. Kor. VIII!] verbunden werden kann“.

Dem D- und dem B-Texte gemeinsam ist die Untersagung des *φαγεῖν ἰδωλόθυστα*, welches nun einmal seit 1. Kor. VIII, 1 f. eine brennende Streitfrage in der ältesten Christenheit war. Das Essen von Götzenopferfleisch wird auch in dem vermeintlich ganz neutralen und farblosen D-Decrete unter die Befleckungen der Götzen gerechnet, wogegen es Paulus für an sich ganz unbedenklich erklärt. Auch in dem D-Texte kann also Paulus das Apostel-Decret nicht gutgeheissen haben. Man erkennt, mit welchem Rechte Harnack behauptet: „Bestimmungen, wie die, welche der W-[D-]Text enthält, konnte Paulus in der That den Galatern gegenüber in seinem Bericht über das Apostel-Concil übergehen, ohne sich einem Vorwurf auszusetzen; denn sie enthalten nur Selbstverständliches“ [das *ἀπέχεσθαι ἰδωλοθύτων*!]. Von dem reinen Paulinismus wird offenbar die an sich bestehende Unbedenklichkeit des Genusses von Götzenopferfleisch preisgegeben, dagegen mit dem Apokalyptiker Johannes anerkannt die Verwerflichkeit des *φαγεῖν ἰδωλόθυστα καὶ πορνεῦσαι*. Das waren aber nur die äussersten Anstössigkeiten heidnischer Lebensweise.

Handelte es sich um das volle Bürgerrecht gläubiger Heiden in der christlichen Kirche, so konnte es keine würdigere Ergänzung geben als die Liebe des Mitmenschen, welche sich hütet, demselben das Leben zu nehmen oder zu trüben. Diesen Grundsatz hat Jesus nicht für so selbstverständlich und unbedeutend gehalten, dass er nicht in ihm das Gesetz und die Propheten zu haben erklärt hätte.

Aus dem Missverständnis des *αἴμα* vom Genuss und aus der Reflexion, dass die „goldene Regel“ ja nicht für Heiden allein gelte, erklärt sich leicht die Ersetzung derselben durch die ebenso überflüssige als bedeutungslose Enthaltung von Ersticktem. Dieses Verbot ursprünglich als hochnotwendig zur Seligkeit festgestellt sein zu lassen, dagegen das Verbot, Anderen zu thun, was man selbst nicht erfahren will, für ein Stück von mattem Moral-katechismus zu erklären, ist wirklich ein starkes Stück.

Aus den beiden Abhandlungen Harnack's kann ich also, so gern ich mich auch belehren lassen würde, für die Acta apostolorum graece et latine kein Corrigendum annehmen.

Wohl aber finde ich etwas nachzutragen (also Addenda) aus A. Harnack's Mitteilung: Bruchstücke der altlateinischen Übersetzung der Acta Apost. (aus: Miscellanea Cassinese, 1897) in Theol. LZtg. 1898., no. 6, welche ich nur zu Act. XI, 27. 28 und XIII, 1 berücksichtigt habe.

Die zu Montecassino 1897 gedruckte Schrift: Anonymi de prophetis et prophetiis, aus Cod. Sangall. 133 saec. IX, wo auch das Mommsen'sche Kanon-Verzeichnis erhalten ist, beschliesst die verschiedenen Erscheinungen der Prophetie:

Ad hanc formam prophetarum Testamenti Veteris et Novi [non add. Harn.] prophetaverunt Montanus, Aquila, Priscilla et Maximilla, quorum doctrina [doctrinam Harn.] Catafrige complectuntur. adserunt enim insules [i. insulse, Harn. in illos] tantummodo de caelo spiritum sanctum

cecidisse; in hanc [hac Harn.] voluntate(m) perseverantes, caeci ad fide [a fide Harn., melius: ab fide] lapsi sunt ignorantes. Der gute Aquila wird wegen seiner Gattin Priscilla (Act. XVIII, 2. 18. 26) zwischen den argen Montanus und die montanistischen Prophetinnen Priscilla und Maximilla gesetzt.

Act. XIII, 1—3: Et alium in locum: Erant etiam in ecclesia [*εν αντιοχεια* om. etiam par.] prophetae et doctores Barnabas et Saulus, quibus inposuerunt manus prophetae, Symeon qui appellatus est Niger et Lucius Cirinensis qui manet usque adhuc [corruptum ex: Manaenque, cf. Dd] et Ticius [corruptum ex: et tetrarchi, cf. Dd, tetarchae p.] conlactaneus, qui acciperunt responsum ab spiritu sanctum, unde dixit: Segregate mihi Barnaban et Saulum in opus quo [quo om. d] vocavi eos, hoc est profeciae; quibus inpositis manibus dimiserunt eos [ut E syr. utq. gig. par., *απελυσαν* B⁸ cett. M. Thom., om. Dd], et abierunt.

Act. XV, 32. Item illic: Iudas et Sillas quoniam erant prophetae, exortati sunt fratres. Etwas abgekürzt.

Act. XIX, 2—7. Item illic: Paulus namque respondit ad XII et dixit: Si spiritum sanctum accepistis etc. quibus baptizatis in nomine domini Ihesu Christi inposuit illis manus, et cecidit (*ευθιως επεπεσεν* Dd, *ηλθεν* EB cett. M. syr. utq. gig.) in eos spiritus sanctus. loquebantur enim linguis et prophetabant.

Act. XX, 17. 28. 30. Item: Namque Paulus cum veniret Effeso congregatis ad cum episcopis: Adtendite, inquit, vobis et universo gregi, in quo vos spiritus sanctus episcopus proposuit regere ecclesiam domini (*κυριον* DdEAC* Thom. in marg. gig., *θεου* B⁸MPh), quam adquesivit sanguine suo. ego enim scio, quia [introibunt om.] post discessum meum lupi graves in vos non parcentes gregi, omnino ex vobis ipsis exurgent viri perversa loquentes ad detrahendos post se discipulos retrorsum.

Act. XXI, 10. 11. 8. 9. Item de Agabo: Cum autem plurimis diebus demoraremur Caessarea, descendit quidam a

Iudaea propheta nomine Agabus, qui veniens ad nos sublata zona Pauli alligavit sibi pedes et manus et ait: Haec dicit spiritus sanctus: Virum, cuius est zona haec, sic alligabant (alligabunt Harn.) eum in Hierusalem Iudaei et tradent in manus gentium etc. nam et de quinque filiabus Philippi sic dicit: Sequenti die, ait, ingressi sumus domum Philippi adnunciatoris (τοῦ εὐαγγελιστοῦ), qui erat unus ex septem Levitis, cui erant etiam quinque filiae prophetantes, id est sanctimoniales (Nonnen).

Mancher wird sich wundern, in meiner Ausgabe zu lesen Act. XVIII, 9 ἀλλὰ λάλει καὶ μὴ σιώπῃς, wie D bietet, obwohl doch schon D^d berichtet hat σιωπῆσης. Hier könnte ja recht gut einer von den Schreibfehlern in D angenommen werden. Allein ich wollte einmal D, wo es nur irgend angeht, festhalten, habe deshalb gelassen II, 14 ἐνωτίσατε. III, 8 χαιρόμενος. XVII, 27 ψηλαφήσαισαν und εὔροισαν (ebenso Blass.). XX, 1 παρακελεύσας u. s. w., wie ich auch im Lateinischen Act. IV, 1. 26. X, 17. adsisterunt. VIII, 36 uenierunt u. dgl. habe stehen lassen. Liest man Matth. XV, 23 ἠρώτων, Offbg. Joh. II, 17 νικοῦντι, andrerseits Jud. 22 ἐλεᾶτε, Philem. 18 ἐλλόγα, so kann man sich in diesem Griechisch auch kaum wundern, σιώπω für σιωπάω zu finden, wie ja ξύρω als spätere Form für ξυράω (Act. XXI, 24 D ξυρώνται) feststeht.

XV.

Der Hospitalorden im Königreich Jerusalem (1099—1187).

Ein culturhistorischer Beitrag.

Von

Dr. phil. Gustav Hoennicke in Potsdam.

Allgemein ist anerkannt, dass der Hospitalorden den Kreuzfahrerstaaten grosse Dienste leistete.

Die Hospitaliter waren es, die in Zeiten der Not dem Könige beistanden, oftmals den Fürsten Subsidien bewilligten, die nicht selten den Kampf entschieden und den Waffenstillstand bestimmten. Erlangten sie in ähnlicher Weise wie die Templer schliesslich eine rein exceptionelle Stellung, befanden sie sich ausserhalb des Reichsverbandes, — sie bildeten gleichsam das stehende Heer und bewiesen inmitten lebhafter Parteilidenschaft eine unermüdliche Ausdauer, das von mannigfachen Seiten bedrohte, heilige Land zu verteidigen; sie zeigten kraftvolle Energie, fest geregelte militärische Technik, so dass einst Saladin im Blick auf sie nach dem Bericht des Abulfeda (*Recueil des historiens des croisades, Hist. orient. I., 161*), ausrufen musste: Ich will die Erde von ihnen reinigen . . , sie, die schlimmer noch sind, als all' die Ungläubigen!¹⁾

Und von allen Seiten wurde der Orden unterstützt. Sein Reichthum war bedeutend. Von Armenien (vergl. Langlois, *trésor des chartes d'Arménie, N. 115. 122. 124. 132. 140 etc.*) bis hin nach Ägypten hatte er hier und da

¹⁾ Vergl. Gust. Hoennicke, *Studien zur Geschichte des Hospitalordens im Königreich Jerusalem (1099—1162)*, (Halle, Diss. 1897) und Gust. Hoennicke, *Der Hospitalorden in der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts*, (*Z. f. w. Th. XLII (1899), S. 59—106.*)

Besitzungen: grosse Liegenschaften, Landgüter, Meiereien, Bauernhöfe, Mühlen, städtische Grundstücke, Häuser, Plätze, Kaufstände, Markthallen, Backöfen, Badehäuser, Renten und verschiedene Rechte, daneben Kirchen und Hospitäler.

Es musste demnach für die Entwicklung des Reiches von Wichtigkeit sein, wie der Orden seine Güter verwaltete, das Land colonisirte, wie er Landwirtschaft und Industrie, Gewerbe und Handel begünstigte¹⁾.

I.

Ein beträchtlicher Gebäudecomplex gehörte dem Orden zu Jerusalem²⁾. Der heiligen Grabeskirche gegenüber erhob sich die Kirche St. Johannis des Täufers und der Palast des Ordensmeisters. An der David-, Stephans- und Patriarchenstrasse befanden sich Wohnungen der Ritter (D 249. 283. 432. 664). Mehrere Häuser und Gewölbe an der Syrerstrasse (D 372), an der Strasse St. Kosmas (D 300) und Koquinatium (D 249), in der Nähe des letzteren ein grösserer Platz mit anliegenden Wohnstätten (D 219); Häuser am lacus balneorum (D 375), in vico Belcarii (D 538), in vico David (D 469), in platea nummulariorum (D 225) waren Ordensbesitz. Ein Hospitaliterhaus lag am Johannes-Evangelistenplatz (D 803), ein anderes vor der

¹⁾ Benutzt wird im folgenden: J. Delaville le Roulx, *Cartulaire général de l'ordre des Hospitaliers de S. Jean de Jérusalem*, t. I. (Paris 1894). Das umfangreiche Werk von Reinhold Röhricht, *Geschichte des Königreiches Jerusalem* (Innsbruck 1898) geht auf unsere Fragen nicht ein.

²⁾ Die Wohnstätten im Süden und Südosten des Hospitals waren mit diesem durch eine von dem König Amalrich geschenkte Strasse verbunden: *cuius introitus a ruha Palmariorum erat respiciens ad septentrionem, in opposita parte faciei ecclesie dominici sepulcri, ingrediens ad meridiem inter utramque domum . . Hospitalis et S. M. Majoris, ducens etiam infra domos hospitalis usque ad exitum in ruham balneorum patriarche* (D 464).

Martinskirche (D 84. 225) und mit dazu gehöriger Cisterne¹⁾ neben dem Tempelthor (D 225).

In der Stadt Accon sodann befand sich ein Ordenshaus vor der Markuskirche (D 646), mehrere grenzten an die *via publica* (D 663), andere lagen zwischen der Befestigungsmauer und dem Meer (D 348). Auch besaßen die Ritter in der Nähe der Stadt ein Landgut mit einem Haus und bei der gemeinsamen Cisterne eine Wohnstätte (D 102. 168).

In Antiochien war Ordenseigentum ein Haus bei der Kirche S. Johannis os aurei (D 183) und in dem Stadtviertel S. Pauli (D 183: *domumculam cum orto*). Mehrere Wohnstätten lagen auf dem amalfitanischen Platz (D 183), bei dem Garten des Patriarchen (D 127) und in der Nähe der Kathedralkirche (D 222).

Wir hören ferner von Besitzungen in Laodicea (D 103. 109), in Neapolis (D 225. 354), in Tyrus (D 324), in Gibelinum (D 116), in Caesarea (D 94. 168), in Tiberias (D 93), in und bei Tripolis (D 79. 82. 602), in Lydda (D 183), bei Mons Regalis (D 207. 521) und an anderen Orten des Landes (D 103. 109. 158. 225 etc.). Vollständig gehörten den Hospitalitern die Städte Tricaria (D 474), Valenia (D 783), Rafania (D 79 u. 414) und Chamela (D 676). Dieser Besitzstand des Ordens blieb sich freilich nicht gleich. Stetige Veränderungen kamen in den unruhigen Zeiten vor. Ein Teil der Häuser diente als Wohnung der Ritter und der Ordensbeamten, als Waffenkammern und Marställe, ein anderer direct wirtschaftlichen Zwecken.

Die Bauart war bei Mangel an Holz gewöhnlich massiv; oft waren die einzelnen Gebäude mit schweren Steinkuppeln versehen. Ein grösseres Wohnhaus bestand,

¹⁾ Wie wir wissen (vergl. D 375), war es dem Orden erlaubt, aus dem *lacus balneorum* Wasser zu schöpfen. Über die Wasserhältnisse in Jerusalem giebt Schick Auskunft (*Zeitschr. d. Deutsch. Pal.-Vereins I, 132 f.*).

wie man dieses noch jetzt in syrischen Städten findet, aus einer Anzahl Zimmer, von denen meistens jedes ein besonderes Dach und einen besonderen Eingang hatte. Zu dem Bau der Gewölbe, die oft in den Urkunden erwähnt werden und als Verkaufsstellen (D 422. *statio subtus domos . . .*), als Magazine, auch als Wasserbehälter benutzt wurden, dienten Platten eines schiefrigen Kalksteines. Wohl den heutigen Bazaren ähnelten die nicht grossen, hier und dort sich findenden Kaufstände (*stationes, estacona, tabernae*).

Von Wichtigkeit für den Orden waren die ländlichen Besitzungen, die zerstreut liegenden Kasalien¹⁾: Ortschaften, jetzt teilweise verlassen, kleine Dörfer, Weiler, die oft in einzelne Teile zerfielen und von den familienweise sich gruppierenden Bauern bewohnt wurden. Ordenskasalien befanden sich nach den uns erhaltenen Urkunden bei Jerusalem (D 139. 175. 192. 225), bei Neapolis (D 531. 532. 550), in der Gegend von Accon (D 84. 91. 191. 225. 754), in der Grafschaft Jaffa (D 74. 77. 116. 225), bei Ascalon und Gaza (D 231. 344. 495), im Gebiet von Tiberias (D 180. 288. 345. 398. 422) und in den Afterlehen von Rama (D 84. 97. 225. 487. 488. 603. 606) und Mirabel (D 371. 388); bei Caesarea (D 84. 94. 115. 125. 217. 225. 316. 350. 497. 498. 621) und Nazareth (D 225), in der Baronie Cratum und Mons Regalis (D 205. 207. 225. 521), in dem Afterlehen der Herrschaft S. Abraham (D 116. 158. 188. 225), bei Bethlehem (D 116) und Gibelinum (D 116). In der Grafschaft Tripolis lagen einige Ordenskasalien bei der Hauptstadt (D 82. 830. 831), in den Lehen Nephin (D 503. 532), Guïbelaccard (D 82) und Archas (D 82), in dem Lehen Cratum (D 79. 754), bei Tortosa (D 144. 317) und Rafania (D 82. 589. 804); in

¹⁾ Vergl. zur Defin. Wilh. v. Tyrus 11, 19. (*recueil des historiens des croisades, hist. occid. I, 486.*), auch Ducange, *glossarium II, 198. certus casarum numerus, villa, suburbanum, προαστειον*).

dem Fürstentum Antiochien befanden sich Kasalien der Hospitaliter bei der Hauptstadt (D 103. 183. 231. 782), bei Apamia (D 417. 472), Harem (D 183), Laodicea (D 209. 397) und Margat (D 341. 457. 491. 518. 545. 546. 614. 786). Endlich hören wir von zwei Kasalien, die in dem edessenischen Lehen Turbessel lagen (D 104. 137). Zur Erweiterung all dieser Landgüter wurden — meist bei alter syrischer Feldabgrenzung — teils bebaute, teils unbebaute Länderstrecken den Hospitalitern concedirt¹⁾. Jedes Landgut zerfiel in Hufen (*carrucatae*) und wurde danach berechnet²⁾. Dabei war die Grösse einer jeden derart, dass ein Jahr hindurch zu ihrer Bestellung ein Ochsengepann ausreichte, ungefähr 31 Hectar, 25 ar. Länderstrecken, welche erst cultivirt werden mussten oder sich in schlechtem Zustande befanden, oder auch einst Kasalien gewesen waren (vergl. D 621), nannte man: *gastinae*³⁾. Gar oft

¹⁾ So vor dem Stephansthor bei Jerusalem D 314, zwischen zwei Cisternen in der Nähe davon D 161, bei Beccafaba D 84, 225; bei Emmaus D 139. 173. 192. 208, bei Ascalon D 74. 77; (vgl. auch D 265); bei Gibelinum D 301; bei Ramle D 286. 328; bei Jaffa D 74, 217, 328, bei Caesarea D 223, 559; bei Neapolis D 354. 532, bei Mirabel D 217. 263. 340; bei Tiberias D 225. 459, bei Nazareth D 225, bei Tyrus D 166. Ferner bei Accon D 168. 579. 738, bei Tripolis D 79. 82. 182. 543. 596; bei Rafania D 79; bei Cratum D 754; bei Antiochien D 367, 651; bei Laodicea D 198; bei Margat D 341, 783; bei Mons Regalis D 207, 521. u. ö.

²⁾ *Carrucatae* werden erwähnt bei Jaffa 10 (D 97), bei Rama 2 (D 487, auch 576), bei Laodicea 2 (D 198), 3 (D 311), bei Caesarea 10 (D 94), bei Cafarsalem 4 (D 94), bei Margat 2 (D 786) u. ö.

Vgl. D 367, wo bei einer Erbschaft von der Teilung eines Landgutes gesagt wird: *sub equali proportione per medium divisa*.

³⁾ *gastinae* (nach Ducange a. a. O. 1. *depopulatio*, 2. *ager pascuum*, 3. *ager suis fructibus vestitus*; entsprechend dem arab. *chirbe*; (Prutz, aus Phönizien 276 übersetzt ungenau „Vorwerk“) werden genannt bei Cratum (D 745), am Orontes (D 522), im Gebiet von Laodicea (D 311), bei Antiochien (D 133; 367; 522), bei Harem (D 183), bei Margat (D 457; 763), bei Edessa (D 107); bei Petra (D 521) u. ö. Vgl. auch D 367 (*gastina cum turri et aliis edificis*), 754 (*terra carrucata gastinae*).

werden dieselben als Weideland, meist für das Kleinvieh gedient haben. Wo sich in den Urkunden eine sorgfältige Abgrenzung des als Besitz concedirten Gebietes findet, ist Grund und Boden besonders wertvoll (D 621 etc.). Erwähnt möge werden, dass sich bisweilen auf den einzelnen Gütern eine Kirche oder eine Kapelle, ein Backofen (D 120 (Jerusalem), 82 (Archas), 167 (Laodicea) und ein Badehaus (D 180 (Accon), 280 (Laodicea) etc.) befand. Freilich waren Backöfen meist nur in der Nähe der Städte. Die primitive Bereitung des Brotkuchens, der auf eine Eisenplatte oder an die Seiten eines grossen Topfes gelegt, mit heisser Asche bedeckt und kurze Zeit darauf zum Genuss dargeboten wird, war auf dem Lande sehr verbreitet. Als wertvoll aus gesundheitlichen Rücksichten galt der Besitz von Badehäusern, über deren Einrichtung des Näheren Dechent in einem Aufsatz in der Zeitschr. d. Deutsch. Pal. Vereins (VII, 173 f.) Aufschluss giebt.

Gewöhnlich wurde die Arbeit auf den Landgütern durch die einheimische Bevölkerung verrichtet: und nicht selten geschah es, dass Bauern (*villani*) dem Orden übergeben wurden, die in altgewohnter Weise das Land zu cultiviren hatten (D 45. 782. *cum hominibus et mulieribus, rusticis et raitabilibus*). Geschätzt waren vornehmlich die Surianer, tributpflichtige Unterthanen, verschiedenen Nationalitäten angehörend, welche bei geringer Kost sich als treffliche Arbeiter zeigten. Wie sie dem Könige und den Baronen, der Kirche und den Handelscommunen dienten, so dem Orden (D 144. 223. 443. 459. 483 etc.). Mauricius von Montroyal schenkte den Surianer Caissardus zusammen mit dessen Verwandtschaft (D 207); Balduin von Rama den Surianer Johannes, einen Cysternenwärter, mit all den Erben beiderlei Geschlechts (D 470); Boemund III. den Surianer Ben Mossor und seine Kinder (D 472). Dabei wird als Leibeigener ein Jude Garinus erwähnt, der zu Laodicea lebte, wo damals nach den zeitgenössischen Berichten die Juden am zahlreichsten vertreten waren. Dass

auch andere Juden zu den Hospitalitern in einem Hörigkeitsverhältnis standen, zeigt eine Urkunde aus dem Jahre 1183 (D 648), wo acht Juden neben sieben Lateinern, sieben Griechen und fünf Armeniern dem Orden zuerkannt werden. Diese Hörigen hatten die Ordensbesitzungen zu bewirtschaften und waren meist auf industriellem Gebiete thätig. Wie der Pilger Rabbi Benjamin von Tudela erzählt (itinerary translated and edited by A. Asher I, 58 f.), betrieben die Juden vornehmlich die Färberei (D 311). Bisweilen standen die Bauern unter der Aufsicht eines Râfs (regulus, vergl. D 457). Das Amt der Vermittlung lag dabei dem Dragoman (terdjumân) ob, eine öffentliche, meist erbliche Function¹⁾.

Endlich befanden sich auch Beduinen in den Diensten der Hospitaliter. Jene galten als Eigentum des jerusalemischen Königs und wurden bisweilen familienweise (D 530. tentoria) dem Orden geschenkt. Eine interessante Urkunde aus dem Jahre 1178 lehrt, dass der damalige Vicegraf von Neapolis für 3200 Byzantier all seine Beduinen dem Grossmeister verkaufte. Es sind im ganzen 103 Familien aus verschiedenen Geschlechtern Benicarguas, Benicelge, Nahassen (Hahassen?), Marahob, Bedre, Sebib Lahagerse, Benifiel Beïlfbzle²⁾, Mothaer, Serif, Solta (D 530). Gewöhnlich mit ihren zahlreichen Herden frische Weideplätze aufsuchend, galten freilich diese Wanderstämme als wortbrüchig, lügenhaft, unbeständig, habsüchtig und falsch.

II.

Suchen wir nun darzustellen, wie es kam, dass der Orden zu einem so bedeutenden Besitzstand gelangte.

Oft war es lediglich die christliche Begeisterung, die den Anlass zu Schenkungen gab, die Hoffnung auf das

¹⁾ Vergl. D 146. 480: hier wird die dragomanagia de casalibus de Cabur, de Turone, de Coket für 225 Byzantier einem gewissen Baruta und seinen Erben übergeben und zugleich seine Rechte fixirt.

²⁾ Wahrscheinlich ist Benifazle zu lesen.

Seelenheil¹⁾, der Glaube, dass Almosen die Sünde tilgt²⁾, die Seelen der Verstorbenen errettet³⁾, himmlische Freude bereitet und von Verdammnis befreit⁴⁾. Schon lange hatte die Kirche dazu erzogen: man schenkte zur Ehre Gottes, zum Preis der heiligen Jungfrau und des Schutzpatrones Johannes, zum Besten des Hospitals, zur Wohlfahrt der Armen, den Brüdern und den Hilfsbedürftigen⁵⁾. Erst

1) Vergl. D 116. *non sine intuitu misericordie in pauperes et exaltande christianitatis respectu*, D 207. *omnipotenti Deo toto cordis affectu servire ac ministrare cupiens*, D 444. *ad ea Domini in terra viventium bona que perpetua sunt et eterna totis viribus hanelare debemus*, D 783 *cum omnia nostra, si perfecti esse velimus, vendere et dare pauperibus jubeamur etc.*, sodann: D 74. *pro redemptione anime patris sui et matris sue et parentum suorum*, D 144. *pro salute anime mee meorumque predecessorum*, D 340. *remedio animarum patris et matris mee*, D 345. *ob proprie salutis remedium et predecessorum meorum etc.*

2) So D 104. *peccaminum veniam promereri a Domino . . .* D 470. *anime delictorum querens remedium . . . etc.*

3) D 457. *pro salute anime mee et omnium amicorum meorum tam vivorum quam mortuorum . . .* D 458. *pro Dei amore et animarum nostrarum . . . omniumque fidelium defunctorum salute . . .*

4) D 104. *ut inferni supplicia evitare et effugere possent . . .* D 467. *quicquid in terris Christi pauperibus misericorditer erogatur, Christus ipse centuplitter in celis sit retributurus . . .* D 627. *pro quibus beneficiis loco retributionis celestium participes . . .* D 676. *ob eterne retributionem salutis . . . ad anime mee et meorum predecessorum animabus obtinendam summi clementia retributoris requiem sempiternam . . . etc.*

5) So D 100. *hoc donum pauperibus feci . . .* D 183. *concedo hospitali S. Johannis Iherosolimitani . . .* D 391. *dono et concedo in elemosina omnipotenti Deo et gloriose virgini Marie matri eius ac sancto Iohanni Hospitalis Iherusalem et pauperibus Christi eiusdemque Hospitalis magistro . . . successoribusque suis atque eiusdem Hospitalis fratribus tam successuris quam presentibus . . .*

Diese Wendungen kehren in mannigfachen Variationen wieder!

Vergl. sodann: D 168. *ad sustentationem pauperum Christi*, D 191. *ut refectio pauperum augmentetur*, D 340. *ad usum et proficium fratrum H. et beatorum Christi pauperum*, D 457. *ad sanctorum pauperum sustentationem et procuracionem*, D 483. *ad utilitatem et maiorem requiem infirmorum, qui inibi procurantur etc.*

allmählich erfolgte die Dotation an die einzelnen Ordenshäuser. Der Grossmeister¹⁾ oder der Präceptor²⁾ ist der Vertreter: vollständig wird der Besitz zuerkannt³⁾, gewöhnlich mit freiem Verfügungsrecht⁴⁾ und einem oft drohenden Hinweis, dass keiner den Besitzer schädigen soll. Hier und dort verpflichtet man sich, wohl auf Veranlassung der Ordensritter, für die nötige Verteidigung zu sorgen⁵⁾. So erbiethet sich Raymundus de Biblio bei seiner

¹⁾ Vergl. im besonderen D 202 et tali pacto vestivimus et sazivimus magistrum Hospitalis de hoc casali quod . . . etc.

²⁾ Vergl. D 237 u. ö.

³⁾ D 74. libere et sine ulla consuetudine . . . D 144. absque ulla federis obligatione et absque ullo retentu, omni remota prorsus calupnia, quiete, libere . . . D 222. libere et quiete et absque aliqua contradictione in perpetuum habenda . . . D 350. quiete et absque alicuius in posterum juris exactione . . . (vergl. dort auch: omni cavillatione in posterum sopita), D 457. libere et quiete et sine contrario, quicquid de presentibus in posterum debebat provenire . . . D 589. ut sic integritate helemosinario jure perhenni . . . teneat et possideat, tam libere quam quiete quoniam liberius quam quiet(i)us aliquod aliud helemosine donum possidet . . . D 613. absque omni calumpnia, quiete et pacifice fruendum, habendum atque possidendum . . . D 783. tam libere, tam quiete quam liberius et quietius absque omni exactione aliqua res ab aliquibus potest teneri et possideri, jure hereditario in perpetuum helemosinam habendum . . . etc.

⁴⁾ D 100. libere et quiete habeat et possideat, mutuet et vendat atque tribuat, aut quicquid voluerit, faciat . . . etc.

⁵⁾ D 144. . . pars eius sit cum Dathan et Abiron, quos vivos terra absorbuït, et cum Juda proditore, qui Deum Judeis precio vendidit, sitque ipse maledictus comedens atque bibens, vigilans aut dormiens, vespere et mane et meridie et omni tempore presenti et futuro . . . D 191. Si quis autem honestatis modum irrationabiliter excedeus, caritative largicioni scismatico more detraxerit, inter infideles et sceleratissimos deputatus, nostre sublimitatis una choreduum nostrorum offensam incurere judicetur, vergl. auch D 97. Si quis vero (huius) doni atque testamenti infelix violator aut destructor institerit aut laqueo anathematis suspendatur aut certissime gladio anathematis juguletur!

Dotation, sie nach dem antiochenischen Gesetz vor jeder etwa vorkommenden Verleumdung zu schützen¹⁾).

Der Umfang der Gabe war oft nicht unbedeutend. In der Marienkirche zu Tripolis vermacht ein gewisser Maurinus in Gegenwart des päpstlichen Legaten Chrysogonus und des Erzbischofes von Caesarea, Balduin, dem Hospital alle seine Habe²⁾; eine Familie schenkt den dritten Teil ihrer Güter (D 282, auch 153. 190. 301. 302. 503).

Viel erwarb der Orden dadurch, dass Einzelne um Aufnahme in die Confraternität baten. Im Jahre 1142 liess Raymund II. von Tripolis schreiben: *divino instinctu in fratrem et socium et orationum participem dedi, concessi et reddidi me sancte domui pauperum Hospitalis pro salute anime mee meorumque predecessorum et contuli ore et corde* — und concedirte eine Reihe von Besitzungen (D 144). Die Schwester Ludwigs VII.' Constanze gab das in der Ebene von Ascalon fünf Stunden östlich von Gaza gelegene Kasal Bethduras, welches sie selbst für 5800 Byzantier von dem bisherigen Besitzer Johannes Arrabitus erworben hatte, und liess sich als consors in den Orden aufnehmen. Dabei soll derselbe ihr, so lange sie im heiligen Lande lebt, jährlich 500 Byzantier zahlen. Wenn sie einst gestorben, will sie auf dem Hospitalbegräbnisplatz bestattet sein. Jährlich möge dann für die Ruhe ihrer Seele eine Messe celebrirt werden (vergl. D 440. 551. 557; auch 495. 516.

¹⁾ Vergl. D 782; sodann D 519. *quod si qua unquam ab aliquo adversum H. . . . calumnia suboriretur, ego (Raymund III. von Tripolis) meique successores H. donum debemus ab ipsa calumnia tueri et liberare, D 554. quodsi forte calumpnia ex hoc fieret, ego (Nicolaus Manzur) et mei calumniam extinguere et venditionem defendere et garantire super res nostras debemus (ähnlich D 444);* offenbar erwarteten gewöhnlich die Hospitaliter bei etwaigen Rechtsstreitigkeiten Vertretung von Seiten des Spenders.

²⁾ D 210. (*pro redemtionem peccatorum meorum ac pro salute animarum patris et matris mee omniumque parentum meorum corpus meum et animam meam dedi Deo et sanoto Johanni Baptiste; et beatissimis pauperibus*).

517). Andere Beispiele liessen sich anführen¹⁾. Bisweilen kam es vor, dass alleinstehende Personen ihr Eigentum den Hospitalitern gaben und sich dafür von ihnen versorgen liessen: so eine Frau, deren Mann dem Orden beigetreten ist. Dieselbe fordert die Zahlung einer jährlichen Rente von 80 Byzantier, solange sie lebt; ihrer Tochter soll ein seidenes Tuch (*samitus*) gegeben werden (D 237). Die Frau hält ihren Unterhalt für contractlich gesichert und glaubt, eine feste Lebensversorgung zu haben. Hierher gehört auch, wenn eine Witwe in Übereinstimmung mit ihrem Sohne dem Orden ein Haus verkauft, indem sie zugleich als Bedingung ihre und ihres Sohnes Aufnahme in die Confraternität fordert²⁾.

Bei Todesfällen sodann erhielten die Hospitaliter mannigfache Dotationen. Ein gewisser Rigaudus hinterlässt dem Orden alle seine Güter (D 549); Robert de Blanchecour setzt fest, dass sein Besitztum im Falle, dass er kinderlos sterben würde, dem Hospital zufalle (D 308); Raymond de Montolif und seine Brüder hinterlassen den Rittern alle Rechte hinsichtlich des Ortes *castrum Rubrum* (D 549). Eine Witwe bestimmt, dass „zur Loskaufung ihrer Seele“

¹⁾ Vergl. D 469, sodann D 444: *et ipsi fratres tam omne genus nostrum quam nos in confraternitate et omnium beneficiorum sancte domus participatione nos receperunt*, auch päpstliche Bestimmungen, wie D 123 . . . *qui in . . . fuerit confraternitate receptus nisi nominatim vinculo fuerit innodatus, eī ecclesiastica sepultura non negabitur*, auch D 122; ferner D 657 u. 711.

Vergl. endlich den Zusatz bei Guillaume de Tyr et ses continueurs (p. M. Paulin Paris, Paris 1879 f. II, 196.): *assez i a puis entré de prendomes qui par l'aide Nostre Seigneur, ont leur ames sauvées en cel ordre . . .*

²⁾ Vergl. D 469 (eben daselbst auch: *si vero me Gilam aut filium meum Petrum sine heredibus altero superstitute vel ambos similiter mori contingeret, uterque cum sua hereditatis parte, universisque rebus suis domū Hospitalis se conferre pactus est, fratris aut sororis exsequias habituras. Et etiam si Petrus, filius meus, cum heredibus legitimis vitam finiret, nichilominus se cum sua hereditatis parte ad domum Hospitalis se transferre promisit*), D 208. 285. 444.

jährlich 10 Byzantier von ihrer Erbschaft dem Orden zu zahlen sind. Der Erbe Johannes, Vicegraf von Tripolis, concedirte dieses in einer besonderen Urkunde, damit er in Gemeinschaft mit der Verstorbenen an den Gebeten der Hospitaliter sowie an anderen Wohlthaten, die bei jenen beständig geschehen, in ewiger Glückseligkeit teilnehmen könne (D 482).

Bei dem Mangel an Arbeitskräften sahen sich nun die Hospitaliter genötigt, den grössten Teil ihrer ländlichen Besitzungen auszuleihen oder zu verpachten (D 395: *possessiones, quas propriis manibus aut sumptibus suis non colunt, sed excolendas aliis tradiderunt*). Die Empfänger erhielten freies Verfügungsrecht und waren meist nur insofern in einem Abhängigkeitsverhältnis, als sie zu bestimmten Abgaben verpflichtet waren, die in Naturalien oder Geldbeträgen bestanden (D 116). Der jedesmalige Mangel bei den Naturallieferungen wurde bei der nächsten Erstattung ergänzt (D 625). Man übergibt so einem gewissen Arion Jacobinus ein Haus und ein brachliegendes Feld in der Nähe von Jerusalem auf dem „Hofe Belveer“ (vergl. Zeitschr. d. D. Pal.-V. X, 242. Anm. 4) bei einem jährlichen Zins als erbliches Eigentum und stellt besondere Bedingungen eines etwaigen Verkaufes des in baulicher Beziehung veränderten Grundstücks auf: zunächst soll man dieses dem Orden anbieten bei einer Verkaufssumme, welche einen Byzantier weniger beträgt, als wenn man mit anderen darüber verhandelt. Giebt der Orden seine Zustimmung, so kann man das Grundstück an Jeden bei Wahrung der Interessen des Hospitals verkaufen. Nur sind Abkommen mit kirchlichen Gemeinschaften, Rittern, auch mit Surianern und „Leuten, die Rom nicht gehorchen“ (D 803, u. öfter), direct verboten. Bei dem Tode des Eigentümers soll ein Drittel des Besitzes zum Heil der Seele an das Hospital fallen (vergl. D 450). Unter ähnlichen Bedingungen wurden Häuser vermietet, Gebäulichkeiten, die dem Orden gehörten, anderen in Zinspacht gegeben. Auch suchte man Wohn-

stätten durch Vermietung nutzbar zu machen. So erhält Sibille de Roma nebst ihren Erben zu Jerusalem neben der Sacristei (capicerium) der S. Julianskirche ein Haus (D 508); so concedirt der Grossmeister Roger einem gewissen Bisansonus den Besitz von Häusern in Accon, die bisher Petrus Bertasia bei einem Zins von 20 Byzantier inne hatte (D 663), ferner dem Johannes Poterius das Haus, welches derselbe von Willelmus Barbota kaufte (D 803)¹⁾. Und es war natürlich, dass die Ordensritter mehr und mehr darauf ausgingen, ihre Besitztümer zu einem Ganzen zusammen zu schliessen, die ihnen gehörenden Gebiete abzurunden und nach Möglichkeit die Grundwirtschaften zu concentriren. Ein Geist kaufmännischer Speculation, um Worte von Prutz (Culturgeschichte der Kreuzzüge 251) zu gebrauchen (vgl. D 217, das Decret Urban's III.: *quecunq̄ue per tue prudentie vigilantiam eidem Xenodochio rationabiliter acquisita*), machte sich breit. Das zeigen auch die Tauschgeschäfte: Boemund III. giebt für drei Kaufstände am Meeresufer zu Laodicea einen dem Hospital benachbarten Garten (D 311); Gilbert erhält von Hugo von Caesarea gegen das Landgut Altafia Zafaira und Abeiria (D 316), der Patriarch Amalrich für eine Land- und Geldschenkung von dem Hospital Häuser (D 376). Der Kleriker Bernhard tauscht mit dem Orden gegen Wohnstätten, Kaufstände und Gewölbe in Jerusalem mit ihren Zinsen das seiner Kirche von dem galiläischen Fürsten überwiesene Landgut Cafran ein. Ausdrücklich wird die Wichtigkeit des Abkommens betont (D 422: leider ist die Urkunde nicht intact geblieben und eine Ergänzung der Lücken nicht möglich)²⁾.

¹⁾ Charakteristisches bieten auch die Urkunden: D 537. (Verkauf von 2 Häusern durch Johannes Fulco an Willelmus Baptizatus de Blanca Garda) und D 538. (Bestätigung durch den Grossmeister, der von dem Verkauf 2 Byzantier und 2 Solidi (diese Zahlungssumme scheint gebräuchlich gewesen zu sein, vgl. D 893, u. öfter) erhält.

²⁾ Vgl. im übrigen D 100 (Balduin v. Beirut), 138 (der patriarch Wilhelm I.), 175 (Balduin III.), 180 (Melisende), 241 (Raymund),

Andererseits wurden Kaufverträge geschlossen, wobei sich die Hospitaliter gewöhnlich verpflichten mussten, dem bisherigen Eigentümer je nach dem Werte des Grundstücks eine jährliche Rente zu zahlen. So concedirt Robert von S. Egidius ein Gebiet bei Emmaus, für welches ihm und seinen Nachkommen jährlich 500 Byzantier zu zahlen sind: mit Änderung des Gebiets tritt eine Änderung der Rentenzahlung ein (vergl. D 139. 192. 202). Arnulfus de Curbinti in Accon verkauft Häuser (D 348). Von Raimundus Mansuerius wird für 2000 Byzantier das Landgut Astanori gekauft, welches nach seinem Tode oder nach seiner freiwilligen Entsagung ganz in den Besitz des Ordens kommen soll (D 613, auch D 614). Im Namen des Hospitals kauft Bartholomaeus de Moissac die Güter des Petrus Gayus, welche dieser mit Schulden bei seinem Tode hinterlassen hatte (D 367, auch D 522). Ebenso kamen Käufe von Rentenzahlungen vor: Thomas de Gabel verkauft eine Rente von 200 Byzantier, welche von dem Lehen Beaune in Antiochien zu entnehmen ist (D 827)¹⁾. Gewöhnlich wurde die schuldige Summe an bestimmten, vorher festgesetzten Terminen des Jahres bezahlt, so in pascha, in nativitate S. Johannis Baptiste, in festo omnium Sanctorum, in nathale Domini (D 202)²⁾, bisweilen bei Zahlung der

249 (Rogerius Clericus), 250 (Joeta, Äbtissin des Lazarusklosters), 437. (Boemund III.) und 754 (Raimundus de tribus Clavibus).

¹⁾ Als charakteristische Beispiele für Kaufverträge sind zu erwähnen: D 115 (Hysimbardus verkauft das Kasal Arthabec), 166 (Gilebertus de Tyro kauft ein Stück Land), 168. (Galterius von Caesarea verkauft ein Gebiet), 375 (ein gewisser Robertus Medicus verkauft Häuser), 487 (Balduin von Rama verkauft das Kasal Caphaer), 545 (ein gewisser Thomas Robert verkauft das Kasal Beaude), 554 (Nicolaus Manzur verkauft eine jährliche Rente von 20 Byzantier, die er von dem Hause des Helanus Parmentarius in Jerusalem bezog).

²⁾ Vgl. im übrigen D 192 (in pascha et in festo omnium sanctorum) 237 (ad festivitatem Sancti Petri intrante augusto), 375 (ad festum captionis Jerusalem), 450 (in festo sancti Johannis Baptiste), 483 (in pascha et in festo sancte crucis . . in nativitate Domini et in nativitate

Raten der letzte Rest dem Hospital geschenkt, die Rentenzahlung erlassen oder auch eine grössere Summe als Ersatz gefordert¹⁾. Zu beachten ist, dass in sehr vielen Urkunden der Kauf im Interesse des Verkäufers oder der Tausch aus religiösen Gründen als „Schenkungs“ betrachtet wird. Der Herr von Caesarea übergibt dem Grossmeister verschiedene Besitzungen und bezeichnet dieses, obwohl er 2000 Byzantier empfangen hat, als „Schenkungs“ (D 350, vergl. D 314. 444).

Streitigkeiten blieben nicht aus: so kommt im Jahre 1163 durch Vermittlung des Vicegrafen von Tyrus ein Vergleich zwischen dem Orden und der Frau Estienne sowie ihren Kindern zu Stande. Beide Parteien sollten sich in verschiedene Häuser, die dem Pons Catelan und dem Jean Calzenat gehört hatten, teilen (D 324). Und Beschuldigungen der Hospitaliter, betreffend die Art der Erwerbung, fehlen nicht: Gualterius Mapes — allerdings sind seine Urteile mit grosser Vorsicht aufzunehmen — sagt (de nugis curial. C. 23. [edit. Th. Wright], p. 37), dass oftmals die Hospitaliter die finanzielle Verlegenheit fränkischer Ritter benutzten, um deren Güter ganz an sich zu bringen. Wenn Ritter, denen Patronatsrechte zustehen, Mangel leiden und sich etwas aus dem Ordensschatz erbitten, erhalten sie die Antwort: viele Mittel stehen uns zu Gebote, so dass wir euch unterstützen können; aber nicht ist es erlaubt, irgend etwas von dem Ordensschatz Bedürftigen zu zuerteilen, ausser den Brüdern. Jedoch, wenn Du in unsere Bruderschaft

S. Johannis . . . in festo beati sepulcri), 508 (in festo omnium Sanctorum), 610 (in festo sancte crucis septembris), 663 (in sancti Michaelis festo), 783 (in festivitate Sancti Johannis Baptiste . . . in exaltatione sancte crucis . . . in natali Domini), 803 (in assumeptione sancte Marie).

¹⁾ So D 202 (Robert von S. Egidius: de illis CC bisancios (sic!), qui reddebantur mihi in termino pasche, C bisantios solvi et dimisi et donavi), D 348. 371. 388. 468 u. ö.

Vgl. D 469. (Gila empfängt für die von den Hospitalitern noch schuldig gebliebenen 400 Byzantier „in concambium“ ein Haus des Petrus Tornator).

eintreten willst, wirst Du von Deiner materiellen Not befreit werden¹⁾. Dabei bemerkt der englische Geistliche, dass die Hospitaliter gern, um nicht zu sagen durch Ränke, so doch durch witzige Einfälle den Vorwurf der Simonie von sich abwenden, damit nicht der Papst erfahre, wodurch das Hospital reich werde (vgl. Joh. Salisbury, Polycraticus l. VII. 8, 21., b. Migne 199, p. 691 f.).

III.

Die Bewirtschaftung all' der Güter, welche der Orden erwarb, erfolgte zum grössten Teil durch die Eingeborenen, deren Verhältnis zu den Hospitalitern sich besser gestaltete, als zu den Seigneuren des Reiches. Durch abendländische Mittel unterstützt, liess der Orden in sorgsamer Weise den Besitzstand cultiviren und genau die Güter verwalten²⁾. Man gab ein Vorbild, „das seines Eindrucks bei ähnlich gearteten Genossenschaften nicht verfehlen konnte“ (Prutz a. a. O. 250).

Versuche kommunaler Organisation wurden gemacht. Nach einer Urkunde aus dem Jahre 1168 (D 399) erhalten auf Beschluss des Ordenskapitels Bürger (genannt werden 32 Namen) in der Nähe von Gibelinum (bet dschibrin) ein grösseres Gebiet sowie einige Hufen Landes bis zu dem uns unbekanntem Tamarin hügel (vergl. Conder in Quart. Stat. 1890, p. 39 (sheet XIX)). Beides sollte bebaut werden. Dabei hatten die Colonisten die Verpflichtung, nach dem

¹⁾ Vgl. auch das scharfe Urteil: *militum nepotes et filii quodque magis nequam videtur, multae dignae personae sine personatu pereunt*, (auch D 530—532).

²⁾ Beides muss in dem Reiche allseitig anerkannt gewesen sein, vergl. D 340 („*peciam terre specialiter ad vineam plantandam . . . dedi*“, so Balduin von Mirabel), 573 („*si vellem invadiare hec causalia me vivente volo et concedo . . . quatinus fratres Hospitalis habent propinquiores abendi quam alii. Et si vendere voluero me vivente . . . volo quatinus fratres Hospitalis pro L bisanciis minus quam alii abebant causalia*“), 783 u. ö.

in Jerusalem geltenden Recht jährlich bestimmte Abgaben und die Zehnten zu zahlen, sowie die von den Hospitalitern aufgestellten Grundsätze hinsichtlich eines etwaigen Verkaufs zu beachten. In derselben Urkunde findet sich das Gesetz: werden Mann oder Frau beim Ehebruch angetroffen, so sind sie öffentlich auszupeitschen und haben dann all ihrer Habe beraubt, das Land zu verlassen; wird einer beim Diebstahl ertappt, so ist er zu bestrafen.

Wir sehen: es ist ein mühevoller Versuch, das Land zu bevölkern (a. a. O. ut terra melius populetur), Bürger, Acker- und Gewerbetreibende ansässig zu machen, ausserhalb der Stadt eine regelrechte Colonie zu errichten; es ist eine Association von Bürgern in festen Wohnsitzen, welche die Vorbedingung für jede höhere Cultur ist; es ist ein sociales Centrum, wo im Dienst und im Sinn der Hospitaliter gewirkt werden soll.

Und das coloniale Wirken des Ordens scheint auf die Landesinsassen Eindruck gemacht zu haben. Im Jahre 1174 concedirte ein arabischer Stammältester, ein Râîs, bei Margat unter verschiedenen Bedingungen drei Teile eines Kasals (D 457).

Meist Getreidefelder und Fruchthaine befanden sich auf den Grundherrschaften. Wälder gab es, wie heute, nur wenige, da zu diesen die Vorbedingungen in dem Lande fehlen (vergl. D 309). Bei fleissiger Bebauung gedieh auf dem oft mergeligen Kalkboden das Getreide. Die Arbeit bestand in dem serere et garetare (francog. gareter, D 94. 97. 610) im Norden und im Süden des Landes zu verschiedener Zeit, indem das Eintreten der Winterregen im October und November die Aussaat bedingt, das ausgedörrte Erdreich für die Bearbeitung mit dem primitiven Pflug lockert¹⁾. Die Spätregen im März

¹⁾ Zur Landwirtschaft bei den heutigen Fellahs vgl. Zeitschr. d. Deutsch. Palästina-Vereins IV, 79 f., auch den Bericht von Anderlind (Arbeiterfreund, Berlin 1884. XXII.).

und April tragen zur Fruchtentfaltung bei. Gerste, am frühesten reifend, und Weizen wurde viel gebaut¹⁾: mitten in den Feldern befanden sich Tennen (D 168, bei Accon, 302, bei Sidon, 311, bei Gibellum), ebene, meist erhöht gelegene, vom Winde gut bestrichene Plätze, wo unter freiem Himmel — die Regenlosigkeit der Erntezeit macht dieses möglich — das Getreide gesammelt, in Haufen gethan und gedroschen wurde (D 311. 480, *manipuli frumenti, ordeï*). Neben den Cerealien wurde Gemüse gebaut (D 59), bisweilen auf den einzelnen Hufen damit gewechselt (D 480). Auch Hülsenfrüchte wurden gesät: wir hören von Bohnen (D 59. 140), von Kichern und von den einen grösseren Flächenraum beanspruchenden Linsen (D 140: daneben werden „*pisella*“ (Fisollen?) genannt).

Eine hohe wirtschaftliche Bedeutung besaßen die oft mit kunstlosen Mauern umgebenen Haine (D 144), sodann üppige Fruchtgärten, grosse Zuckerplantagen (D 625, bei Accon, dazu *Jacob. v. Vitr. C. 58*), viel Arbeit verursachende Olivenhaine (D 140, bei Jerusalem, 311, bei Gibellum, 79, in der Ebene von Tripolis, 783, bei Margat), Sesamfelder (D 311: *fossimanni = sussimani = sesami (sumsum)*), Heyd, *Gesch. d. Levantehandels im Mittelalter I, 177 f.*) und Feigenpflanzungen (D 783). In wasserarmen Gegenden waren mannigfache Anstalten zur Berieselung dieser Bodencultur getroffen (D 990 *conductus aquae*). Gewöhnlich nannte man einen von Natur bewässerten Garten *jardinus*²⁾,

¹⁾ Vgl. D 59. 140. 480. In der Urkunde des Raimundus de Tribus Clavibus heisst es: *quinque frumenti et quinque ordeï modios . . habebat ospitale in Fauda casali . . et decem modii predicti sunt cum parvo marci bano* (die Ableitung dieses Wortes ist unbekannt) *ararum*.

²⁾ Vgl. D 76, beim *Mons Peregrinorum*, 127, 129 bei Antiochien, 138, bei Jerusalem, 311, bei Antiochien, 328, bei Rama, 457 (*jardinus, qui est ante portam domus Hospitalis Valenie*), 458, ein Gebiet von dem Kasal Beehestin bei dem M. Peregr. *jardinum de la Nonua* am Wege nach dem *flumen mortuum*, 463, bei Tyrus, 610, bei Petra.

einen trocknen hortus¹⁾. Unter den meist dicht bei Städten gelegenen curtilia (D 94, 219, 350, 444) sind wahrscheinlich Obstgärten mit kleinen Landhäusern zu verstehen. Auch findet sich in einer Urkunde die Erwähnung eines Gartens, wo Kräuter gepflanzt wurden (D 521)²⁾. Eine Fülle von Früchten muss bei dem warmen Klima das Erzeugnis gewesen sein.

Nicht geringe Bedeutung hatte sodann der fast durch das ganze Land verbreitete Weinbau³⁾. Zwischen den Monaten December und April wurde das Rebland behackt und gepflügt. Teilweise im Juni bereits beginnen die Trauben zu reifen. Im August und September erfolgt die Ernte. Wie man berechnet hat, liefert der Stock erst im Alter von sechs bis sieben Jahren vollen Ertrag.

Planmässig wurde so unter Verwaltung der Hospitaliter die Landwirtschaft betrieben: die grösstenteils im guten Zustande vorgefundenen Gegenden machte man für den Wohlstand des Reiches nutzbar. Man presste die Trauben, kelterte den Wein (D 244 ut regii bailivi (dazu Beugnot, assises de Jérusalem I, 517) (praedicta) cantaria in torcular [= pressorium, Zeitschr. d. Deutsch. Palästina-Vereins XI, 160 f.] Hospitalis afferri faciant) und bewahrte ihn in Krügen (D 82. centum jarrae de vino, 244. cantaria racemorum (= vinum, quod ex racemis fit), 754), die wohl

¹⁾ Vgl. D 82, bei Tripolis und Archas, 84, 105, bei Jerusalem, 127, 183, im Gebiet v. Antiochien, 286, bei Rama, 311, bei Laodicea, 457, bei Margat, 521, bei Montroyal u. ö.

²⁾ Zu dem Verkauf von Gartenkräutern auf dem Jerusalemer-Markt, la citez de Jérus. (bei Tobler, descriptiones terrae sanctae p. 201 f.).

³⁾ Vgl. D 76, bei Tripolis, 79, bei Rafania, 82, bei Archas, Cratum, am Mons Peregrinorum (und zwar neben dem Begräbnisplatz der S. Johanniskirche), 196, bei Nazareth, 241, bei Jerusalem, (vgl. D 544), 244, bei Neapolis, 250, bei Bethanien, 301, bei Gibelinum, 340, bei Mirabel, 367, bei Antiochien, 463, bei Tyrus, 610, bei Petra, 782, bei Messarkun in Antiochien u. ö.

aus Thon gebrannt wurden, auch in Fässern oder Schläuchen, wozu man Ziegenfelle oder Büffelhäute verwandte. Meist in Masseren (massera) wurden die Ölfrüchte gesammelt und gepresst (D 311, vergl. den Plan einer Ölpressen, den Schick, Zeitschrift d. Deutsch. Pal.-Ver. X; 148 f. Tafel VI f. entworfen hat). Das gewonnene Produkt berechnete man, wie dieses noch heute in Syrien üblich ist, nach Centnern und Pfunden (D 279), aber auch nach Liter (D 311, vergl. Du Cange a. a. O. V, 128). Wie Makrizi erzählt (ed. Quatremère II. 1. p. 94), wurde die Massere auch bei der Zuckerfabrikation benutzt: durch Zerquetschung gewann man aus dem Zuckerrohr einen Saft, der, eine unreine Masse, am Feuer verdichtet, langsam trocknete. Insbesondere wurde das gewonnene Produkt als Medicament in den Spitätern gebraucht (vergl. D 627. prior Montispellerini mittat in Jerusalem duo quintalia cucari pro conficiendis lectuariis, sirupis et aliis medicinis ad opera infirmorum, im übrigen D 564 u. 625). Für das Getreide waren einige Mühlen in dem Besitz des Ordens: massweise bezog man das Mehl (D 97. 225. 459. 665). Durch Ausdunstung natürlicher Salinen wurde bei Caesarea Salz gewonnen. Der dortige Herr Hugo schenkte dem Hospital nämlich unter anderem: salinam turris (die Urkunde bietet terris) Gervasii cum tantundem terre, in qua sal plenarie possit fieri (D 350). Offenbar befand sich auf jenem Gebiet infolge Überschwemmung oder unterirdischer Verbindung mit dem Meere Salzwasser, das nach Verdunstung feste Bestandteile ablagerte, welche durch Einwirkung des Regens eine compacte Masse bildeten, die dann im Frühjahr gewöhnlich (vergl. den Bericht bei Stockar in s. Reisebeschr., Schaffh. 1839 p. 32 f.) auseinander gehackt und auf Karren entfernt wurde. Endlich finden wir bei den Hospitalitern die Fischerei: dieselbe erfolgte bei dem heutigen Hims, zu Kades bis zur Schleuse, am antiochenischen See, wo die Ordensritter ein grösseres Stück Land nebst Wassergebiet besaßen (D 144 u. 459). Und der Abt vom Berge Tabor

gab ihnen das Recht, aus dem fischreichen See 500 Aale zu nehmen.

Durch intensiven Wirtschaftsbetrieb, durch Consumtionsfähigkeit und die hierdurch bedingte Production, überhaupt durch Hebung der materiellen Cultur wurde aus den Besitzungen der grösste Nutzen gezogen, der direct dem Orden, indirect dem Reiche Jerusalem zu gute kam. Die Einnahmen waren bei geschickter Verwaltung beträchtlich. Freilich, die statistisch interessante Aufgabe, genau eine Übersicht hierüber zu geben, eine Schätzung zu versuchen, die Ordensmacht in finanzieller Beziehung klar zu stellen, ist nicht lösbar. Johannes von Würzburg berichtet uns (bei Tobler a. a. O. 130), indem er die Liebesthätigkeit der Hospitaliter bespricht, dass die Gesamtsumme der Ausgaben weder von den Hausverwaltern noch von den Almosenverteilern mit Sicherheit angegeben werden kann. Der Orden, welcher teilweise von den Zehntabgaben befreit war¹⁾, welcher aus dem Abendland reiche Unterstützung empfing²⁾, von den dortigen Fürsten Privilegien erhielt³⁾, welcher von den Wallfahrern beschenkt wurde⁴⁾, auch das Recht hatte, alle in Neapolis, ebenso die auf dem Wege

¹⁾ So in der Diöcese Nazareth (D 71, vgl. D 196, ausgenommen in Tiberias), in der Diöcese Tripolis (D 72, bedingungsweise auch in dem Bezirk von Archas), in der Diöcese Accon und Patras (D 112 und 610). Nur die Hälfte des Zehnten hatte der Orden zu zahlen den Kanonikern des heiligen Grabes (D 140) und dem Lazaruskloster in Bethanien (D 250). Andererseits erhielt der Orden den Zehnten von dem, was Mauricio von Montroyal von den Sarazenen gewinnt (D 207), von 5 Ortschaften bei Neapolis (D 59) und einer Mühle bei Accon (D 167).

²⁾ So schenkte zur Zeit des Grossmeisters Gilbert Bela III., Herzog von Ungarn, Dalmatien und Croatien, 10 000 Goldbyzantier, von denen Kasalien u. Länderstrecken gekauft werden sollten (D 309).

³⁾ So gewährte Ludwig VII. v. Fr. Befreiung von den Abgaben bei der Überfahrt (D 262).

⁴⁾ Vgl. die Urkunden D 26. 75. 130. 512.

dorthin ohne Testament verstorbenen Pilger zu beerben¹⁾, — erhielt neben Naturallieferungen²⁾ mannigfache Erträge aus industriellen Anstalten³⁾, Jahresrenten von Landgütern⁴⁾, von Gärten⁵⁾, von Häusern und Kaufständen⁶⁾, reiche Erträge aus Zollstätten, von Steuerbefreiung⁷⁾, Geldschenken⁸⁾ und andere Dotationen. Wenn auch die Versorgung der Hospitäler, die Erhaltung der Burgen⁹⁾ und

¹⁾ Vgl. D 244: *quotquot . . a castello Beleïsmo usque ad Lubanum, et quotquot a perrone illo, qui terminus terram Cacho atque Malvarum dividit usque ad memoratum Lubanum.*

²⁾ Vgl. D 59 (von 5 Kasalien redécimatio).

³⁾ Vgl. D 279. (aus Neapolis jährlich 2 Centner u. 300 Pfund Öl), 311 (in Laodicea jährlich aus 2 Gerbereien zusammen 93 byzantier und 11 Denare, aus einer Färberei 53 byz., aus einer Ölprelle 53 byz.), 665 (Abgaben aus 3 Mühlen des S. Peterhospital bei Antiochien).

⁴⁾ Vgl. D 209 (seit 1152 jährlich von einem Landgut u. Futterplatz bei Laodicea 100 byz.), 827 (seit 1186 jährlich von dem Lehen Beaune 200 byz.).

⁵⁾ Vgl. D 129. (Raymund I. v. Antioch. erlässt die Rentenzahlung hinsichtlich eines Gartens, den der Orden als Geschenk erhalten hatte [D 127]).

⁶⁾ So D 373 von einem Haus in Jerusalem 1 byz. seit 1167, 376 von einem Kaufstand 1 byz. seit 1171, D 422 von Häusern in Jerusalem 130 byz. bis 1171, D 454 von einem Haus in Neapolis 230 byz. seit 1174; D 483 von Häusern in Jerusalem 59 byz. bis 1175 und 20 byz. seit 1175, D 557 von Häusern in Jerusalem 1 + 10 byz. bis 1178, D 545 von Häusern in Laodicea und Antiochien 200 byz. seit 1178 etc.

⁷⁾ Vgl. D 77. (Hugo II. von Jaffa *libere et absque ulla retentione census in omni terra sua, quam (Hospitale) in presenti habet et in autea acquirere potuerit . .*), D 437 (90 byz. apud Lauditiam in fundo fructus), D 545 (200 byz. aus dem Handel in Laodicea dem Orden zuerkannt), auch D 437 (hinsichtlich der Kopfsteuer (tallia) der Surianer).

⁸⁾ Vgl. D 139.

⁹⁾ So Archas (D 411), Belforte (D 217), Berssaphut (D 391), Bochea (D 144), Brahin (D 783), castellum Bovonis (D 217), castrum Rubrum (D 519), Coquetum (D 398), Cratum (D 144), Eixsero (D 317), Gibelacar (D 411), Kalensu (D 83), Lacoba (D 391), Lath (D 608), Loberium (D 398), Losserin (D 383), Margat (D 783), Mons Ferrandus (D 144), Popos (D 783), Totomota (D 391), Tubania (585).

Streitkräfte grosse Geldsummen erforderte, diese und jene Abgabenverpflichtung die Einnahme minderte, so ist dennoch der Orden im Verhältnis zu den stets an finanzieller Bedrängnis leidenden Kreuzfahrerstaaten reich zu nennen. In Not Befindliche (Gualterius Mapes a. a. O. 37) wenden sich an die Hospitaliter: Balian, der Herr von Neapolis, verpfändet ihnen auf zwei Jahre eine Rente von 1000 Byzantier (D 526); Guilermus Rufus, der frühere Vicegraf von Ascalon, sieht sich gezwungen, auf fünf Jahre und fünf Monate die Ernteerträge zweier Landgüter dem Orden für 1000 Byzantier zu verkaufen (D 573); Ludwig VII. von Frankreich macht während seiner Anwesenheit im heiligen Lande bei den Hospitalitern eine Anleihe (Du Chesne, Hist. Francorum Script. coaetanei IV, 510); Boemund III. von Antiochien schuldet ihnen 1175 eine Summe von 4000 Byzantier (D 475); Graf Aymeri von Tripolis elf Jahre später eine solche von 3000 Byzantier (D 830, vergl. auch den Grafen Raymund von Tripolis, von dem wir 1198 erfahren, dass er dem Orden 37000 Byzantier schuldete, D 1031 u. 1032).

IV.

Es ergaben die Verhältnisse, dass der Orden zu den italienischen Communen in Beziehung trat: den Handelsgewinn liess man sich nicht entgehen. Gruppenweise als festgeschlossene, autonome, republicanisch regirte Corporationen hatten die italienischen Communen sich zur Begründung einer Colonialmacht niedergelassen und bei Klugheit und Gewandtheit eine bevorzugte Stellung in dem vorderen Syrien gewonnen (vergl. die Übersicht bei Christomanos, Abendländische Geschlechter im Orient, Wien 89. I.). Ein lebhafter Handelsverkehr entwickelte sich. Durch die Kreuzfahrerstaaten wurden Erzeugnisse des Gewerbefleisses, vor allem von Mossul, Haleb und Damascus aus geführt und in den Häfen weiter befördert. Trotz Mangel an

Communicationen kam es im Lande selbst zu lebhaftem Austausch. Wenn auch das Bewusstsein des Gegensatzes zwischen Islam und Christentum blieb: volle Freiheit des Verkehrs herrschte. Man zahlte zunächst mit sarazenischen Byzantiern, von denen ein jeder den Wert von 8,50, 9, 9,50 Francs hatte¹⁾. Über die Handelsbeziehungen der Hospitaliter sind nur wenig Nachrichten vorhanden: in Jerusalem besaßen sie Magazine und Kaufstände, in Accon ein Warenhaus (D 180: *logia*; nach Ducange a. a. O. *apotheca mercatoris, ubi mercedes suas venum exponit*), in Antiochien sowie in Tripolis einen Kaufstand (D 45 und 620, vgl. auch D 82: *domum quamdam optimam in portu Tripolis*). Und auf das eifrigste wurden die Handelsbestrebungen des Ordens von den Baronen und Fürsten begünstigt: die durch viele Zölle (vgl. Wilken, *Gesch. d. Kreuzzüge* IV, 518 f.) gehemmte Entwicklung gewann freiere Bahn, der Warenverkauf bessere Bedingungen. Hugo II. von Jaffa concedirte alle Steuern und Abgaben „vom Getreidemass, von der Hafeneinfahrt und von den übrigen Dingen“ (D 77); Pontius von Tripolis erlässt die Zölle, welche im Hafen seiner Hauptstadt und auf dem flachen Lande zu zahlen waren (D 79 u. 82); sein Nachfolger gestand freies Handelsrecht zu: bewilligt wird auch den Bewohnern der dem Orden geschenkten Besitzungen „unbehelligter Kauf und Verkauf“; keine Steuerabgabe an den Grafen oder an irgend einen anderen sind sie zu entrichten gezwungen (D 144). Raymund von Antiochien gewährte das Privilegium voller Steuerfreiheit (D 183);

¹⁾ 8 byz. waren gleich 1 marca (Silber in Frankreich, vgl. D 237), 1 byz. war gleich 34 denarii (D 209 und 311). Daneben werden in den Urkunden *solidi* erwähnt (D 537. 503); auch ein *robuinus* (D 399): 3 *solidi* waren gleich 1 *robuinus*. Im übrigen vgl. ausser D 309 („*bizantios aureos*“), 314. 606. 620. 663 die Arbeiten von H. Lavoix, *monnaies à légendes arabes, frappées en Syrie par les Croisés*, Paris 1877 u. G. Schlumberger, *numismatique de l'orient latin*, Paris 1878 u. 1882.

ebenso sein Sohn Boemund III.: uneingeschränkt und unbeeinträchtigt soll ihr Güterumsatz in seinem Lande sein, beim Hinein- und Herausbringen der Waren frei von jeder Anwendung der gesetzlichen Bestimmungen, von jedem Zwang der Handelsjustiz (D 391: ab omni consuetudine et ex omni exactione curie). In gleicher Weise concedirte Bertrand von Margat volle Freiheit in seinem Gebiet (D 783). Im Ostjordanlande erteilte Mauricius von Montroyal freies Überfahrtsrecht auf Barken oder grösseren Schaluppen über das tote Meer (D 207, auch 521, vergl. Edrisi, géogr. par Jaubert I, 338: on y voit de petites embarcations, destinées à transporter des provisions et des fruits de Zaara et de Dara à Jéricho): eine Ausnahme findet statt, wenn sie Mühlsteine und andere derart (circulis?) befördern. Da soll das Fährgeld bezahlt werden¹⁾. Gewiss haben die Hospitaliter schliesslich in ihren Dienstleuten sich einen eigenen Handelsstand gebildet und in den einzelnen Städten über viele Gewerbetreibende verfügt. Eine bedeutende Handelsmacht freilich sollte der Orden erst im 13. Jahrhundert werden.

Nach alle dem ist nicht zu bestreiten, dass der Hospitalorden zur Entwicklung des culturellen Lebens im Reich viel beigetragen hat. Wenn indessen die Christen nicht imstande waren, ihre Positionen zu behaupten, wenn nach dem Fall Jerusalems (am 2. October 1187) allmählich sich die meisten Burgen ergaben und ausser einigen Orten nur das Litoral in ihren Händen blieb, so ist die Folgerung berechtigt, dass zunächst das Land nicht in der Weise in Besitz genommen und cultivirt wurde, wie es notwendig gewesen wäre, dass die Bevölkerung für die christliche Sache nicht gewonnen, dass die verschiedenen Volksstämme,

¹⁾ Vgl. schliesslich den Hinweis auf die Steuerprivilegien in dem Decrete Innocens II.' vom Jahre 1135: dotationes . . . , quas religiosi principes de tributis seu vectigalibus suis eidem Xenodochio deliberaverunt (D 113).

welche bei der Bewirtschaftung der Güter beschäftigt wurden, nicht zur Einheit verschmolzen worden sind. Wohl kam trotz äusserer und innerer Nöte Landwirtschaft und Industrie zu üppiger Blüte, aber um die Bevölkerung scheint man sich wenig gekümmert zu haben. Freilich gründeten die Hospitaliter eine Colonie bei Gibelinum, wo die Bewohner auf Recht und gute Sitte verpflichtet wurden, und behandelten die ihnen Dienenden im allgemeinen besser, als die übrigen Lehnsträger; aber die Hospitaliter waren nicht stark genug, um ihre Ideen hinsichtlich der Gründung eines Ordensstaates, womit der Grossmeister Roger im Jahre 1186 nach der Besitznahme der Burg Margat (Kal 'at el-markab) gleichsam den Anfang machte, zu realisiren. Auch bei den Hospitalitern verlor sich der Charakter des fränkischen Ritterwesens nicht. Bei Sonderinteressen haben sie zur Uneinigkeit, zum nationalökonomischen Verfall und so zum Untergang des Reiches beigetragen.

Nachtrag:

Einen Überblick über die Ordensausgaben gebe folgende Tabelle:

1. unter Raymund u. seinen beiden Nachfolgern:			2. in der Zeit Gilberts:		
im Jahre:	Byzantier:	D:	im Jahre:	Byzantier:	D:
1133	100	97	1163	500	312
1135	500	115	1163	50	314
1136	180	118	1163	1460	317
1145	300	161	1165	800	348
1146	800	168	1166	2000	350
1149	70	184	1167	3000	371
1155	80	237	1167	360	372
1160	900	283	1168	4700	398
	<u>2930</u>			<u>12870</u>	

3. unter Josbert:			4. unter Roger:		
im Jahre:	Byzantier:	D:	im Jahre:	Byzantier:	D:
1173	760	444	1177	400	519
1174	800	463	1177	1000	522
1174	1700	468	1178	200	529
1175	450	469	1178	3500	530
1175	4000	475	1178	2800	531
1175	4000	489 (P)	1178	1500	545
1175	3000	497	1179	1000	573
	<u>14710</u>		1181	3000	603
			1181	3000	606
			1181	1500	608
			1182	113	620
			1182	5000	621
			1182	130	655
			1184	300	665
			1186	10000	783
				<u>33443.</u>	

XVI.

Zum Hesychastenstreit.

Von

D. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

Der Hesychastenstreit des 14. Jahrhunderts, der den ununterbrochenen Kampf der Griechen gegen die Lateiner zeitweilig fast ganz in den Hintergrund treten liess, birgt für uns noch eine Fülle von Aufgaben, deren Lösung freilich nur durch weitere Veröffentlichung des handschriftlich Überlieferten möglich sein wird. Mit dem landläufigen Gerede, jenes ganze weitschichtige theologische Schrifttum der streitenden griechischen Kirche sei es gar nicht wert, der Vergessenheit entrissen und aus dem Staube der Bibliotheken hervorgeholt zu werden, ist es hier nicht gethan. Für die Kampfschriften gegen die Lateiner ist jenes unmutige Urteil im allgemeinen berechtigt und zutreffend, nicht aber für die auf den Hesychastenstreit bezüglichen. Der Kampf gehört thatsächlich, darin stimme ich Gelzer aus voller Überzeugung bei, „zu den merkwürdigsten und culturhistorisch interessantesten Phänomenen aller Zeiten“, „obgleich“, wie ebenderselbe bitter bemerkt¹⁾, „die conventionelle Fabel, welche unter dem Namen Kirchengeschichte an Universitäten und Seminarien tradirt wird, ihn lediglich mit wohlfeilem Spotte zu übergiessen pflegt. Sie offenbart damit freilich nur ihre völlige Verständnislosigkeit für die wichtigsten Probleme der Geistesgeschichte“. Wie weit dies für unsre theologischen Facultäten wenig schmeichelhafte, bisher vielleicht kaum bemerkte Urteil in Wahrheit heute noch zutreffend ist, entzieht sich meiner

¹⁾ In seinem „Abriss der byzantinischen Kaisergeschichte“ bei Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur, ² S. 1058.

Kenntnis. Von meiner eigenen Studienzeit her wenigstens, während welcher erst einzelne wenige Forscher, wie Gass und Hergenröther, über den griechischen Osten und einige hervorragende Erscheinungen desselben, wie Photios und Nikolaos Kabasilas, Licht zu verbreiten angefangen hatten, steht mir eine ungefähr gleichartige Erfahrung zur Seite. Sehen wir von den mystisch überschwenglichen Anfängen der Bewegung ab, die zu so erbittertem Streite führte, von der Behauptung der mystischen Athosmönche, bei ihrem tiefen Gottversenktsein unverwandt auf den Nabel blickend, das göttliche Licht, das den Herrn auf Tabor umflossen, mit leiblichen Augen zu schauen, so lagen doch hier Äusserungen einer tiefreligiösen Ergriffenheit und innigen Frömmigkeit vor, die schon um des naheliegenden Vergleichs willen mit ähnlichen, zu allen Zeiten der Kirchengeschichte hervorgetretenen Erscheinungen nicht unbeachtet bleiben dürfen. Mit grosser Wärme tritt darum Gelzer für das Recht und die gerade auf griechischem Boden hohe Bedeutung der Mystik ein. „In Griechenland“, sagt er (a. a. O. S. 1059), „nahm die Orthodoxie für die mystische Geheimlehre Partei, weil die beiden Denuncianten derselben, Barlaam und Akindynos, welche die schwärmerischen Mönche litterarisch verhöhnten, *λατινόφρονες* waren; stammte doch Barlaam aus dem zwar griechischen, aber „schismatischen“ Kalabrien. Das genügte, um bei Klerus und Volk die Sache der Bergheiligen zur griechischen Nationalsache zu machen. Während des wildtobenden Bürgerkriegs wurden 1341 bis 1351 Synoden über Synoden gehalten, Patriarchen ein- und abgesetzt; allein die „Omphalopsychiten“, vorzüglich vertreten durch die späteren Erzbischöfe von Thessalonike, Gregorios Palamas und Nikephoros Kabasilas, zwei wirklich bedeutende Repräsentanten griechischer Bildung und Mystik, trugen einen glänzenden Sieg davon. Der heilige Berg hatte sich als das Zion des wahren Glaubens erwiesen“. Aber für die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes reicht diese wohlthuedend berührende Be-

tonung des Rechts und der Bedeutung der Mystik für das griechische Volk noch nicht aus.

An die Behauptung des Gregorios Palamas, des Hauptwortführers der Athosmönche, von dem mit körperlichen Augen erschaubaren, unerschaffenen göttlichen Lichte schlossen sich weitere dogmatische Erörterungen über alte, oft behandelte Stücke aus der philosophischen Begründung der Glaubenslehre, die man jetzt mit veränderter Wendung, unter Aufbietung des gesamten gelehrten Rüstzeugs der alten Kirche wieder aufnahm. Im Zusammenhang mit der Annahme einer Vielheit innerlicher Gottwirkungen, zu denen ihm auch das Licht der Verklärung auf Tabor gehörte, steht der von Palamas ausgesprochene Satz, Wesenheit (*οὐσία*) und Wirksamkeit (*ἐνεργεια*) Gottes seien verschieden, jene unnahbar, unteilbar, unerkennbar, diese teilbar, mitteilbar, benannt, beziehlich. Bei diesem wie bei jedem Versuch, die innerweltlichen Wirkungen Gottes ohne Verletzung seines unbedingten Wesens dem denkenden Verstande begreiflich zu machen, gaben die zur Erklärung des Verhältnisses von Wesenheit und Wirksamkeit von Palamas aufgestellten Unterscheidungen gerade durch den Umstand zu Bedenken Anlass, dass er die Vielheit der Wirksamkeiten in gnostischer Art zu verselbständigen und damit zur Vielgötterei herabzusinken schien. Gegen die Annahme einer derartig abgeleiteten und doch unerschaffenen Gottheit (*θεότης*) erhob Barlaam Widerspruch, den Gregoras von dem im Gegensatz zu Palamas umgekehrt gefassten Satze aus: Wesenheit und Wirksamkeit sind nicht verschieden, sondern fallen in Gott stets zusammen — weiter begründete. In diese Beweisführung des Gregoras hier einzutreten, ist nicht meine Absicht. Um eines im Anschluss an diese Bemerkungen mitzuteilenden Schriftstückes willen sei nur noch der Satz des Gregoras hier mitgeteilt: Gott hat nicht, er ist Selbstwirksamkeit (*αὐτοενέργεια*), und nur das mannigfaltige Gewirkte ist von ihm dem Allwirksamen zu unterscheiden. Gass fand diese

zweite Behauptung anstössiger als die erste, die Synodalbeschlüsse dürften ihm zufolge dem Palamas, wenigstens in dieser Hauptsache, Recht geben. „Dass man“, bemerkt er¹⁾, „auf Seiten der Griechen die Frage auch späterhin so angesehen und den Barlaam mit seinem Anhang der latinisirenden Ketzerei beschuldigt hat, entnehme ich aus den Widerlegungssätzen des Marcus Eugenicus, Erzbischofs von Ephesus.“ Er bezeichnet als Titel dieser: „Capitula syllogistica contra haeresin Acindyni“ und bezieht sich dafür auf Fabricius-Harles' *Bibl. Gr.* XI, 676 und Montfaucon's *Bibl. Coisl.* 404. Letzterer hat dort offenbar nur einen Auszug gegeben, und zwar aus einem in *Cod. Coisl.* 288 saec. XV foll. 306 erhaltenen grösseren Werke gegen Barlaam und Akindynos, als dessen Verfasser Markos Monachos genannt wird. Nachricht über diese Handschrift und ihren Verfasser verdanken wir, wie so oft, den ausgezeichnet gründlichen Ermittlungen Ehrhard's. Nach ihm ist dieser Markos sicher nicht ein und derselbe mit Markos Eugenikos von Ephesus. „Vielleicht“, meint Ehrhard mit hoher Wahrscheinlichkeit²⁾, „ist er mit Markos, Abbas der Laura des Athanasios auf dem Athos zu identificiren, dem eine kleine Schrift in *Cod. Vat. Palat.* 101 a. 1373 fol. 15—24 zugeschrieben wird. Dafür spricht ausser der Tendenz der Umstand, dass der *Cod. Coisl.* 288 der genannten Laura angehörte“. Wie ich aus Kantakuzenos (IV, 50 S. 361, 23) wahrscheinlich zu machen gesucht habe³⁾, war dieses Kloster dasjenige, in welches sich der alte Kaiser im Anfange der sechziger Jahre zurückgezogen hatte und wo er, zunächst mit der Abfassung seines Geschichtswerkes, sodann mit

¹⁾ W. Gass, *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo.* Greifswald, 1849. S. 11.

²⁾ In Krumbacher's *Gesch. der byz. Litteratur*, ² S. 106.

³⁾ In meinem Aufsatz „Zu Johannes Kantakuzenos“ in der *Byzantinischen Zeitschrift* VIII.

theologischer Schriftstellerei eifrig beschäftigt, viele Jahre hindurch lebte, während er 1383 im Peloponnes starb und in Mysithra in Lakonien an der Seite seiner Söhne begraben wurde. In diesem Falle muss das Zusammenleben mit seinem in gleicher Richtung schriftstellerisch thätigen Abte Markos ein geistig sehr anregendes und angenehmes gewesen sein.

In jenem von Montfaucon mitgeteilten Stück der Schrift des Markos werden aus dem zuvor angeführten Satze Barlaam's die gefährlichen **logischen** Folgerungen gezogen, deren nur einige hier erwähnt werden mögen. Wird der Unterschied zwischen Wesen und Wirksamkeit aufgehoben, so werden alle Unterschiede des göttlichen Wirkens zugleich auf das Wesen ausgedehnt; dann ist es um die Gotteserkenntnis geschehen, die immer nur das erfassen kann, was von der göttlichen Wirksamkeit ausgeht. Fallen Sein und Haben zusammen, so ist damit auch die Beziehung ($\tau\acute{\alpha} \pi\rho\acute{\sigma}\varsigma \tau\iota$) gezeugnet, ohne welche das Wesen Gottes nicht gedacht werden kann. — Schon die Berufung auf Thomas von Aquino, die sich an derselben Stelle bei Markos findet, hätte es näher legen sollen, an einen Verfasser des 14. Jahrhunderts zu denken.

Diese Zeit des Hesychastenstreites ist es nämlich, in der die erste nachhaltige Beeinflussung des griechischen Denkens durch die abendländische Wissenschaft, die Scholastik, zu Tage tritt. Und aus diesem Grunde hauptsächlich verdienen die damaligen Beziehungen zwischen morgen- und abendländischer Kirche, die Werke der Hauptwortführer im Hesychastenstreite noch weit eingehendere Untersuchung als bisher. Die Entwicklungsgeschichte des religiösen und philosophischen Geistes wird dadurch noch manche Förderung, manche Aufhellung bisher kaum gehannter Zusammenhänge erfahren. Wir befinden uns zur Zeit noch in den ersten Vorarbeiten. Grundbedingung für die Lösung dieser höchst dankbaren Aufgabe ist, wie gesagt, die Veröffentlichung einer Reihe von hervor-

ragenden Werken griechischer Theologen, worüber Ehrhard (a. a. O.) erwünschte Auskunft giebt.

Wieviel Werke von älteren lateinischen Kirchenlehrern, Cyprianus, Lactantius, Ambrosius, Hilarius, Augustinus u. a., in griechischer Übersetzung schon aus der Zeit vor Maximus Planudes vorhanden sind, ist noch nicht einheitlich untersucht worden (s. Ehrhard a. a. O. S. 100). Planudes verdanken wir u. a. die Übersetzung von Boëthius' „*Consolatio philosophiae*“¹⁾. In der Zeit des Hesychastenstreits ist es aber in erster Linie Demetrios Kydones, der Bruder jenes Prochoros Kydones, gegen den Kaiser Kantakuzenos eine Schrift richtete²⁾, der eine grossartige Übersetzerthätigkeit entfaltete. Er übersetzte, wie Ehrhard (a. a. O. S. 103) verzeichnet, Thomas von Aquino's *Summa theologica*, *Contra Gentiles libri IV* und kleinere Schriften desselben, Augustinus' Monologen (cod. Sabbait. 379 saec. XV fol. 16—66), Anselm. Cantuar. *De processione spiritus sancti*, Fulgentius' *De fide ad Petrum*, endlich die um 1300 geschriebene *Confutatio Alcorani* des Prediger-Mönches Ricardus Florentinus (von allen diesen Schriften nur die letztere gedruckt bei Migne, *Patr. gr.* CLIV, 1037—1152). Demselben Ehrhard verdanken wir den Nachweis, dass Akindynos, nächst und neben Barlaam der heftigste Gegner des Palamas, in den beiden ersten (bis jetzt allein, erstmalig ed. J. Gretser, Ingolstadt 1616, dann bei Migne, *Patr. gr.* CLI, 1192—1242, gedruckten) Büchern seines sechs Bücher umfassenden Werkes *Περὶ ὁσιότητος καὶ ἐνεργειῶν* nach Inhalt und Form ganz auf scholastischem Boden steht, indem er an zahlreichen Stellen wörtliche Übersetzungen aus des Thomas von Aquino Schrift *De veritate catholicae fidei contra gentiles* (I, cap. 7, 22, 16, 44, 72) bringt.

¹⁾ Vgl. meinen Aufsatz „Zu Maximus Planudes“ in der *Zeitschrift f. wiss. Theol.* XXXIII, S. 480—490.

²⁾ Vgl. das von Boivinus im ersten Bande der Bonner Gregoras-Ausgabe S. LXXVI/VII mitgeteilte Stück.

Ob er Thomas selbst übersetzte, oder eine schon vorhandene Übersetzung, sei es die seines Zeitgenossen Demetrios Kydonos oder eine frühere, benutzte, ist noch nicht ermittelt. So erscheint also die ganze damalige Bewegung der Geister auf griechischem Boden in einem ganz andren Lichte. Wir werden uns darum dem Urteil Ehrhard's (a. a. O. S. 101) anschliessen müssen, „dass der Hesychastenstreit in letzter Linie den Kampf der abendländischen, rationellen und nüchternen Scholastik mit der morgenländischen, extravaganten, theosophischen Mystik darstellt“.

Dass auch Kaiser Kantakuzenos, besonders seitdem er von seinem vielbewegten Leben in den sechziger Jahren in einem Athoskloster Ruhe gefunden hatte, sich an der wissenschaftlichen Widerlegung des Barlaam und Akindynos beteiligte, ist bekannt. Auch diese seine Werke sind noch nicht veröffentlicht. Nach Ehrhard (S. 106) befindet sich die grosse, vier Teile umfassende Schrift gegen Barlaam und Akindynos in Cod. Laurent. pl. 8, 8 saec. XIV foll. 379. Der Cod. Paris. 1242 foll. 437, der von Joasaph-Kantakuzenos selbst 1370—1375 auf dem Athos geschrieben wurde, umfasst die Schriften adv. Isaac. Argyrum, ad Paulum adv. Barlaami et Acindyni blasphemias, adv. Iudaeos libr. IX nebst der Apologie gegen den Islam.

Zu dem dort genannten Paulus, dem der alte Kaiser jene Schrift widmete, mögen hier noch einige Bemerkungen beigebracht werden. Gemeint ist ohne Frage derjenige, welcher 1366—1372 lateinischer Patriarch von Konstantinopel war. Und offenbar ist er derselbe, der in den fünfziger Jahren Erzbischof von Ephesus war. Als solcher hat er sich an den schon vorher mit ihm in brieflicher Verbindung stehenden Kaiser — mochte dieser damals wirklich noch im Besitze der Macht sein, oder der Bischof, wie die Anrede des unten folgenden Briefes anzunehmen nicht verwehrt, als Lateiner aus Höflichkeit die frühere Titulatur

beibehalten — betreffs einiger wichtiger, ihm aber bisher aus des Kaisers schriftlichen Äusserungen nicht völlig klar gewordener dogmatischer Unterscheidungen um Auskunft gewandt. Der Brief ist von Parisot in seinem Werke „Cantacuzène homme d'état et historien“ (Paris 1845) in einem mehrere wertvolle Sonderausführungen enthaltenden Anhang S. 332 aus einem Cod. 1249 der damaligen kgl. Biblioth. veröffentlicht, scheint aber bisher kaum beachtet worden zu sein.

Gregoras erzählt am Ende seines 29. Buches, dass ein Bischof der lateinischen Kirche des Ostens (es ist augenscheinlich Paulus gemeint, obwohl er ihn nicht nennt) 1355 oder Anfangs 1356 nach Konstantinopel kam, um sich über den Palamismus zu unterrichten und ein Urteil darüber zu gewinnen, ob er eine ketzerische Erscheinung sei oder nicht, und dass dieser im kaiserlichen Palaste Gregoras und Palamas darüber in ganz entgegengesetztem Sinne reden hörte. Jenen hatte die Kaiserin Helena, aus schonender Rücksicht für ihren Vater, den alten Kaiser, unvermutet entbieten lassen, damit er sich nicht vorbereiten könne, diesen hatte Kantakuzenos aus der Gefangenschaft der Türken, in die er 1354 geraten, zu dem Zwecke loskaufen und herbeiholen lassen. So ist nun die Frage, ob der Brief der besagten Unterredung voranging oder folgte. Wie mir scheint, entschied sich Parisot mit Recht für das Erstere, da mit keinem Worte jener Unterredung im Blachernenpalast darin gedacht wird. Vielmehr scheint gerade dieser Brief, wie Parisot sehr ansprechend vermutet, dieselbe veranlasst zu haben, wovon Gregoras natürlich nichts weiss. Kantakuzenos erfüllte den ihm von Paulus ausgesprochenen Wunsch nach Aufklärung über die grundlegenden Gedanken des Palamismus, nicht indem er sie ihm in einer Schrift entwickelte, wozu es ihm damals gewiss an Zeit und geistiger Ruhe fehlte, sondern indem er sie vor seinen Ohren durch den Urheber der Lehre selbst ihm entwickeln liess. Der Brief lautet:

Ἵψηλότατε καὶ σοφώτατε βασιλεῦ, ὕδωρ στενοχωρούμενον ἄλλους ἀναρορήγνυσιν ἀγωγούς καὶ διεξόδους ἀνοίγει· αἱ δὲ μεγάλαι τῶν λιμνῶν πᾶσαι τὰς ὁδοὺς ἀποκλείουσι καὶ συνέχουσιν, ὥστε μὴ ἐπὶ πλέον ἀπορρεῖν. Ἔλαβον τοίνυν παρὰ τῆς σῆς βασιλείας μετ' αἰδοῦς τὸ διακομισθὲν πρὸς με γράμμα, ὅπερ, εἰ καὶ τοῖς καλῶς νοοῦσι καὶ τοῖς εἰλικρινῆ διάνοιαν ἔχουσι καὶ τοῖς τὰς ἀναφνεύσεις ἀγνοοῦσι φιλονεικίας ἀρκοίη, ὅμως μεγάλην ἀμφιβολίαν ἐπίησι καὶ πολλὴν ὑποψίαν τοῖς τε εἰποῦσι τοῖς τε ἀκούσασιν τὸ περὶ τῶν πολλῶν θεοτήτων δόγμα ἐν τῇ ἡμετέρα ἐκκλησίᾳ φηναῖ τε καὶ βλυστήσαι. Ὅθεν ἡ τῆς σῆς βασιλείας σοφία, ὥσπερ τις λίμνη ὑδάτων ἀφθόνως πεπληρωμένη, σαῖς ἀποκρίσεισιν ἐκ μέσου ποιησάτω πᾶσαν ἀμφιβολίαν καὶ τῇ συκοφαντίᾳ μηδαμῶς χώραν μεταδιδότω. Ταῦτα δὲ ἔστιν ἐν βραχεῖ τὰ τὴν ὕλην τῆς ἀμφιβολίας ἐμποιοῦντα· πρῶτον, εἰ ἐν τῷ θεῷ ταυτὸν ἔστι πρᾶγμα τὸ τε ἔχον καὶ τὸ ἐχόμενον· δευτέρον, ἐπεὶ πᾶν τὸ πράγματι διαφέρον καὶ ἐπινοία διαφέρει, οὐ μὴν τὸ ἀνάπαλιν ἀρεσάτω, διακαθάρας εἶπερ ἡ οὐσία καὶ ἡ ἐνέργεια διαφέρουσιν ἢ πρᾶγμά τε καὶ ἐπίνοια, ἢ ἐπίνοια μόνον, ἢ γονν κατὰ τὸν ἡμετέρας νοήσεως τρόπον μόνον· ἐν γὰρ τοῖς σοῖς συγγράμμασι περιείχετο ἐπινοία διαφέρειν, οὐδενὸς ἄλλου προσκειμένον δι' οὗ ἰκανῶν ἐροεῖτο ἐπινοία μόνη εἶναι τὴν διαφοράν, ἀλλ' οὐχὶ καὶ τῷ πράγματι· τρίτον, τὰ τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ ἡλίου παραδείγματα συμφωνεῖ ὅσον πρὸς τὸ ἀδιαιρέτον, ἀλλ' οὐ καὶ πρὸς τὴν πραγματικὴν ταυτότητα· ἄλλο γὰρ ἔστι πρᾶγμα τὸ πῦρ ὥσπερ ὑφеспτηγὸς καὶ ἄλλο ἡ φέρμη ὥσπερ ἐνόν, εἰ καὶ ἀδιαιρέτως ἄλληλα σύνεισιν ταῦτα. Μὴ δοκεῖτω δὲ ἀηδὲς τῇ σῇ βασιλείᾳ κόπον ἀναδέξασθαι ὑπὲρ τούτων ὀλίγον ὥστε τὰ προειρημένα διωσαφῆσαι· καλῶς γὰρ σαφημισθέντα πολὺν οἴσουσι καρπὸν σωτηρίας ψυχῶν, ἀναιρήσουσι τὰς πονηρὰς φήμης κηλῖδας, δόξης γε καὶ τιμῆς αἴτιον ἔσται καὶ τὰ τῶν διασυρόντων ἐμφράξει στόματα.

Der Ton dieses Briefes ist ernst und höflich, ein wenig überladen mit Umschreibungen und Vergleichen in den Eingangssätzen, aber bestimmt und klar in den Fragen, die der Schreiber dem Kaiser vorlegt und die dem Verstand und der Einsicht des Bischofs alle Ehre machen.

Die drei Fragen, welche er Kantakuzenos vorlegt, sind eben jene, von denen zuvor schon die Rede war als solchen, um welche sich der dogmatische Streit damals drehte: 1. Fällt in Gott Haben und Sein (*τό τε ἔχον καὶ τὸ ἐχόμενον*) zusammen? 2. Unterscheiden sich Wesenheit (*οὐσία*) und Wirksamkeit (*ἐνεργεια*) etwa wie Gedanke und That? Der 3. Punkt erscheint nicht in Frage-, sondern in Aussageform. Im Sinne des Bischofs würde der Gedanke als Frage etwa so lauten: Ist es richtig, das Wesen und die Wirksamkeit mit Feuer und Sonne zu vergleichen? Nein, ebensowenig wie mit Feuer und Wärme. Denn Feuer und Wärme sind zweifellos von einander unzertrennlich, aber sie sind nicht ein und dasselbe; ebensowenig wie Feuer und Sonne. Wesenheit und Wirksamkeit sind es auch nicht, wenn euer Vergleich richtig ist, würde Paulus hinzufügen: demzufolge würden sie sich unterscheiden als Seinsweisen, es würden zwei göttliche Wesen, es würden zwei Götter sein. Und das ist gerade das Bedenken, das von Barlaam, Akindynos und Gregoras gegen Palamas und seine Gesinnungsgenossen immer und immer wieder erhoben wurde.

So versetzt uns also dieser Brief höchst anschaulich in die damals erörterten Fragen, um die sich ein riesiges, zumeist noch unveröffentlichtes Schrifttum gehäuft hat. Über die theologische Bedeutung der schriftstellerischen Hauptvertreter der sich bekämpfenden Richtungen, besonders auch des Kantakuzenos, sind wir zur Zeit noch ausser Stande ein abschliessendes Urteil zu fällen. Den Stand der ganzen Frage hat Ehrhard a. a. O. überaus sorgfältig gekennzeichnet.

XVII.

Miscellen zur späteren spanisch-westgothischen Kirchen- und Culturgeschichte.

Von

Dr. phil. Franz Görres zu Bonn.

I. Der Brief des Mönches Tarra an Rekared.

Die „Epistola Tarrae monachi ad Reccaredum regem“ ist zuerst abgedruckt bei Florez, *España sagrada* XIII, S. 414 f. (hiernach bei Migne, *Patrol. lat.* LXXX, S. 19) und in etwas besserem Wortlaut bei Wilhelm Gundlach, *Epistolae Wisigoticae*, Nr. 10, *Mon. Germ. hist., Epistolarum* tom. III, Berolini 1892, S. 676 f. Die Anrede lautet (ed. Gundlach, S. 676): „Suggerendum: Glorioso triumphanti et invicta fide regnanti piissimo domino meo Reccaredo regi servus tuus Tarra indignus.“

1. Von diesem Schreiben gibt Helfferich (*Westgothen-Recht*, S. 49, Anm. 49) folgende Deutung: „Darunter [d. h. im Codex Ovetensis der Madrider Nationalbibliothek (F 58)] ein Schreiben eines gewissen Tarra an den König Reccared, worin der Briefsteller sich wegen einer gegen ihn erhobenen Anklage zu rechtfertigen sucht, so dass man an eine weiter nicht bekannte Verschwörung denken kann“. Diese Erklärung ist aber grundfalsch: Erstens nämlich hat sich Helfferich entgehen lassen, dass Tarra ein Mönch des Klosters Cauliana bei Merida in Lusitanien war; letzterer gedenkt ausdrücklich seiner Zugehörigkeit zum „cetus Caulianensis“ (ed. Gundlach, S. 676)¹⁾.

¹⁾ Über die Lage des Klosters Cauliana bei Merida vgl. Florez a. a. O. XIII, S. 241 f. und Gams *K.-G. Spaniens* II², S. 117. In dem

Dass unser Briefsteller zum mindesten Priester war, erhellt aus der ascetischen Titulatur „*Servus indignus*“, die sich bei Laien nicht nachweisen lässt¹⁾. Zweitens, Helfferich spricht unbestimmt von „einer Anklage“. Dass es sich aber speciell um Unsittlichkeit handelt, ist aus folgenden Worten Tarra's (ed. Gundlach, S. 676) zu ersehen. . . . „*spiritus patris, qui loquitur in nobis contra maculosi [corr.: maculosae!] turpitudinis coitum*“; ausserdem spricht der Mönch ebenda von einer „*coinquatio polluta*“. Wie drittens Helfferich hier an eine „Verschwörung“ denken kann, ist unerfindlich. Freilich meint Gams II², S. 117 nicht mit Unrecht: „Sein [Tarra's] Brief . . . ist sehr dunkel geschrieben, so dass man Verschiedenes aus ihm herauslesen kann“.

2. Indess Folgendes lässt sich gleichwohl unschwer als wesentlicher Inhalt des Schreibens erkennen: Der Mönch Tarra war unter der Anklage der Unzucht auf Rekared's Geheiss aus seinem Kloster Cauliana bei Merida entlassen worden. In dem fraglichen Schreiben legt er nun feierlich Verwahrung ein und betheuert dem König seine Unschuld. Die Untersuchung sei, so versichert er, oberflächlich geführt worden; der Mönch will seit dem Tode seiner Ehefrau kein Weib mehr berührt haben²⁾.

nach Gams II², S. 113—118 gefälschten II. Kapitel des sog. Paul von Merida (ed. Florez, Esp. sagr. XIII, S. 340) heisst es: . . . „*cum in monasterio, cui Cauliana nomen est, quod Emerita urbe haud procul situm ferme millibus octo distat, . . . Renovatus abbas praeeset*“ etc.

¹⁾ Vgl. Franz Görres, Demüthige Titulaturen abendländischer Bischöfe des Vormittelalters, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXVII, H. 4, S. 586—603 und zumal S. 587 nebst Anm. 2 das. (S. 587 f.) und S. 602 f.

²⁾ „*Clementissime domine . . . , praecepisti servum bene sepultum [= der Welt abgestorben!] e sepuchro [corr.: sepuloro!] evulgi [??] et saeculo pandi . . . nec infamia praessus [corr.: pressus!] nec laude erectus nec ego, qui loquor, sed spiritus patris, qui loquitur in nobis, contra maculosi [corr.: maculosae!] turpitudinis coitum, quo in eętu Caulinianense [corr.: . . . i!] monachorum coinquatione*

Dieser Brief — mag nun Tarra ein Opfer böswilliger Verleumdung gewesen sein, oder nicht — zeugt jedenfalls von dem löblichen Eifer des frommen Herrschers, die sittliche Haltung des Klerus und zumal der Mönche zu heben. Unsere Epistel lässt sich nicht genauer datiren; gewiss ist nur, dass sie der Regierungszeit Rekared's (586—601) angehört.

Gams II², S. 117 charakterisirt den Inhalt des Schreibens zutreffend: „[Der Brief ist] gerichtet an König Reccared, weil er [Tarra] auf dessen Geheiss wegen Unsittlichkeit aus dem Kloster vertrieben wurde. Tarra versichert mit aller Energie seine vollkommene Unschuld.“ Gundlach (a. a. O. S. 676) gibt folgendes „argumentum“: „Tarra quidam in monasterio Caulinianensi cum scorto coiisse insimulatus et indicta causa condemnatus Recaredo (I.) regi denuo insimulanti protestatur, se, innocentem damnatum, in tota Lusitania, coniuge mortua, nullam feminam tetigisse“ (586—601). Indess diese Inhaltsangabe ist nur im grossen Ganzen richtig. Denn erstens vermisse ich nach „Tarra quidam“ den Zusatz „monachus“; dann nehme ich Anstoss an dem „Reccaredo . . . denuo insimulanti. Dass der König den Ordensmann zum zweiten Mal der Unzucht beschuldigt habe, lässt sich aus dem Schreiben selbst nicht nachweisen.

II. Über drei Siegesmünzen Rekared's I. und seine Titel.

1. Heiss, . . . monnaies des rois Wisigoths d'Espagne, S. 89—94 und pl. II. III. XIII veröffentlicht 43 Münzen

polluta sum infamatus et crimine pessimo fraudulenter obiectus, ut vulvae aborsum proiecerunt indemnatum . . . Sed amplissima noverit tranquillitas vestra falsidicam vocem eorum; nam tempore omni nullo sub caelo quolibet gradu virorum laicus ac monachus ullis sceleris dictis nullus me operantem sustinuit . . . : in Emerita urbe et Lusitania omne illum scortum nunquam didici, sed Lusitaniae, prima et novissima, mihi quod permansit coniux una, fatali sorte morte transmissa — nec decet cuiusquam et monachus iniens — denuo mulier labia mea tetigit osculo“ (S. 876 . . .).

des katholischen Herrschers, die eine ungleich geringere geschichtliche Ausbeute bieten, als die seines grossen Vorgängers Leovigild (bei Heiss a. a. O. S. 81—84 und pl. I und XIII). Da ich eine Anzahl Rekaed-Münzen schon in einem früheren Aufsatz verwerthet habe¹⁾, so beherrschen hier nur noch drei Siegesmedaillen unser Interesse.

Zunächst kommt die Münze Nr. 4 von Brigantium „Reccaredus re(x) Berganea Victor“ (Heiss, S. 89 und pl. II) in Betracht. Es ist die Frage: Auf welchen Krieg Rekaed's nimmt diese Siegesmedaille Bezug? Nach Isid. Hisp., hist. Goth. c. 54, ed. Mommsen, S. 290 hat Leovigild's Nachfolger nicht nur gegen die Byzantiner, sondern auch gegen die Basken, die trotzigen Bewohner des nördlichen und nordwestlichen Spaniens, oft kleinere Kriege geführt: „saepe etiam et lacertos contra Romanas insolentias et inruptiones Vasconum movit, ubi non magis bella tractasse quam potius gentem quasi in palaestrae ludo pro usu utilitatis videtur exercuisse“. Da nun Bergancia, das Brigantium der Römer nach den Itinerarien, das heutige Betanzos, dem Baskengebiet angehört (s. Heiss, S. 45: . . . „Betanzos est à 24 kilomètres de la Corogne [Coruña!] et à 54 de Sant-iago“), so verherrlicht unsere Münze einen der zahlreichen leichten Siege Rekaed's über die stets unruhigen Basken.

Ebenso ist auch die Münze Nr. 40 (Heiss, S. 94 nebst pl. III): „Reccaredus rex | Tornio Victoria“ zu deuten, falls es erlaubt ist, Tornio, das Heiss, S. 62 freilich als „localité incertaine“ bezeichnet, mit Torno in der Umgebung von Coruña bezw. von Oviedo zu identificiren (s. Heiss a. a. O.).

Schwieriger ist es, anzugeben, auf welchen Feldzug sich die Münze Nr. 41 von Tude [= Tuy in Galläcien,

¹⁾ Vgl. Franz Görres, König Rekaed der Katholische (586—601), Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie XLII = 1899, Heft 2, S. 270—322.

im ehemaligen Suevenreich] (Heiss S. 94 nebst pl. III) „Reccaredus rex | Victoria in Tude“ beziehen soll. Das Suevenreich wurde bekanntlich ja schon von Leovigild (585 im Frühjahr) in die westgotische Provinz Gallaecia umgewandelt¹⁾, und für die Regierungszeit Rekared's lässt sich kein einziger suevischer Aufstand nachweisen. Da gibt es nur eine Erklärung: Unsere Medaille feiert die siegreiche Abwehr eines Baskenheeres, das sich unter Verheerungen den Weg nach Galläcien bis nach Tuy gebahnt hatte! Isid. Hisp. a. a. O. spricht ja von „inruptiones Vasconum“.

2. Der vollständige Name des ersten katholischen Königs von Spanien lautet Flavius Reccaredus. Auf den Münzen freilich liest man stets nur „Reccaredus bezw. Reccaridus rex“. Dagegen begegnet „Flavius Reccaredus“ in der Toletanischen Consecrationsinschrift vom 12. April 587 (bei Hübner, Insc. Hisp. christ. S. 49, Nr. 155)²⁾, in seinen beiden Unterschriften auf dem Toletanum von 589 (Mansi IX, S. 983. 1000)³⁾ und in den Überschriften der Leges Visigothorum . . . ed. Zeumer, Hannoverae et Lipsiae 1894, III, tit. 5, 2, S. 112(–114) „Flavius Reccaredus rex, XII, tit. 1, 2, S. 297 f., XII, tit. 2, 12, S. 305. Der Umstand, dass Reccared, wahrscheinlich bei seiner Krönung, sich den Namen Flavius in Erinnerung an Titus, den menschenfreundlichsten aller Imperatoren, beilegte, symbolisirt seine romanisirende Gesinnung⁴⁾.

¹⁾ Vgl. Joh. Biel., chron. a. III Mauricii imp. . . ., 2, ed. Mommsen, S. 217 und die Siegesmünze „Leovigildus rex | Portocale [= Oporto] Victi [corr. Victorial] bei Heiss a. a. O., S. 83, Nr. 21^a, pl. XIII, Nr. 1. Weitere Quellenbelege bei Franz Görres, Kirche und Staat im spanischen Suevenreich, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXVI, H. 4, S. 570 Anm. 1.

²⁾ Vgl. Franz Görres, Rekared der Katholische a. a. O. S. 280.

³⁾ S. den in voriger Anm. citirten Aufsatz, S. 284–298.

⁴⁾ Übrigens nennt sich schon Rekared's arianischer, aber katholikenfreundlicher Vorgänger Theudis (reg. 531–548) in seinem

Erst die Nachwelt hat dem Bruder Hermenegild's den Beinamen „Der Katholische“ zuertheilt. Eine wenigstens dem Sinne nach damit übereinstimmende Bezeichnung findet sich nur bei einem Zeitgenossen, beim Chronisten von Biclaro, unserer Hauptquelle: Chron., ed. Mommsen, anno VIII Mauricii . . . , 1, S. 219: . . . „christianissimus Reccaredus“ . . . Dieser Ausdruck bedeutet im Frühmittelalter, im Gegensatz zum Arianismus (bezw. zum Judentum) angewandt, so viel wie den „eifrig Katholischen“.

III. Das Schreiben des Westgothenkönigs Sisebut (reg. 612—620) an den tarraconensischen Metropolitan Eusebius, eine Fundgrube der Kirchen- und Culturgeschichte, ein Problem philologischer und historischer Kritik.

A. Was wissen wir sonst über den Adressaten, den Metropolitan Eusebius (610 [?] bis etwa 632)?

1. Die Anfänge dieses Prälaten sind in undurchdringliches Dunkel gehüllt, da Isidor von Sevilla und Ildefonsus von Toledo ihm keine Stelle in ihren gleichlautenden Büchlein „De viris illustribus“ eingeräumt haben.

In den Unterschriften des dritten Toletanum vom 8. Mai 589 kommt kein tarraconensischer Metropolitan vor (s. Mansi IX, S. 1000—1002). Auch auf dem Caesaraugustanum II (Saragossa) vom 1. Nov. 592 ist unser Eusebius nicht vertreten; denn an erster Stelle unterzeichnet da (Mansi X, S. 472): „Artemius in Christi nomine episcopus Tarraconensis provinciae metropolitanus . . . subscripsi“. In den Subscriptionen des (gemischten) toletanischen Concils

von Zeumer nach dem nichtpaginirten „Codex palimpsestus der Lex Romana Visigothorum im Capitelsarchiv zu Leon“ veröffentlichten Processkostengesetz vom 24. November 546 „Flavius Theudis rex“ (s. Zeumer, Über zwei neuentdeckte westgothische Gesetze“, Neues Archiv für deutsche Geschichte XXIII = 1898, H. 1, IV. (S. 75—112), S. 77.

von 597 fehlt der tarraconensische Metropolit (Mansi X, S. 478 f.). Die Acten des Oscense (Huesca in Aragonien) von 598 weisen überhaupt keine Unterschriften auf (Mansi X, S. 479—482). Auf dem Barcinonense II (Barcelona) vom 1. Nov. 599 unterzeichnet noch nicht Eusebius, sondern Asiaticus als Metropolit der Tarraconensis (Mansi X, S. 483).

Erst in den Unterschriften des „Decretum Gundemari regis“ von 610 figurirt an vierter Stelle; „Ego Eusebius Tarraconensis ecclesiae episcopus subscripsi“ (Mansi X, S. 512). Aber die Echtheit dieses Actenstückes ist ebenso anfechtbar, wie die des gleichzeitigen Toletanischen Concils (Mansi X, S. 507 f.), in dessen Unterschriften übrigens der Name des Eusebius fehlt¹⁾. Ist auch seine Unterzeichnung des „Decretum Gundemari“ nicht einwandfrei, so kann man doch die Annahme, er, der wenige Jahre später (614), wie alsbald gezeigt werden soll, sicher Inhaber der tarraconensischen Metropole war, hätte schon damals (610) diese Würde bekleidet, nicht ohne Weiteres abweisen.

Wie gesagt, Eusebius unterzeichnet zum ersten Mal unzweifelhaft als Metropolit der Tarraconensis auf der Synode von Egara vom 13. Januar 614 (Mansi X, S. 531, Pueyus, *Collectio concil. Hisp. I, Matriti* 1784, S. 628): „Eusebius subscripsi“. Dass wirklich unser Eusebius gemeint ist, dafür sprechen zwei Gründe: Erstens handelt es sich um ein Provinzialconcil der Tarraconensis, und Eusebius unterschreibt an erster Stelle. Sodann meldet,

¹⁾ Vgl. Hefele III², S. 66, Gams II², S. 70—77, Dahn, *Könige* V, S. 175, VI¹, S. 439—441) und Ferreras-Baumgarten, *Allgem. Historie von Spanien* II, Halle 1754, III. Th., §§ 465. 466, S. 337 f. Bezüglich der angeblichen Echtheit beider Documente, die bezwecken, die bisherige Kirchenprovinz Carthagena dem Toletanischen Sprengel zu unterstellen und so diesen zur Metropole zu erheben, mag es genügen, die Worte Mansi's (X, S. 511) einzurücken: . . . „Genuinum sit neone concilium istud [das sog. Toletanum von 610!], viris doctissimis disceptandum relinquo“ . . .!

wie wir später sehen werden, um 632 Bischof Braulio von Saragossa seinem Amtsbruder Isidor von Sevilla ausdrücklich das Ableben des „Bischofs Eusebius von Tarragona“.

Übrigens beschränkte sich das von 12 Bischöfen und 2 Priestern besuchte Egarense darauf, den zweiten Canon des Oscense von 598 (Mansi X, S. 479 f.) zu erneuern, der jeden Bischof anhält, die Keuschheit des Klerus auf's Peinlichste zu überwachen¹⁾. Egara ist identisch mit dem jetzigen Terrassa bei Barcelona, wie Stephan Baluzius in seiner „Dissertatio de episcopatu Egarensi“ (bei Mansi X, S. 532—534) nachgewiesen hat.

2. Besser als über den terminus a quo der Wirksamkeit unseres Eusebius sind wir über den terminus ad quem derselben unterrichtet.

Nach Gams II², S. 79 f. 147 wäre der Metropolit um 632 gestorben; die Richtigkeit dieses annähernden Todesjahres erhellt aus folgender Erwägung: In der „Epistola V Braulionis ad Isidorum [Hispalensem] (ed. Risco, España Sagrada XXX, S. 322—326) S. 326 theilt Braulio, Bischof von Saragossa, seinem Freunde Isidor den Tod seines (des tarraconensischen) Metropoliten mit und bittet den Amtsbruder, sich beim König (Sisenand) um baldige Bestallung eines würdigen Nachfolgers angelegentlichst zu verwenden²⁾. Der Bruder Leanders antwortet nun dem Freunde u. a. Folgendes (Ep. VI, Isidori ad Braulionem, ed. Risco, Esp. Sagr. XXX, S. 326 f.): „Dein Brief traf mich zu Toledo in voller Aufregung wegen

¹⁾ Vgl. Hefele III², S. 67, Gams, a. a. O. II², S. 62 f., Dahn VI¹, S. 442, Ad. Helfferich, Westgothen-Recht, S. 55 u. Ferreras II, III. Th., § 473, S. 341 f.

²⁾ . . . „suggero [tibi]: ut, quia Eusebius noster metropolitanus decessit, habeas misericordiae curam. Et hoc filio tuo nostro domino suggeras: ut utilem illi loco praeficiat, cujus doctrina et sanctitas ceteris sit vitae forma“ . . ., vgl. Gams II², S. 147.

des bevorstehenden [National-]Concils. Ich habe dem König Deinen Wunsch vorgetragen, aber nicht den von Dir erwarteten gnädigen Bescheid erhalten; er schiebt die Ernennung des neuen tarraconensischen Metropolitens noch auf¹⁾.

Es ist die Frage: Welcher Zeit gehören beide Schreiben an? Dass dieser Gedankenaustausch erst nach Braulio's Beförderung zum Episcopat stattfand, ersieht man aus der Überschrift der epist. VI (... „Braulioni episcopo Isidorus“). Braulio folgte im Jahre 631 seinem Bruder Johannes auf den bischöflichen Stuhle von Saragossa. Diese Chronologie ergibt der Vergleich der Zeitangaben von Ildefonsus, *De viris ill. c. VI (Joannes)* (ed. Arevalus, *Isidori Hisp. opp. VII*, S. 170, ed. Gustav v. Działowski, *Isidor und Ildefons, Kirchengeschichtliche Studien*, herausgegeben von Knöpfler, Schrörs, Sdralek, IV. Band, II. Heft (160 S.), S. 138), wo es heisst: [Joannes] „duodecim annis tenuit sedem honoris. Substitit (Joannes) temporibus Sisebuti [reg. 612—620] et Suinthilani [reg. 621—631] regum [sed. 619—631], und Ildefons., *de vir. ill. c. XI (Braulio)* (ed. Arevalus a. a. O. S. 172; ed. Działowski a. a. O., S. 144): „Duravit (Braulio) in regimine Sisenandi [reg. 631—636], Chintilae, Tulganis et Chindasvinthi regum“. In der epist. VI bekundet Isidor seine Aufregung wegen des bevorstehenden Concils, des Toletanum IV von 633, der ersten spanischen Nationalsynode seit dem Tolet. III von 589. Das Ableben Euseb's und der Briefwechsel der beiden Prälaten erfolgte also nach 631 und vor 633; auf dem Tolet. IV unterzeichnet als tarraconensischer Metropolit

¹⁾ „Domino meo et Dei servo Braulioni episcopo Isidorus. Tuae sanctitatis epistolae me in urbe Toletana invenerunt. Nam permotus fueram causa concilii... De constituendo autem episcopo Tarraconensi non eam, quam petisti, sensi sententiam regis: sed tamen et ipse adhuc, ubi certius convertat animum, illi manet incertum“; vgl. Gams II², a. a. O.

bereits ein gewisser Audax (Mansi X, S. 641); das ungefähre Todesjahr Euseb's ist also 632¹⁾.

B. Das Schreiben des Königs Sisebut an Eusebius von Tarragona selbst und seine richtige Erklärung.

1. Am bekanntesten ist unser Eusebius durch ein an ihn gerichtetes scheltendes Schreiben des frommen Königs Sisebut (reg. 612—620) geworden.

Dieser Brief, abgedruckt von Florez, España Sagrada VII, Seg. edic., Madrid 1766, Cartas del rey Sisebuto, VI, S. 317 und in genauerem Wortlaut von Gundlach, Epistolae Wisigoticae, Mon. Germ. hist., epistolarum tom. III, Berolini 1892, 7., S. 668 f. lautet: „Sancto ac venerabili patri Euseb(io episcopo). Mortuam magis quam mori(turam) epistolam de cinerosis sepulchris ex(ortam), quamlibet pollutam et omni contagione cenosam extremis vix adtigimus manibus: quem magis anelantem (anhelantem), utpote non mortuam, sed nunquam viventem aspeximus. Id in fumosis ipsis fabillis advertimus, inanium vos esse sectatores causarum, et non rerum firmissimarum te consentaneum esse, sed miseris hominibus et inflatis inaniter consentire. Obiectum hoc: quod de ludis teatriis (theatriis), faunorum [ludiis theatris taurorum (Stiergefechte!) iure coniecit Florez a. a. O.!] scilicet ministerio sis ademptus, nulli videtur incertum. Quis non videat, quod etiam videre peniteat beatis viris [corr.: beatos viros!], cadavera te fetentia et homines divinis cultibus assidue deditos tua exprobrare sententia reprobata? Ergo deinceps nostre perhennitatis (perennitatis) affatos nequaquam expectes, sed huic viro, qui Deo magis quam miserandis placet hominibus, ecclesiam Barcinonensem regendam gubernandam-

¹⁾ Die 44 Briefe Braulio's wurden im vorigen Jahrhundert zu Leon aufgefunden und sind abgedruckt bei Migne, Patrol. Lat., vol. 80, S. 649—700 und Risco, Esp. Sagr. XXX, S. 318—395 (vgl. Gams II², S. 146 und v. Dzialowski a. a. O. S. 145).

que conmitte, quatenus Christo auspice gloriosa patuerit sollemnitatis pasce: de eius gaudeamus pontificatum [corr.: pontificatu!] obtabile [corr.: optabili!] et de vestra tandem vel sera consensione“.

Dieses im fürchterlichen Latein des 7. Jahrhunderts abgefasste Schreiben muss dem Sinne nach unter Weglassung des Unwesentlichen etwa so übersetzt werden: „Deinen mehr als kläglichen Brief habe ich kaum mit den Fingerspitzen anzurühren vermocht. Ich höre, dass Du, statt Dein hohes Amt würdevoll zu verwalten, Deine Zeit mit Besuch von **Stiergefechten** verträdelst, dass Du mit Leuten, die in so erbärmlichen Äusserlichkeiten aufgehen, mit Vorliebe verkehrst, dass Du endlich stinkende Knochen dem Worte Gottes vorziehst. — Weigere dich nicht länger und ernenne endlich einen würdigen frommen Mann zum Bischof [zu Deinem Suffraganen] von Barcelona“. Wie der Schluss andeutet, ist der Brief um die österliche Zeit geschrieben, in welchem Jahre, ist ungewiss; wir können nur mit Gundlach (S. 668) annehmen, dass das Actenstück der Regierungszeit Sisebuts angehört, also zwischen 612 und 620, verfasst ist.

Das Schreiben ist nun in doppelter Hinsicht hochbedeutsam: Einmal erhellt daraus, dass auch zur Gothenzeit die rohen spanischen **Stiergefechte** fortgedauert haben; unsere Epistel ist aber auch das einzige Beweisstück für diese Thatsache. — Sodann ist der vorliegende Brief nebst Sisebuts Schreiben an Bischof Cäcilius von Mentesa, dem er in Kriegszeiten (im Kampfe mit den Byzantinern) Ascese zur Unzeit vorwirft¹⁾, ein Beweis, dass der streng katholische Monarch es wohl gewagt hat, gelegentlich auch an den Episcopat

¹⁾ Epist. Wisigot. 2, ed. Gundlach a. a. O. S. 662 f.; vgl. Franz Görres, Weitere Beiträge zur Kirchen- und Culturgeschichte des Vormittelalters, Zeitschr. f. wiss. Theol. XLI = 1898, Heft 1 (S. 77—111), V. . . . Cäcilius von Mentesa . . . , S. 105—111.

ein ernstes strafendes Wort zu richten und die Rechte der Krone gegenüber der bischöflichen Tiara zu wahren.

Warum der König über Eusebs Schreiben so entrüstet ist, lehrt der Zusammenhang seiner Antwort: Der Metropolit zögert, das erledigte Suffragan-Bisthum Barcelona wieder mit einem würdigen Prälaten zu besetzen, und zieht ausserdem Stiergefächte und ähnliche klägliche weltliche Lustbarkeiten seinen amtlichen Obliegenheiten vor.

Wen hat aber der so heftig gescholtene Metropolit auf Wunsch des Königs zum Suffraganen von Barcelona ernannt? Da der Brief zwischen 612 und 620 abgefasst ist, darf man wählen zwischen Emila oder Aemilianus, der 614 auf dem Egarense als Barcinonensis unterzeichnet (Mansi X, S. 531), und dem Severus, als dessen Stellvertreter auf der vierten Toletanischen Nationalsynode von 633 der Priester Johannes unterschreibt (Mansi X, S. 643): „Joannes presbyter vicarius Severi Barcinonensis episcopi subscripsi“.

2. Gundlach deutet zwar unser Schreiben im Wesentlichen richtig, bezieht aber das „ecclesiam Barcinonensem . . . conmitte“ irrtümlich auf Absetzung des bisherigen Inhabers (a. a. O. S. 668)¹).

Auch Aschbach (Westgothen, S. 241) und Helfferich (Westgothen-Recht, S. 54) denken ohne Grund an Absetzung des Bischofs von Barcelona, den Ersterer noch dazu, wie es scheint, mit unserem Eusebius verwechselt. Lembke, Spanien (I) (S. 90 nebst Anm. 4 das.) nimmt nach dem Vorgang von Mariana (De rebus Hispaniae l. VI, c. 3) im Widerspruch mit Text und Zusammenhang

¹) „Sisebutus rex Eusebium (Tarraconensem episcopum) munere suo indignum deditumque ludis scenicis obiurgans quendam Barcinonensem episcopum [sic! es handelt sich um Emila oder Severus!] deponere eiusque ecclesiam ei, qui has litteras perferat [?! warum soll denn gerade der Überbringer des ungnädigen Schreibens der königliche Candidat für Barcelona sein?], tradere iubet.“

gar Deposition des Metropolitens an! Wir haben ja gesehen, dass Eusebius erst um 632 gestorben ist.

Ferrerias (II, III. Th., § 487 S. 350) meint: „König Sisebut starb im ersten Monat dieses Jahres (621; corr.: 620!). Seine letzte [?] Verrichtung war die Absetzung [??] des Bischofs von Barcelona: Ob dieser nun zwar eine solche Bestrafung wohl verdient hatte [?!], so gebürete solches dem Könige nicht. Und Gott zeigte an ihm, dass er die Monarchen auf das Todtenbette legen kann, wenn sie sich in Kirchensachen mischen wollen“ [sic!]. Also Ferrerias will hier sogar den „Finger Gottes“ sehen, aber nur in Folge eines Labyrinthes von Irrthümern und Missverständnissen. Nicht einmal das unlogische „post hoc, ergo propter hoc“ steht ihm zur Seite! Sisebut starb freilich, vielleicht an Vergiftung¹⁾, aber erstens der Brief an den Tarraconenser ist zwischen 612 und 620 verfasst; es ist also durchaus nicht sicher, dass der König das Schreiben erst kurz vor seinem Tode abgesandt hat. Zweitens, der Spanier verwechselt den Eusebius von Tarragona mit dessen Suffragan von Barcelona. Drittens endlich entscheidet er sich ohne Grund für Absetzung!

Gams interpretirt unsern Brief richtig, übersieht nur, dass der von Eusebius auf Sisebut's Wunsch geweihte Suffragan sowohl Severus als Emila sein kann, dass also nicht bloss der Erstere in Betracht kommt (K.-G. Spaniens II², S. 79 f.; früher [II¹, S. 53 f.] unsicher und zweifelhaft!).

Dahn (Könige V, S. 183 f.) deutet Sisebut's Schreiben correct, will von Absetzung des Barcinonensis oder gar des Metropolitens nichts wissen, nur bezieht er „cadavera fetentia“, worunter man doch wohl die Pferde- und Stiercadaver in der Arena zu verstehen hat, im Widerspruch

¹⁾ Isid. Hispal. hist. Gothor. ed. Th. Mommsen, auct. ant. XI, c. 61, S. 291 f.: „hunc (Sisebutum) alii proprio morbo, alii inmoderato medicamenti haustu (alii veneno) asseunt interfectum“.

(XLII [N. F. VII], 3.)

mit der grossen, freilich stark antisemitisch gefärbten, Frömmigkeit des Königs ¹⁾ auf Reliquien; ein Sisebut hat schwerlich ebenso wenig, wie Rekaed, einem Prälaten „blinden Cult mit den Knochen der Todten“ vorgeworfen!

 XVIII.

Noch einmal
der Adler des Ezra-Propheten.

Von

A. Hilgenfeld.

I.

Die Abfassung des Ezra-Propheten (4 Ezra) nach der römischen Zerstörung Jerusalems (70 a. D.) gilt noch immer Vielen als ausgemacht, obwohl die römische Kaiserreihe von Caesar bis Domitianus oder Nerva lange nicht ausreicht, nun die 12 Fittiche und 8 Flügelein des welt-herrschenden Adlers nebst seinen 3 Köpfen (also auch Hälsen) zu erklären. Da sucht man das Zeugnis der sicher vor 70 a. D. geschriebenen Himmelfahrt des Moses immer noch zu beseitigen. Wie Herrn D. P. W. Schmiedel nebst dem ihm folgenden Eugen Hühn und auch Herrn D. Emil Schürer diese Beseitigung gelungen ist, habe ich dargelegt in dieser Zeitschrift (1898. IV, S. 610 f. 1889. I, S. 158 f. II, S. 331 f.).

Schmiedel schliesst seine Erwiderung (Protest. Monatshefte III, 1899, Heft 4, S. 150--142) mit der Bemerkung,

¹⁾ Vgl. Isid. hist. Goth. a. a. O. c. 60, S. 291.

selbstverständlich bleibe es jedem unbenommen, auch nach seinem Hinweise auf Deut. XXXII, 11 daran festzuhalten, dass das 4. Ezra-Buch die Grundlage der Himmelfahrt des Moses und der Römerstelle (X, 7) sei. „Aber dass sie es sein müsse, weil es keine andere gebe, und dass sie [4. Ezra] deshalb notwendig vor jenen Schriften [Himmelfahrt des Moses und Römerbrief] anzusetzen sei — und dies war es, was ich bestritt — dürfte nunmehr definitiv widerlegt sein“. Man sehe!

Mosis assumptio X, 28: Tunc felix eris tu, Istrahel, et ascendes supra cervices et alas aquilae, et inplebuntur, et altabit te deus et faciet te haerere caelo stellarum loco habitationis eorum. et conspicias a summo et vides inimicos tuos in terra et cognosces illos et gaudebis et ages gratias et confiteberis creatori tuo.

Das soll heissen: „Dann wirst du glücklich sein, Israel, und hinaufsteigen wirst du auf (supra = ἐπί, nicht ὑπέρ) den Hals und die Flügel (oder: dem Halse und den Flügeln) des Adlers [um, wie der Dichter auf dem Pegasus sitzend, zum Himmel emporzusteigen], und sie [das Subject werde ausgefallen sein] werden erfüllt werden. Und erhöhen wird dich Gott und machen, dass du an dem Himmel der Sterne schwebest, an dem Orte ihrer Wohnung. Und du wirst erblicken von oben herab und siehst deine Feinde auf Erden und wirst sie erkennen und dich freuen und Dank sagen und bekennen deinem Schöpfer“.

Schmiedel kommt also selbst nicht aus mit dem Adler Deut. XXXII, 11, welcher bei Ausbreitung der Fittiche seine Jungen auf seinem Rücken [nach den LXX weder auf Hals noch Flügeln] emporträgt, und zieht den auf dem Pegasus [doch auch weder auf Hals noch auf Flügeln, auch nicht auf dem Nacken] sitzenden Dichter herbei. Ein auf dem Nacken des Pegasus sitzender Dichter ist allerdings bezeichnend für die Verlegenheit bei dieser Beseitigung der Häse und Fittiche des Adlers, welche

augenscheinlich das Subject von 'inplebuntur' sind, d. h. der Häuse des dreiköpfigen Adlers und seiner bedeutsamen 12 Fittiche und 8 Flügelein in dem Ezra-Propheten, welche, wenn Israel über sie emporsteigt, in Erfüllung gehen oder nicht mehr über der Erde herrschend walten, sondern zu Boden liegen werden.

Wenn man das Zeugnis der Himmelfahrt des Moses für den Ezra-Propheten nicht anders beseitigen kann, als durch ein Treten auf den Nacken oder die Flügel des zu Boden liegenden, oder durch ein Reiten auf Rücken oder Nacken des fliegenden Adlers, gar nach Art eines dem Pegasus auf dem Nacken sitzenden Dichters, so stellt man nur wider Willen dieses Zeugnis noch heller in das Licht, zumal wenn man für 'inplebuntur' das durch den Zusammenhang gebotene Subject verschmäh't.

Die Ungunst, mit welcher die bis jetzt herrschende Theologie (auch mein früherer Jenenser College Schmiedel und E. Hühn) meine Forschungen auf dem Gebiete der jüdischen Apokalyptik aufgenommen hat, erweist sich gerade in diesem Falle als unberechtigt. Als 1886 mein Werk über die jüdische Apokalyptik (1857) vergriffen war, habe ich es unterlassen, eine neue Ausgabe zu besorgen, weil ich damals an die Neubearbeitung in einem Werke über die jüdisch-christliche Apokalyptik dachte. Zu solchem Werke werde ich vielleicht nicht mehr kommen. Um so weniger brauche ich zu schweigen, wenn meine Forschungen über die jüdische Apokalyptik nur noch zur Bestreitung berücksichtigt werden.

II.

Unbegreiflich findet es freilich auch kein Geringerer als J. Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten, 6. Heft. 1899, S. 241 f.), dass ich den Ezra-Propheten (4. Ezra) noch immer nicht erst nach der römischen Zerstörung Jerusalems ansetze. Insbesondere sucht er (S. 241 f.) das

Adler-Gesicht 4. Ezra XI. XII auf die Zeit Kaiser Domitian's zu deuten, indem er sich an Volkmar, E. Renan und A. Dillmann (1888) anschliesst, ohne namentlich meine Beleuchtung des Letztgenannten (in dieser Zeitschrift 1888. III, S. 380 f.) nur zu beachten. Zwar stelle der Text in seiner gegenwärtigen Gestalt dieser Rechnung grosse Schwierigkeiten entgegen. „Aber daran ist eine spätere Überarbeitung schuld, welche die Flügel [12 grosse und 8 kleine] einzeln, statt paarweise gezählt hat, wahrscheinlich um die Frist der Erfüllung von Domitian auf einen späteren römischen Kaiser hinauszuschieben“. Die Möglichkeit, 6 Flügelpaare als 12 Flügel zu bezeichnen, könne nicht bezweifelt werden. Praktisch sei mit einem einzelnen Flügel nichts anzufangen. „Mit einem einzelnen Flügel fliegt der Adler nicht“. Gewiss nicht. Aber der Seher lässt ihn ja auch nicht mit je einem Einzelflügel fliegen, sondern als das 4. heidnische Weltreich Daniel's mit allen zugleich, um über die Erde und ihre Bewohner zu herrschen (XI, 5), dann aber auf seinen Krallen stehen (XI, 7) und so die einzelnen Flügel (12 grosse und 8 kleine) nach einander erheben oder erwecken und zur Herrschaft bringen. Wellhausen unterscheidet nun drei Gruppen, wie er sagt, von Kaisern (der Seher redet nur von Königen), nämlich 1) die 12 grossen Flügel als Flügel-Paare, die 6 Julier, von Caesar bis Nero, 2) die 8 (6) kleinen Flügel als die Interreges, 3) die 3 Häupter als die Flavier Vespasianus, Titus, Domitianus.

Aber wie ist es möglich, die 12 grossen Flügel auf die 6 Julier zu deuten? Die dem Seher gegebene Deutung lautet doch XII, 14—16: „regnabunt autem in ea (τῆ τετάρτῃ βασιλείᾳ) XII [non VI] reges, unus post unum, nam secundus (ὁ δὲ δεύτερος) qui incipiet regnare, ipse tenebit amplius tempus prae XII [non VI]. haec est interpretatio XII alarum quas uidisti“. Die Deutung der 12 grossen Flügel auf 6 Herrscher als Flügelpaare steht im Widerspruch mit der ausdrücklichen Deutung des Ge-

sichtes und mit dem Gesichte selbst. XI, 12—19: Et uidi et ecce a dextera parte surrexit una penna [Alexander M.] et regnauit super omnem terram. et factum est cum regnaret, et uenit ei finis, et non apparuit, ita ut non appareret locus eius (cf. Dan. VIII, 8. 22). et sequens exsurrexit et regnauit et ipsa (*ἡ πτερόνξ*) multum tenuit tempus. et factum est cum regnaret, et ueniebat finis eius, ut non appareret sicut prior. et ecce uox emissa est illi dicens: Audi tu, quae toto tempore tenuisti terram, hoc annuntio antequam incipias non parere. nemo post te tenebit tempus tuum, sed nec dimidium eius. et leuauit se tertia et tenuit principatum, sicut et priores, et non apparuit et ipsa. et sic contingebat omnibus alis singulatim [non: binis] principatum gerere et iterum nusquam comparere“. Wellhausen nennt es wohl anerkannt, dass die Charakteristik des zweiten Gliedes dieser Gruppe nur auf Kaiser Augustus passe. Aber ich stehe gar nicht allein mit der Behauptung, dass XI, 12—19 nur die Flügel der rechten Seite zur Herrschaft gelangen und verschwinden lässt. Das trifft, wenn man dem 'singulatim' nicht Gewalt anthut, genau zu auf die ersten 6 Griechen-Herrscher, von Alexander M. bis Seleukos III. Keraunos (227—228 v. Chr.), von welchen keiner auch nur halb so lange die Herrschaft behielt, als der zweite, Seleukos I. Nikator (323—280 v. Chr.). Die Deutung XII, 14—16, welche eine Flügelpaarung ausschliesst, unterscheidet nicht mehr die Flügel der rechten und der linken Seite und schreibt dem zweiten Herrscher nur lange Herrschaft zu. Aber das Gesicht selbst lässt nun erst die Flügel der linken Seite sich zur Herrschaft erheben, dieselbe jedoch zum Teil nicht behaupten, sondern sofort verschwinden, nämlich nebst den 6 Flügeln (Herrschern) der linken Seite auch schon 2 Flügelein (*regulos potius quam interreges*). XI, 20—22: „Et uidi et ecce in tempore sequentes pennae erigebantur et ipsae a dextera (1 a e v a 5 codd. aeth., quod legendum esse cognouerunt Luecke, de Gutschmid, Ewald, Langen), ut tenerent principatum. et

ex his erant quae tenebant, sed statim non comparecebant. nam et aliqua ex eis erigebantur, sed non tenebant principatum. et uidi post haec, et ecce non comparuerunt XII pennae et II pennacula“. Das trifft zu auf 6 grosse und 2 kleine Griechenfürsten, 6 grosse Alleinherrscher von Antiochos III, dem Nachahmer des grossen Alexander (224—187 v. Chr.) bis Antiochos VII. Sidetes (137—128 v. Chr.), 2 kleine Teilherrscher: Antiochos VIII. Grypos (125—96 v. Chr.) und Antiochos IX. Kyzikenos (113—95 v. Chr.), invicem adversum se dimicantes (Euseb. Chron.), also nicht mehr Alleinherrscher. Das trifft aber nicht zu auf die Deutung von 3 Flügelpaaren: Caius, Claudius, Nero, weshalb Wellhausen streicht: et II pennacula.

Durch einen Gewaltstreich geht also Wellhausen über zu seiner zweiten Gruppe, den Kaiserlein (Galba, Otto, Vitellius) zwischen den Juliern und Flaviern, und solche Gewaltsamkeit setzt er fort, indem er auch XI, 24 die 2 Flügelein, welche sich von den 4 übrigen trennen und unter dem rechten Kopfe des Adlers bleiben, beseitigt, wie er denn schon XI, 11 mit den ihm ungefügigen 8 Flügelein für ein Einschiebsel erklärt. Über die VIII subalares und reges in der Deutung XII, 19. 20 erfahren wir nichts. Ich brauche nichts zu streichen. XI, 23 sq. verstehe ich die noch übrigen 6 Flügelein von den letzten Ausläufern der Seleukiden. Die zwei, welche sich abtrennen und unter dem rechten Kopfe des Adlers bleiben, werden seleukidische Könige von Kommagene sein, welche sich mit dem römischen Adler vertrugen.

Für Wellhausen ist es gar nicht zweifelhaft, dass die drei Häupter der letzten Gruppe die drei Flavii sind. Die Deutung XII, 22—30 macht aber diese beliebte Ansicht unmöglich. Es sind drei Herrscher der letzten Zeit, deren Herrschaft alle Vorgänger übertreffen wird. Der grösste wird auf seinem Lager, und doch mit Qualen sterben (Caesar in der Toga, aber ermordet), ein anderer (M. Antonius) wird durch das Schwert des anderen (des siegreichen

Octavianus) gefressen werden, der dritte wird zuletzt (bei der Erscheinung des Messias) gleichfalls durch das Schwert fallen. Ich kann nur wiederholen, was ich gegen den hochgeschätzten Dillmann gesagt habe, dass Vespasianus, dessen Herrschaft doch Caesar und Augustus nicht übertraf, nebst Titus, auf dessen Tod Dillmann selbst das Fallen durch das Schwert nicht zu deuten weiss, und Domitianus, dessen Überordnung über Caesar und Augustus eine Lächerlichkeit sein würde, auf dieses alles Frühere weit übertreffende Weltherrschaft der drei Adler-Köpfe gar nicht passen. Wohl auf Caesar, aber nicht einmal auf Vespasianus führt XI, 32: *potentatum tenuit orbis terrarum super omnes alas quae fuerunt*. Nimmermehr passt für Domitianus XII, 23. 24: *in novissimis eius [aquilae] suscitabit altissimus tria regna et renouabit in ea [τῆ τετάρτῃ βασιλείᾳ] multa, et dominabunt terram et qui habitant in ea cum labore multo super omnes qui fuerunt ante hos. propter hoc ipsi uocati sunt capita aquilae.*

Auch was Wellhausen für den übrigen Inhalt des Ezra-Propheten erschliesst, wird für keinen Unbefangenen überzeugend sein: V, 3. 5 die Zeit nach dem Untergange der Julier, V, 6. 7 das neronische Gespenst, V, 8 der Ausbruch des Vesuvus 79 a. D. u. s. w. VI, 7—10 wird das Ende des ersteren und der Anfang des zweiten Aeon so angegeben: „Von Abraham bis zu den Nachkommen (Enkeln) Abraham's. Denn von Abraham ward erzeugt Isaak, und dem Isaak ward geboren Jakob und Esau. Die Hand Jakob's aber hielt sich an die Ferse Esau's. Denn das Ende dieses Weltalters ist Esau [ich sage: der Idumäer Herodes M.], und der Anfang des zweiten Jakob [Israel]“. Anderes soll Ezra nicht fragen.

Wellhausen (S. 245 f.) findet auch diese meine Deutung unbegreiflich, weil ja von einer Weltherrschaft der Antipatriden (Herodes M.) nicht die Rede sein könne. Allein eine Verbindung des Vasallen-Königs Herodes (Esau) mit der weltherrschenden Macht Roms wird in dieser ge-

heimnisvollen Eröffnung wahrlich nicht ausgeschlossen. Für die Juden ward die heidnische Weltherrschaft ausgeübt durch den Idumäer Herodes.

Es ist sachlich durchaus nicht gleichgültig, ob eine solche jüdische Weltansicht, wie sie der Ezra-Prophet bietet, dem Christentum, insbesondere der grundlegenden christlichen Johannes-Apokalypse vorherging oder erst nachfolgte. Dass meine standhafte Behauptung vorchristlicher Abfassung des 4. Ezra-Buches (um 30 vor Chr.) wenigstens nicht unbegreiflich ist, wird das Obige dargethan haben.

XIX.

Zum Lentulus-Briefe.

Von

E. von Dobschütz.

In der 8. Beilage meiner „Christusbilder“¹⁾ habe ich ausser anderen Beschreibungen Christi auch den sog. Lentulus-brief behandelt, der den Lesern dieser Zeitschrift von Bd. XXIX, 2, S. 241²⁾ her bekannt sein dürfte, und — ich darf wohl sagen — zum erstenmal auf wirklich breiter Grundlage handschriftlichen Materiales den Text in seinen verschiedenen Recensionen dargestellt. Es hat sich er-

¹⁾ Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. Leipzig, 1899 = Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur, herausg. von O. v. Gebhardt und Ad. Harnack, N. F. III.

²⁾ Der Brief des P. Lentulus über Jesum nach cod. Harlei. 2729 mitgeteilt von G. Gundermann.

geben, dass wir es hier mit einem der abendländischen Erbauungslitteratur des 13. Jahrhunderts angehörenden, später erst vom Humanismus aufgenommen und umgeprägten Stücke zu thun haben, dessen grosse Beliebtheit in humanistischen wie mönchischen Kreisen aus der erstaunlich grossen Zahl von Abschriften hervorgeht, die uns aus dem 15.—16. Jahrhundert erhalten sind. Die weite Verbreitung bezeugt aber auch eine ganze Anzahl von Übersetzungen in die verschiedenen abendländischen Sprachen. Ich habe diese a. a. O. nur zur Constitution des lateinischen Textes vergleichsweise heranziehen können. Soweit sie bisher noch unbekannt waren, möchte ich sie hier ganz vorlegen.

I.

Es handelt sich zunächst um eine deutsche Übersetzung, welche bereits dem 14. Jahrhundert entstammt, und noch dem 1. Stadium der Entwicklungsgeschichte unseres Textes angehört, der durch das Fehlen des Briefcharakters wie des Lentulus-Namens bezeichneten Gruppe a. Diese Übersetzung ist in zwei sprachlich verschiedenen Formen uns überliefert. Die eine schrieb ich ab aus cod. Vind. pal. lat. 2739, einer Perg.-Handschr. in 8^o (17 × 12₇) von 215 Bl. zu 2 Spalten aus dem 14. Jahrhundert. f. 215' steht der Eintrag: dit bûch hat er peter van wīmyngē | gegeben nae sime dode Deiseñ zw-| eyn Klusen Den susteren zu Kampe | iñ der Klusen vñ den susteren zu | sente Martyne in der Klusen das | si it sullent hafē mit eyn andern | vn Got der si mit (a. R. vns) allen AMEN. Dieser Text stammt also vom Niederrhein. Ein zweiter Text ist (worauf mich mein College Dr. Keutgen freundlicherweise aufmerksam machte) in dem 4. Hallischen Schöffēnbuche, das die Jahre 1383—1429 umfasst, auf der Vorderseite des ersten Blattes eingetragen, stammt also offenbar aus Sachsen. Leider sagt der Herausgeber dieser Schöffēn-

bücher, G. Hertel¹⁾), nichts über den Schriftcharakter dieses Eintrages. So müssen wir die Frage offen lassen, ob derselbe gleich bei der Anlage des neuen Buches 1383, gleichsam als feierliche Einweihung, wie man später einen Bibelspruch vorschrieb, oder erst nachträglich im Laufe der Benutzung oder nach Abschluss des ganzen gemacht worden ist. Immerhin weist uns auch dieser Text an den Schluss des 14. oder den Anfang des 15. Jahrhunderts. Es schien mir gut, beide Texte nebeneinander zum Abdrucke zu bringen; dabei habe ich die Interpunctioⁿ aus der Wiener Handschrift ganz beibehalten, Auffösungen durch Cursive andeutend.

1 V 194 r^o b₂ dit iz daz gestelt
niffe vnsherē izu cristi.²⁾ H 1 a

Man liset in deme ierlichen
5 buche der romer. daz unse
here ihs xp̄s³⁾ der gesprochen
waz van den heiden
eyn prophete der warheit
daz he an der lenge waz
10 edelich mittelmezich schau-
welich habede eyn erber
antlitzze den die vortsamen
wol mochten lip haben
15 vnd erbiben. sin locke
waren hasilnuzvar ee si
rifen. vil na slecht biz zū
den oren van den oren
gezinnerlt kruz waz gelre
20 varwe vnd etwaz glizende
van den asselin waz florier-

Man leset in den ierlichen
bücheren der Romere, daz
vnsrer Jhesus Christus, der ge-
nant ist von den heyden
eyn prophete der warheit,
was eyner edelin lenge mittel-
mezik vnd schonwelich vnd
hatte eyn erber antlitze,
daz die vorchtenden mochten
lieb habin vnd vorchten, vnd
hatte har eyner welschen
nucz varwe, er wanne rife
slecht vil na biz zu den
oren, von den oren lokecht
crusp wachgeler varwe vnd
etwas glitzende von den
achsselen floyrende vnd

¹⁾ Die Hallischen Schöffentbücher I, bearbeitet von Dr. G. Hertel, Halle 1882 = Geschichtsquellen der Provinz Sachsen XIV, 397; dazu p. XIX.

²⁾ Z. 1. 2 rot. ³⁾ ihs xp̄s rot.

inde vnd hatte eyn scheidel
 mit des hobediz · na V 194'
 25 deme siden der nazarei
 eyne schlechte vnd eyne
 wunnekliche stirne sonder
 runzelin vnd flecken · vnd
 die zierde rot · vnd nasen
 30 vnd mundes twaz zû male
 keyne strafunge. und hatte
 eynen vollichen bart ·
 gleicher varbe der locke · nit
 35 lank sunder an deme kinne
 waz er eyn wenich gezwei
 speldet . vnd hatte eyn
 eynveldich vnd eyn vollen-
 40 bracht angesichte. Myt
 graen augen die waren
 manicher hande var vnd
 clar . vnd er waz an der
 bestrafungen erverlich . an
 45 der vermanungen senfte
 vnd minlich vnd waz
 wunneklich mit behaldere
 gevellicheit. Etz wanne
 50 weinte er · aber ni gelachte
 er. an der lenge des lich-
 hams waz er wol vollich
 vnd gerechte. vnd arme
 vnd hende waren wol
 55 gemazet. An deme ge-
 sichte waz er lustlich · an
 deme gekose daper vnd
 selzen vnd mezich. Also
 daz bilich na isaiam worte.
 60 her iz wol gebildet an
 deme gesteltnisse vür der

hatte eyne schetelen mitten
 des houbites nach den siten
 der Nazarey, eyne schlechte
 vnd wunnekliche gestirne ane
 rünzelen vnd flec vnd dy
 gezirte nasen vnd mundes
 on enwas zu male keyn
 straffunge vnd hatte eynen
 volligen bart gleicher varwe
 der locke, nicht lanc, sun-
 deren an deme kynne was
 her eyn wenich zewispeldic,
 vnd hatte ein eynvaldic
 vnd eyn vollenbracht ane-
 gesichte mit grawen augen,
 die waren mannigerhande
 varwen clar; her was an der
 bestrafunge irschreckelich,
 an der vormanunge senfte
 vnd minnelich vnd was vro-
 lich mit behaldener gevel-
 licheit, etwanne weynete her,
 abir ny gelachete her, an der
 lenge des lichames was her
 wol vollic vnd gerichte vnde
 arme vnde hende waren wol
 gemazet, an deme gesicht
 was her lüstelich, an dem
 gekose tapfir vnd seltzen vnd
 mezzic, also das billiche nach
 Ysayam worde gesprochen:
 her ist wol gebildet an deme
 gesteltnisse vor den sonen
 der menschen etc. wan her
 ist eyn koninc der eren, tu
 den die engele begeren zu

sünen der mensche wan schowene, des schon de
 er iz der konig der eren sonne vnd mane sich wun-
 65 die engel begerint zû schau- deren, eyn heylant der
 wen. Des schone sonne werlde, meyster des lebines.
 vnd mane sich wunderen. Ime si ere vnd glorie in der
 eyn heilant der werlde. ewikeit. Amen.
 meister des lebens ime
 70 si ere vnd glorie in der
 ewicheit amen.

In cod. Vind. 2739 folgt auf diesen Text ein Gegen-
 stück über Maria, zu dem sich das lateinische Original in
 Vind. pal. lat. 509 sc. XIV f. 2 (= ep. Lent. a¹) und in
 Mon. lat. 11748 sc. XV f. 54' (= ep. Lent. d⁴) findet,
 gleichfalls nach der epist. Lent.; in den Incunabeldrucken
 Anselmscher Schriften (Hain 1134 und 1136 = h^{1.2}) da-
 gegen steht dieser Text mit der Überschrift: Ex gestis
 Anselmi colliguntur forma et mores beatę Marię [et eius
 vnici filii iesu + ²] voran und wird am Schlusse mit: Sed
 filius eius unigenitus erat homo . . auf den Lentulusbrief
 übergeleitet. Die lateinischen Hdschr. und Drucke habe ich
 selbst abgeschrieben bezw. verglichen, für den deutschen
 Text benutze ich eine mir gütigst zur Verfügung gestellte
 Abschrift des K. K. Custos an der K. K. Hofbibliothek
 Dr. A. Göldlin von Tiefenau.

1	V 195	Van der wisen vnn	a 2*	De dispositione et vita
		wirken Marien. Die muder	d 54'	inclite virginis Marie
		gotz lerre ebrehemsche	h ¹⁴	Didicit dei genitrix
		schrift do ir vader ioachem	h ²²⁰⁸	hebraycas literas ad-
5		lebede vnn waz lerich si		huc patre eius Joachim
		minde die lerrunge erbe-		vivente . et erat docilis
		dende vnn bliben bi der		amans doctrinam. laborans
		heiliger schrift. Mer ir		perseverabat circa sacras
		werk waz wolle vnn side		scripturas . opus vero eius
10		iz waz eyn gesunderte stat		lane et serici . eratque locus
		in eyne gotzhuse in deme		distinctus in domo domini
		templ bi der rechter hant		scilicet in templo prope

des elters. Da die iun-
 frauwen alleine waren vnn
 15 gotz dinst vollenbrachten.
 Da gingen si alle zue
 huse Maria bleif aber
 stede vnn hute des elters
 in deme tempil dinende
 20 deme prister ire siden
 waren mezige reden. Rene
 wandelunge ane gedorsti-
 cheit an lachen an truri-
 cheit an zorne gendek-
 25 lichen gruzende vnn ire
 gesprechicheit wunderde
 alle lude. Si hatte brun
 ougen vnn eyn recht an-
 gesichte swarz v̄ber brain
 30 eyn mittelmezige nase ir
 antlitze waz lank vnn lange
 hende vnn lange vinger
 vnn mittelmezich an der
 lenge stede blibende in
 35 deme gebede ir gewant
 waz eynvar. lesende vas-
 tende vnn bit arbeit der
 hende vnn allen dugen-
 klichen werken gab si
 40 sich stedelichen. Do si
 zue himel wart gefurt do
 waz si zwei vnd sibenzich
 iar alt. Die werdent also
 gerechent, sieven iar bit
 45 den vrunden vnn siven
 iar in deme tempil vnd
 siven maget in ioseps

levam altaris ubi stabant sole
 virgines. et divino officio
 peracto ibant omnes ad
 propria. Maria vero perse-
 verabat et custodiebat altare
 et templum sacerdotibus
 ministrans. mos suus modice
 loquere, expedite obediencie,
 munde proximacionis, sine
 audacia, sine risu, sine tur-
 batione, sine ira, benigne
 salutans, et eloquenciam eius
 omnes mirabantur. fuscus
 habebat oculos, rectos
 aspectus, nigra supercilia,
 h² 208^b medio|crem nasum.
 vultus eius longus. longe
 manus, longi digiti. medio-
 cris stature. perseverans in
 a 2^b h¹ 4' orationibus. | ferens
 pannum proprii coloris. le-
 ctioni ieiuniis et labori
 manuum et omni bone et
 virtuose operacioni se dedit.
 Que cum assumpta fuit in
 celum erat septuaginta du-
 orum annorum. qui sic
 computantur: septem annis
 fuit cum parentibus et sex
 annis in templo ministrabat
 et dimidium, et in domo
 Ioseph sex mensibus. quarto
 decimo anno nunciatur ei
 gaudium totius seculi. et
 quinto decimo anno peperit

hus an deme †nunden¹⁾) christum . et cum ipso fuit
 vierzienden iar wart ir die in hac vita triginta tribus
 50 botschaft an deme vunf- annis
 zienden iar gebar sie
 christum vnn bit ime waz
 si in diseme leben drv
 vnn drizich iar. Die zue
 55 samen gerechent sint echt
 vnd vierzich iar vnn na post
 vns heren himeluart waz ascensionem domini fuit in
 si in sente ihoannez hude domo Iohannis evangeliste
 ewangeliste vier vnn zwen- viginti quatuor annis . qui
 60 zich iar dise zue samen simul computati erunt septua-
 gerechent werdent zwei ginta duo anni
 vnd sibenzich iar. Gloria
 tibi domine Amen.

1 f.: dispositio virginis gloriose *d* | 2 f. Maria dei gen. did. *h* |
 4 hebraicas *h*², ebraicas *d* | litt. < *d* | 5 eius < *d* | yoachim *a* |
 6 et < *dh* | 7 lab.] et *dh* | 8 persev. ~ nach script. *h*; perscrutabat *d* |
 8 f. sacram scripturam *dh* | 9 eius] manuum eius erat *dh* | 10 erat
 itaque *dh* | 13 ibi *h*² | ~ virgines sole *d* | 18 et] ad *d* | 19 suus]
 eius *d*; + erat *dh* | 21 mundi prox. *h*¹; < *d* | 24 et < *h* | cuius *h*¹ |
 25 homines *h* | 34 lect. + et *a* | ieiunio *d* | et < *d* | laboribus *a* |
 36 (< et) virtuose *h*¹ (+ -que *h*²) | operacionem *d* | dederat *dh* |
 37 erat *h*, fuerat *d* | 38 erat bis scr. *d*, ~ n. sept. duor. *a*, fuit *h* | LXXII
ah | 40 computati sunt *h* | 41 fuit] educata *h* | septem *h* | 42 annos *h* |
 43 et dimidio *d*, cum dimidio *h*; ~ vor in templo *dh* | ~ ministr. in
 t. + domini" *h* | et ² < *h* | 44 septem *d* | mensibus *d*, menses *h* |
 in quart. *h* | .XIII^o. *a* | 45 annunciat *h*, annunciabitur *d* | 46 et in q. *dh* |
 47. XV^o. *a* | 48 eo *h* | fuit < *h* | 49 hac] presenti *dh* | .XXXIII. *ah* | ~ tr.
 ann. in pr. vita *h* | 57 fuit + ipsa *h* | 58 bti Jo^his *d* | 59. XXIII. *ah* | annos
h | 60 sunt *dh* | .LXXII. *ah* | 61 anni + Sed. etc. (s. o.) *h*; Item alia de-
 scriptio, d. h. eine kurze Chronologie *a*; i^hs x^ps vero eius filius natus
 est expletis a mundi creatione annis quinque milia centum nonaginta
 novem etc. *d*.

¹⁾ nunden ausgestrichen. Entweder in der Vorlage XIX st. XIV
 gelesen; oder = munden, mensibus an falscher Stelle eingeschoben.

II.

Ausser den bereits bekannten englischen, französischen, spanischen und portugiesischen Übersetzungen und Bearbeitungen verdienen noch zwei italienische Texte Beachtung, welche m. W. noch ungedruckt sind. Ich fand sie in drei Wiener Handschriften, die alle 3 sehr jungen Datums in überaus kleiner, schwer lesbarer Handschrift geschrieben sind.

Cod. Vind. pal. lat. 6249 ist ein Sammelband des 17. Jahrhunderts, der meist Briefe enthält. Unter diesen erscheint als f. 105 (früher 103. 104) bezeichnet auch der Lentulusbrief, äusserlich vollkommen als Originalbrief jener Zeit gehalten, ein Doppel-Quartblatt, je zweimal in der Höhe und in der Breite gebrochen: die erste Seite zeigt den italienischen Text, die Rückseite den lateinischen Text mit der Unterschrift, die 3. Seite ist leer und auf der 4. steht oben rechts die Adresse für den zusammengefalteten Brief: *Littera di Lucio Lentulo al Senato Romano scritta dell' effigie, e uita di Giesù Christo*. Hier ist auch in der äusseren Form die Fälschung durchgeführt. Ganz denselben Text nur mit orthographischen Varianten enthält Vind. pal. lat. 6799, eine Papierhandschrift des 18. Jahrhunderts, vermutlich aus 6249 direct abgeschrieben: Die dort auf den lateinischen Text folgende Unterschrift Psalm. 44, samt der Notiz: „Nella destruction di Jerusalem 97000 Judei venduti à 30 il denaro. Et da fame, et da coltello perirono vndeciualte cento milia persone“ ist hier gleich an den italienischen Text angeschlossen.

1 Lettera di Lucio Lentulo scritta al Senato Romano.

In questi tempi è aparso un' huomo di gran uirtù il quale uiue al presente fra noi; il cui nome è Giesù Christo, la gente lo chiama Profeta di uerità, et i suoi Discepoli lo chiamano figliuolo di Dio, egli resuscita morti, e sana tutte le infirmita é un' huomo ben disposto, e ben formato

5

é alto di statura mà non disdiceuole, é molto gratioso à
 chi lo guarda egli hà la faccia uenerabile, et è tale, che
 pronoca chi lo guarda à timore, et à riuentià con amore,
 egli hà i capelli del color' delle auelane mature, i quali so' ¹⁰
 molto uguali sino alle orecchie, et di poi sono crespi, e
 rossi, mà un poco più chiari, et lustri, che da i occhi in su
 egli ariuanò sopra le spale, sono diuisi, come è costume
 de i Nazareni, hà il fronte uguale, e molto sereno,
 tutta la faccia è senza ruga ò macula alcuna, et è ¹⁵
 adorna di un uiuo et acceso colore, nella bocca, e nel
 naso non si troua cosa di riprendere, hà la barba folta
 del medesimo colore d' i capelli e diuisa per mezo mà nò
 molto longa, il suo guardare è graue, et honesto, gli
 occhi sono chiari et risplendenti, è terribile nel riprendere ²⁰
 e nel consigliare graue, è piaceuole, nella faccia mostra
 allegrezza con grauità non è mai stato ueduto ridere, mà
 pianger si, hà tutti li membri proportionati alla sua
 statura, le mani lunghe e dritte le braccia, grato alla
 uista, parla poco; mà con molta grauità e misura, ²⁵
 e per dirlo in una parola sola egli e bello sopra tutti
 li figliuoli de gli huomini; Questa era statura e figura
 di Christo al tempo ch' egli era di trenta anni

Vind. 6799 1 di Roma | 6 infermita | 7 grazioso | 9 riverentia |
 10 auellane | mature | son | 12 pocco | daglè occhi | 13 arrivano |
 spalle | 15 machia | 18 mezzo | 20 risplendente | terribile | 25 pocco |

Eine zweite, auf anderer lateinischer Vorlage beruhende
 italienische Übersetzung enthält cod. Vind. pal. lat. 6625
 (Fosc. 183) sc. XVII f. 364^v, woran sich f. 365 eine Über-
 setzung des angeblich 1580 zu Aquila in den Abbruzzen
 aufgefundenen Urteilsprotokolls des Pilatus schliesst. Die
 Papierhandschrift in Kl.-Folio mit sehr breiten Zeilen ist
 so zierlich geschrieben, dass es schwer ist die einzelnen
 Buchstabenformen wie i und e, r und t von einander zu
 scheiden. Ich gebe im folgenden einen Abdruck des Textes,
 so gut ich ihn zu lesen vermochte.

Publio Lentulo a Claudio Tiberio Imp:

E apparso n° nostri tempi, et ancora uiue huomo di gran uerità detto Giesu Christo chiamaro dalle genti profeta di uerita ma da suoi discepoli figliolo di Dio egli sana l'infermi et resuscita i morti. e huomo di mediocre statura et di bella e uenerabil faccia, che ne riguardanti genera amare et riuttare. I suoi capilli sono del colore delle nocchie mature discosi fin all horecchie ma dell' horecchie in fin(?) sono crespi et alquanto piu coloriti et piu lustri et gli reansso ondeggiando fine sopra le spale et nel mezzo del capo gli porta diuisi secondo il costume di Nazarei. ha la fronte spaziosa et il uolto sereno senza macchia o ruga alcuna il quale rendi molto uenusto un colore uermiglio che moderammine il tingo. Il naso non pacisci alcuna opposizione. la barba e piena et del medesimo colore delli capilli non molto longa et partita nel mezzo. Mostra nell' aspecto bonta et grauita. ha gli occhi glauchi et risplendenti. Nelle riprensioni e terribile nelle admonitione piaceuole et amabile. E allegro et graue, et non e mai stato veduto ridere, e ritto di corpe et ben formato et ha le braccia et mani bellissime, nel ragionare e grauissimo et modestissimo sopra tutti gli huomini che uiuono in terra.

Ohne Zweifel sind noch viel mehr Texte dieser Art in den Bibliotheken verborgen. Es wäre dankenswert, wenn dieselben bald alle ans Licht gezogen würden.

Nachtrag zu dem Nachworte auf S. 399:

Act. X, 48 ist statt *προσεκάλεσαν* zu lesen *παρεκάλεσαν*, wie in dem Appar. crit. die Lesart von D angegeben ist, vgl. p. 274, not. 1.

A. H.

Anzeigen.

Carl Siegfried, Prediger und Hoheslied übersetzt und erklärt.
Göttingen 1898. gr. 8°. II und 126 S.

In dem seit 1892 erscheinenden Göttinger „Handcommentar zum Alten Testament“ (II. Abtlg., 3. Bd., 2. Teil) bietet uns C. Siegfried die Erklärung von Qoheleth und vom Hohesliede. Der feinsinnige Verfasser hat es eben so trefflich verstanden, den Leser durch das Gedankenlabirinth des Qoheleth mit sicherer Hand hindurchzuführen, wie ihm den poetischen Gehalt des Hohesliedes in wirklich congenialer Weise zu erschliessen. Was zunächst das Hoheslied betrifft, so unterliegt es nach den grundlegenden Untersuchungen von Budde (beifällig citirt in der Einleitung S. 87) keinem Zweifel mehr, dass wir es darin nicht mit einem Drama oder auch nur mit einem einheitlichen Singspiel zu thun haben, sondern vielmehr mit einer Reihe von einzelnen Hochzeitsliedern, wie sie in der Hochzeitswoche oder der Königswoche jungen Ehepaaren zu Ehren von Hochzeitsgästen und Freunden gesungen zu werden pflegten. Die jungen Eheleute spielten dabei die Rolle von König und Königin. Im Hohesliede wird der junge Ehemann spec. mit Salomo, der prächtigsten und glänzendsten Königserscheinung der israelischen Geschichte und zugleich dem Prototyp eines in Frauenliebe schwelgenden Gebieters, verglichen, während die junge Gattin als die Sunamitin, d. h. als die ob ihrer Schönheit in Israel sprichwörtlich gewordene Abisag von Sunem gefeiert wird, die gewürdigt war, dem alternden David den Rest seiner Tage zu verschönen, vgl. 1. Kön. 1, ff. Demgemäss ist z. B. 3, 6—11 nicht von einem Aufzug des wirklichen Königs Salomo die Rede, sondern von dem Hochzeitszuge des Hochzeiterkönigs. Mit dieser Erkenntnis ist aber der dramatischen Erklärung des Hohesliedes der Boden für immer entzogen. Der Verf. unterscheidet i. G. 10 einzelne, z. Th. nur fragmentarisch erhaltene Lieder oder Liederkränze (S. 91), die von einem Sammler anscheinend ohne festen Plan aneinandergereiht sind. Besonders auffallend für unser ästhetisches und sittliches Empfinden sind z. Th. die in Cap. 4—7 enthaltenen sog. Wazfs, d. h. Preisgesänge auf die Schönheit des Bräutigams und der Braut, in denen zuweilen das uns unsagbar Scheinende in grösster Harmlosigkeit gesagt wird, vgl. namentl. den Wazf zum Schwerttanz 6, 10 7, 1 ff. u. dazu Einl. S. 88 f. Wenn übrigens Budde in seinem kurz zuvor erschienenen, vom Verf. noch hier und da benutzten Commentar zum

30*

Hohenliede nicht weniger als 23 verschiedene Lieder findet, so darf das gegen die neue Auffassung noch nicht misstrauisch machen, denn Budde rechnet nicht mit der Möglichkeit von Liederkränzen, sondern behandelt die einzelnen Lieder, in deren Abgrenzung er erfreulicherweise vielfach mit Siegfried übereinstimmt, als selbständige Grössen. Grade die mehrfache Übereinstimmung zeigt deutlich, dass die Abgrenzung der einzelnen, durch den Unverstand der Abschreiber untonore geschriebenen Lieder nicht auf subjectiver Willkür beruht; die vorausgesetzten, stetig wechselnden Situationen, der Wechsel der redend eingeführten Personen und der Bilder, nicht zum mindesten auch Metrum und Rythmus (worüber Verf. sich übrigens sehr zurückhaltend äussert, und zwar den weit über das Ziel hinausschiessenden Aufstellungen Bickell's gegenüber mit Recht, s. Vorw.) geben ja in der That zur Genüge solide Handhaben, deren fortgesetzte sorgfältige Benutzung hoffentlich auch über die noch strittigen Punkte bald Klarheit schafft. Ref. hat den Eindruck, als sei bei manchen vom Verf. als Einheit aufgefassten Abschnitten die Zerlegung in mehrere einzelne Lieder möglich und auch empfehlenswert, so namentlich im 2. Liederkreise, 1₄—2₇, aber auch in dem vom Verf. angenommenen 6. und 9. Liede (4—5₁, 6₁₀ 7₁—8₄). Fürs Einzelne muss Ref. auf die in jeder, auch in textkritischer Beziehung reichhaltige und gediegene Erklärung verweisen. Die Einleitung ist ein Muster von Klarheit, Kürze und stilistischer Eleganz. Die beigegebene geschmackvolle Übersetzung dient wesentlich zur Erleichterung des Verständnisses der schönen, teilweise aber auch recht beträchtliche Schwierigkeiten bietenden Liedersammlung.

II. Lag es in der Natur der Sache, dass Verf. in seinem Commentar zum Hohenliede sich wesentlich an Budde's Entdeckungen anschloss, so wandelt er in seinem Commentar zu Qoheleth trotz mancher Berührungen mit Haupt und Bickell im Wesentlichen eigene und neue Bahnen. Die herrschende Meinung, wie sie in Cornill's Einleitung zum A. T. repräsentirt wird, geht heute bekanntlich dahin, dass das Qoheleth genannte Buch eine organische Einheit sei, trotz aller Widersprüche und der verschiedenen sich durchkreuzenden Weltanschauungen, die darin zum Ausdruck kommen. Verf. kann dieser Ansicht nicht beistimmen. Ihm sind die Widersprüche viel zu zahlreich und zu radical, als dass er das Buch für das Werk eines einzigen Verfassers halten könnte (S. 3). Dazu bleibt nach seiner Meinung bei der Annahme eines Verfassers die nach der geschlossenen Ausführung in Cap. 1—3 allerdings sehr auffällige Zusammenhangslosigkeit der Ausführungen in Cap. 4—12 unerklärt, denn dass die Annahme eines Buchbinderversehens zur Erklärung dieser Erscheinung nicht ausreicht, ist S. 4 f. treffend

gezeigt. So bleibt ihm nur die Annahme übrig, dass das Buch Qoheleth in seiner jetzigen Gestalt das Product mehrfacher Überarbeitung sei. Den Kern des Buches findet er in 1₂₋₁₂ 14 b — 24 a 3 1-10 12 15 16 18-21 4 1-4 7 f. 13-16 5 9 f. 12-16 6 1-7 7 1 b — 4 15 26-28 8 9 f. 14 16 f. 9 3 f. 5 f. Darin haben wir im Wesentlichen die Schrift eines pessimistischen Philosophen (Q¹) zu sehen, der unter der Maske des weisen Salomo seine Zweifel an einer göttlichen Weltregierung und Gerechtigkeit rückhaltlos ausspricht und sich bitter über die Vergeblichkeit alles menschlichen Mühens u. A. auch über die Eitelkeit der Weisheit beklagt. Wäre das gottlose oder doch zum mindesten unfrome Buch nicht unter salomonischer Flagge gesegelt, so wäre es einfach unterdrückt und vergessen worden: aber der Name Salomos rettete es vor dem Untergange und gab Veranlassung, dass man seinen Inhalt den im späteren Judentum massgebenden Richtungen möglichst accommodirte. Zunächst war es zwar nur ein epikuräischer Glossator (Q²), der dem Pessimismus von Q¹ seine naturwüchsige Weltfröhlichkeit entgegensetzt; ihm sind zuzuschreiben die Stücke 3₂₂ 5₁₇₋₁₉ 7_{14 16} 8₁₅ 7₄ 7-10 12 14 10₁₉ 11₇ 8^a 9^a 10 12 1 b — 7^a. Ein anderer Leser von Q¹, offenbar der קהל חכמים Sir. 38₃₃ angehörig, trat der Herabsetzung der Weisheit durch Geltendmachung ihrer Vorzüge entgegen. Verf. charakterisirt ihn als den glossirenden Chakam (Q³) und schreibt ihm zu: 2_{13 14} a 4 5 6 8 9^a 7 11 f. 19 8₁ 9₁₃₋₁₈ 10₁₋₃ 12-15. Die wesentlichsten Correcturen der Grundschrift aber, durch die sie später für den Kanon einigermaßen aufnahmefähig wurde, sind von einem glossirenden Chasid (Q⁴) angebracht, der dadurch diejenigen Äusserungen von Q¹ abschwächen und unwirksam machen wollte, die sich gegen die Grundlehren des Judentums von der göttlichen Weltregierung und ihrer Gerechtigkeit wendeten. Ihm gehören folgende Stücke an: 2₂₄ b — 26 a 3_{11 13} f. 17 4₁₇ 5_{1 3-5} 6 b — 7 6₁₀₋₁₂ 7_{13 17 23-25} 29 8₂₋₈ 11-13 9₁ 11_{5 8} b 9 b 12_{1 a} 7 b. Ausserdem findet der Verfasser noch andre Zusätze, die keine bestimmte philosophische oder theologische Richtung vertreten, sondern allerlei Ratschläge und Beobachtungen der Lebensklugheit in Spruchform enthalten (Q⁵). Dazu gehört: 4₉₋₁₂ 5_{2 6 8 11} 7_{1 a 5 6 a} 7-10 18 20-22 10_{4 8-11 16-18} 20 11₁₋₄ 6. Ein Redactor (R¹) hat dann eine Ausgabe der unter Salomo's Namen gehenden Schrift mit allen ihren Erweiterungen und Correcturen veranstaltet und diese Ausgabe mit der Überschrift 1₁ und der Schlussformel 12₈ versehen. Daran schlossen sich später noch drei besondere Nachträge, 12_{9 10}, 12_{11 12}, 12_{13 14}, letzterer von einem Pharisäer herrührend, der ein abschliessendes jenseitiges Gericht erwartet. Diese „Interpolationshypothese“ mag auf den ersten Blick überaus künstlich und unwahrscheinlich

erscheinen. Wer sich aber einmal die leichte Mühe nimmt, die treffliche Übersetzung durchzulesen, in der die verschiedenen Elemente durch verschiedene Typen kenntlich gemacht sind, wird schon dabei sehr bald die Überzeugung gewinnen, dass wirklich etwas hinter dieser Hypothese steckt, und dass Verf. jedenfalls den Weg eingeschlagen hat, auf dem die Lösung der Rätsel, die Qoheleth in so reichem Masse bietet, einzig und allein zu suchen und zu finden ist. Jedenfalls dürfen wir überzeugt sein, dass die Qohelethforschung dem Verf. zu vielem Danke für ungewöhnlich reiche Anregung und Förderung verpflichtet sein wird. Auf die durchweg feinsinnige Erklärung des Einzelnen einzugehen, muss Referent sich leider versagen. Zu der rätselhaften Stelle 4₁₃₋₁₆, auf deren historische Erklärung der vorsichtige Verfasser Verzicht leistet, will Ref. nur bemerken, dass H. Winckler in seinen Alt-orientalischen Forschungen, Zweite Reihe, Bd. 1, Heft 4, S. 148 ff., den scharfsinnigen Nachweis versucht hat, dass unter dem alten, thörichten, eigensinnigen König Antiochus Epiphanes, unter dem Jüngling dagegen Demetrios, der Sohn von Antiochus Epiphanes' Bruder und Vorgänger Seleukus, zu verstehen sei, der nach dem Tode seines Oheims (164) aus Rom, wo er als Geisel zurückgehalten wurde, entflo, um sich sein Königtum zu sichern. Ist diese an sich recht plausible Erklärung richtig, so wäre für Q¹ die Entstehung im 2. vorchristl. Jahrhundert gesichert. Von der Einleitung gilt dasselbe Urteil wie von der Einleitung in das Hohelied. Besonders wertvoll ist die lexikalische und grammatische Statistik S. 13 ff., die einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der hebr. Sprache enthält, und an der jeder Grammatiker seine helle Freude haben wird. Ref. kann das Studium beider Commentare auf das Angelegentlichste empfehlen.

Jena.

B. Baentsch.

Acta apostolorum apocrypha post Constantinum Tischendorf denuo ediderunt Ricardus Adelbertus Lipsius et Maximilianus Bonnet. Partis alterius volumen prius. Passio Andreae, ex actis Andreae, Martyria Andreae, Acta Andreae et Matthiae, Acta Petri et Andreae, Passio Bartholomaei, Acta Ioannis, Martyrium Matthaei edidit Maximilianus Bonnet. Lipsiae apud Herm. Mendelssohn 1898. 8. XXV. et 262 pp.

Den ersten Band dieser neuen Ausgabe der Tischendorf'schen Acta apostolorum apocrypha (Lips. 1851), enthaltend Acta Petri, Acta Pauli, Acta Petri et Pauli, Acta Pauli et Theclae, Acta Thaddaei, konnte R. A. Lipsius noch ein Jahr vor seinem Tode (1891) heraus-

geben (s. diese Zeitschrift 1891. III, S. 379 f.). Seinem auf diesem Gebiete so bewanderten und in jeder Hinsicht tüchtigen Mitarbeiter M. Bonnet überliess er für den zweiten Band die Acta Ioannis, Andreae, Thomae etc. Die beiden Meister waren dahin übereingekommen, von den bei Tischendorf gesammelten Actis apostolorum diejenigen aufzunehmen, welche unmittelbar auf die gnostischen Acta apostolorum des Leucius Charinus zurückgehen, dagegen auszuschliessen oder besonders herauszugeben „novos libros a certis scriptoribus, etsi sine nomine, at non sine ambitione quadam aut saltem artis aliquo studio ex illis Actis aut solis aut cum aliis libris excerptos, compositos, adornatos. Von den Actis apostolorum gemeinen Schlages sollten nur die Acta Barnabae deshalb nicht ausgeschlossen werden, weil sie einmal bei Tischendorf stehen. Nach diesem Grundsatz ist auch in dem vorliegenden Teile (p. 128—150) das *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου καὶ ἰνδόξου ἀποστόλου Βαρθολομαίου* (bei Tischendorf p. 243—260) aufgenommen, aber unter der lateinischen „Passio sancti Bartholomaei apostoli“, als deren griechische Übersetzung Bonnet dieses Martyrium ansieht (Analecta Bollandiana, tom. XIV, 1895). Besonders herausgegeben hat Bonnet als Supplementum codicis apocryphi II. die Acta Andreae cum laudatione contexta et Martyrium Andreae graece, Passio Andreae latine, Paris 1895.

Von dem zweiten Teile ist also der erste Band erschienen. Der zweite Band soll bringen: Acta Philippi et Thomae cum appendice et indicibus.

Den Anfang (p. 3—37) macht die lateinische Passio sancti Andreae apostoli (verschieden von der gleichnamigen Schrift in Supplem. II, 65—70 oder p. 373—378), unter deren Text das *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἀνδρέου* (bei Tischendorf p. 105—130) in doppeltem Texte gesetzt wird, die eine mit dem Anfangsworte *Α*, welche schon C. Chr. Woog (Lips. 1749) aus einem cod. Oxon. (Bodl. E. S. 12. saec. XI) als Presbyterorum et diaconorum Achaiae de martyrio s. Andreae ap. epistola encyclica herausgegeben hatte, die andere mit dem Anfangsworte *Ἄπερ*, welche hier nach 9 (bei Tischendorf nur 2) Handschriften gegeben wird. Beide griechische Texte (welche bei Tischendorf vermengt wurden) meint Bonnet (Byzant. Zeitschrift III, 1894, p. 458 f.) als Übersetzungen aus der lateinischen Passio nachgewiesen zu haben, kann es aber nicht verschweigen, dass der *Ἄπερ*-Text Zusätze enthält, welche er auf ein altes Martyrium zurückführt, welche wohl noch mit den Leucius-Acten zusammenhängen. Hier allein finden wir ja c. 13 die Maxilla, des Proconsuls Aegeates Gattin, welche sicher dem Leucius angehört.

Neu und (wie auch mir scheint) ziemlich leucianisch sind „*Ex actis Andreae*“ (p. 38—45), verderbt genug erhalten in Cod. Vatican. 808 saec. X aut. XI. Eine Vergleichung mit dem 1895 (Supplem. II. 45—64 oder 353—372) herausgegebenen *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἀνδρέου* lehrt, dass hier sachlich manches Ursprüngliche bewahrt ist. Eine Hauptrolle spielen hier die Maximilla, welche dem Proconsul die eheliche Gemeinschaft versagt, und des Proconsuls andersgesinnter Bruder Stratokles. Neu ist auch das *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου τοῦ ἀποστόλου* (p. 46—57), geschöpft aus cod. Vatic. gr. 807 saec. IX aut. X und Petroburg. Caes. 94 saec. XII, ebenso, aber von weit geringerem Werte, das *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ πρωτοκλήτου Ἀνδρέου* (p. 58—64), aus Paris. gr. 770 saec. XIV, unter welches Bonnet das etwas abweichende *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Ἀνδρέου* aus cod. Paris. 1539 saec. XI gesetzt hat.

Mit Andreas wird Matthias verbunden in *Πράξεις Ἀνδρέου καὶ Μαθθαίου εἰς τὴν πόλιν τῶν ἀνθρωποφάγων* (p. 65—116), zuerst herausgegeben von C. Thilo (1846), welchem dann Tischendorf (p. 132—160) folgte. Bonnet giebt diese Schrift nach 10 mit kritischem Urtheile beutzten Handschriften, dazu p. 85, 14—88, 24 eine altlateinische Übersetzung e codice Romano Vallicellano saec. XI. So erhält man in möglichst sauberem Texte die nach ihrer Grundlage leucianische Geschichte von Andreas und Matthias bei den Menschenfressern, welche man nicht in Afrika zu suchen hat, sondern am schwarzen Meere in dem alten Kolohis, wie denn auch als eine Art Argo ein von Jesu, incognito Steuermann, geleitetes Fahrzeug den Andreas dahin bringt. Auch Tauris mag hineinspielen.

Bei den Anthropophagen spielt auch das *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Μαθθαίου (Μαθθαία var. lect. schon in der Überschrift und oft genug im Texte) τοῦ ἀποστόλου* (p. 217—262, bei Tischendorf p. 167—189). Bonnet bietet das Griechische nach 5 Handschriften, dazu eine altlateinische Übersetzung, c. 1—8 aus cod. Paris. lat. 12598 saec. VIII, c. 9—31 aus E Escorial 6. I, 4 saec. IX. Das Ende ist, dass der getaufte Menschenfresser-König Fulbanus (Bulfamnus) mit dem neuen Namen Matthaues zum künftigen Bischofe, ja erblichen Inhaber dieser Würde bestimmt wird.

Andreas wird aber auch mit seinem Bruder Petrus zusammengestellt. Von den *Πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Ἀνδρέου* (p. 117—127) hatten aus cod. Oxon. Barocc. 180 saec. XII Woog (1749), Thilo (1845) und Tischendorf (*Adocalypses apocryphae* p. 162—163) bereits den gut leucianischen Anfang (s. 1—4 med.) herausgegeben. Die Ergänzung aus dem Slavischen hatte N. Bonwetsch 1892 veröffentlicht. Bonnet bietet zum erstenmal griechisch das Ganze nach cod. Vatic. gr. 1192 saec. XV.

Das Bedeutendste in der ganzen Sammlung sind die *Ἠράξεις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου* (p. 151—216). Hier verdient aber, wie Th. Zahn (Die Wanderungen des Ap. Johannes, Neue kirchl. Zeitschrift X, 3, 1899, S. 191—218) bemerkt, Tischendorf (Act. app. apoc. p. 266—276) einmal in gewisser Hinsicht den Vorzug. Derselbe bietet wenigstens etwas Zusammenhängendes und Zusammengehöriges nach cod. Paris. gr. 520 saec. XI und Vindob. hist. gr. 126 saec. XV, die Reise des Johannes nach Rom, Verbannung nach Patmos, Rückkehr nach Ephesus und Lebensende. Dazu konnte Bonnet noch benutzen cod. Ambros. A 63 saec. X aut XI, und Vatic. gr. 654 saec. XII aut XIII, von c. 2 fin. an unter jenen Text gesetzt. Dieser Vat. führt die Rückkehr nach Ephesus weiter aus in c. 15—17 (unter dem Texte). Bonnet fährt nun aber nicht mit diesen 4 Handschriften fort, das Lebensende des Johannes, welches auch in anderen Handschriften u. s. w. überliefert ist, anzuschliessen, sondern bringt erst c. 18—105 vieles Andere, Wichtigeres, aber nicht hierher gehörendes. Gewonnen hat der Text des Lebensausgangs (c. 106—115), für welchen auch die Ausgabe Th. Zahn's (Acta Johannis, 1880, p. 238 sq.) benutzt ward, in dieser Ausgabe auf alle Fälle. Den Text giebt Bonnet stets handschriftlich, indem er die Verbesserungen unten bemerkt. So c. 3 p. 152, 13. 14 οἱ ἐκκλησία ἅπασιν (ὅς ἐκκλησίασασιν Tischendorf) ἐπιγίνεται ξένον ὄνομα Χριστιανῶν. Da wird nur ἐκκλησία verschrieben sein aus ἐπίκλησις.

Was zwischen c. 17 und 106 steht, ist zunächst hauptsächlich geschöpft aus R, cod. X Patm. 198 saec. XIV. *Περίοδοι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου καὶ τοῦ αὐτοῦ μαθητοῦ Προχόρου συγγραφεῖσαι παρ' αὐτοῦ εἰς ἀπόδειξιν*, enthält aber c. 27—29 die Stelle über das Johannes-Bild, welche sicher leucianisch ist und in den Verhandlungen der 2. Nicänischen Synode 787 ἐκ τῶν ψευδεπιγράφων περιόδων τῶν ἁγίων ἀποστόλων verurteilt ward. Also mindestens leucianische Grundlage. Zuerst in Ephesus die Erzählung von Lykomedes und Kleopatra (c. 18—29), dann von den in dem Theater geheilten Weibern (c. 30—37), von der Zerstörung des Artemis-Tempels (c. 38—45), von der Wiederbelebung des Artemis-Priesters (c. 46—47), von dem ehebrecherischen Vatermörder (c. 48—54). Als Trabant vorf c. 30 an unter dem Texte Q, cod. Paris. gr. 1468 saec. XI, meist kürzer, aber hinzufügend c. 56. 57 die Erzählung von dem Rebhuhn, so (c. 30—57) schon zu lesen in den Beilagen zu Prochorus bei Zahn, Acta Joannis S. 187. Der Patm. fährt c. 55 fort mit der Berufung nach Smyrna, bringt dann c. 58—61 einen zweiten Aufbruch des Johannes nach Ephesus mit der Geschichte von den gehorsamen Wanzen, ferner c. 62—86 die erotische Wundergeschichte von Drusiana und Kallimachos, hier begleitet von M, cod. Venet. Marcianus

gr. 363 saec. XII, aus welchem dieses Stück (von c. 58 an) schon Zahn (*Acta Joannis* S. 227—235) ziemlich bis zu Ende herausgegeben hat. Von c. 58 an geht auch Pseudo-Abdias mit, welchen Bonnet nach Handschriften benutzt hat.

Rein leucianisch ist c. 87—105 die *Διήγησις θαυμαστῆ κτλ.*, enthaltend die beiden anderen von der 2. Nicänischen Synode verurteilten Stellen, zum erstenmal aus cod. Vindob. hist. gr. 63 (geschrieben 1324) herausgegeben von Montague Rhodes James 1897 (s. diese Zeitschrift 1897. III, S. 467—471). Bonnet hat den handschriftlichen Text mit allen Fehlern genau abdrucken lassen, unter dem Texte Verbesserungsvorschläge, eigene und fremde, auch die meinigen, gegeben und den handschriftlichen Bestand der betreffenden Stellen in den *Actis concilii Nicaeni II* noch weiter ermittelt, überhaupt nichts unterlassen, was den Thatbestand betrifft. Wer die Herstellung dieses verwahrlosten Textes weiter unternimmt, ist ihm zu grösstem Danke verpflichtet.

Von dem Apostel Johannes erhalten wir also dreierlei: 1) *Acta* gewöhnlicher Art, wie sie schon Tischendorf und Zahn geboten haben, 2) *Περίοδοι* leucianischer Grundlage, welche Bonnet vollständiger als bisher aus cod. Patm. bekannt gemacht hat, 3) eine *Διήγησις* aus den unveränderten *Περίοδος τῶν ἀποστόλων* von Leucius Charinus, welche die geschichtliche Forschung ernstlich beschäftigen wird. Zunächst ist der Text zu säubern.

Hoffen wir, dass es dem hochverdienten Verfasser möglich sein wird, das mühevollen Werk, zu welchem sich deutsche und französische Gelehrsamkeit verbündet haben, bald zu vollenden!

A. H.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum editum consilio et impensis academiae litterarum Caesareae Vindobonensis Vol. XXXVIII. Sancti Filastrii episcopi Brixienensis diversarum hereseon liber. recensuit Fridericus Marx. Praegae, Vindobonae, Lipsiae 1898. 8. XLII et 274 pp.

Die Ausgaben der lateinischen Kirchenschriftsteller durch die K. Akademie der Wissenschaften zu Wien sind in neuerer Zeit von dieser Zeitschrift weniger berücksichtigt worden, als sie es verdienen. Um so weniger soll hier die recht tüchtige Leistung unberücksichtigt bleiben, welche F. Marx in Wien durch eine Ausgabe des Häreseologen Filastrius oder Filaster von Brescia geboten hat.

Die Prolegomena stellen das Wenige fest, was man über Filaster weiss, die Abfassung seines Buches nach 365, vor 392, wahrschein-

lich 383 oder 384. Über die Handschriften lesen wir, dass der Codex Cheltenhamensis 12263 saec. VIII. c. 148 bietet. Dieses Bruchstück wird benutzt als cod. C. Die vorchristlichen Haereses (c. 1—28) fehlen in dem cod. Corbeiensis (A) saec. IX, jetzt in der Kais. Bibliothek zu Petersburg, aus welchem ich die altlateinische Übersetzung des Barnabas-Briefes 1877 herausgeben konnte. Die vorchristlichen 28 Haeresien kannte man bisher nur aus der editio princeps des Ioannes Sichardus (Basil. 1528), in welcher von den christlichen Häresien 107. 115. 117. 140. 151. 154 fehlen. Aber über seine Handschriften hatte der editor princeps kein Wort gesagt. Um so erfreulicher ist es, dass diese Gestalt des Buches zum erstenmal handschriftlich bekannt gemacht wird durch F. Marx. Sie liegt nämlich vor in Cod. Vindobon. bibl. imp. 1090 saec. IX (B), wo den Anfang macht Filastrus epi. Brixianae civitatis — de omnibus heresibus. Da in dem Katalog 'Philandri' und 'saec. XII' geschrieben war, blieb diese Filaster-Handschrift unbekannt, bis Heinrich Schenkl 1896 den Fehler bemerkte und dem Herausgeber Mitteilung machte. Auf die 28 vorchristlichen Häresien folgen mit neuer Zählung 122 christliche, so dass, wenn man die 6 nur in A enthaltenen hinzuzählt, genau die von Augustinus de haer. c. 41 angegebene Zahl 128 christlicher Häresien herauskommt. Die Zahl ist nicht zufällig. Marx weist p. XXXV sq. nach, dass Filaster sie durch Wiederholungen und Dehnungen erstrebte (zweimal 64).

Man erhält also die erste auf sicher handschriftlicher Grundlage beruhende Ausgabe. Den ursprünglicheren Text findet der Herausgeber in C und A, eine jüngere Gestaltung aus saec. V. vel VI in B und der editio princeps. Seine Berichtigungen des handschriftlichen Textes sind oft glücklich, überall beachtenswert. Dem Conspectus operis (p. 138—141) folgen ein Index locorum sacrae scripturae (p. 142—147) und ein Index auctorum saecularium (p. 148), dann Notabilia varia (p. 149—153), Nomina propria [i. propria] (p. 154—161), endlich ein höchst sorgfältiger Index verborum (p. 162—274).

6. X, 1 Heliognosti qui et Deuictiaci möchte ich nicht 'Deuictiaci' ändern mit Berufung auf Priscillian. p. 139, 10 ed. Schepss.: inuictiacos daemones, eher: Deninctiaci, nach Tertull. speet. 2 magicis deuinctionibus. Doch wozu dieses oder jenes erinnern? Diese Ausgabe übertrifft alle früheren und bietet jedem auch die Möglichkeit, Textverderbnisse weiter zu berichtigen.

A. H.

- I. Karl Zeumer, Über zwei neuentdeckte westgothische Gesetze, Neues Archiv für deutsche Geschichte XXIII = 1898, Heft I, IV., Hannover und Leipzig, S. 76—112.
- II. Derselbe, Geschichte der westgothischen Gesetzgebung, I, ebenda Heft II, IX., S. 419—516.

Um die spanisch-westgothische Rechts-, Kirchen- und Culturgeschichte hat sich nächst Felix Dahn, dem bewährten Bahnbrecher auf dem gesammten Gebiete des Frühmittelalters, Karl Zeumer seit Jahren die hervorragendsten Verdienste erworben, und zwar nicht am wenigsten durch seine vortreffliche Ausgabe der *Leges Visigothorum*, Hannoverae 1894¹⁾, sowie durch eine Reihe von gediegenen, jene Gesetzsammlung commentirender, im „Neuen Archiv“ veröffentlichter Aufsätze.

Ich beschränke mich hier darauf, bloss die zwei vorstehend verzeichneten Studien mit herzlichem Dank für die köstliche Gabe — wahrlich nicht bloss eine „*δῶς ὀλίγη τε φίλη τε!*“ — anzuzeigen, weil sie ganz besonders geeignet sind, das Interesse des Kirchenhistorikers bezw. des ganzen Leserkreises dieser Zeitschrift zu beherrschen, während die sonstigen einschläglichen Abhandlungen des Strassburger Rechtslehrers, selbst die zuletzt erschienenen²⁾, mehr den Fachgenossen im engeren Sinne zu empfehlen sind.

I. Das erste der beiden in Betracht kommenden Gesetze ist „das Processkostengesetz des Königs Theudis vom 24. Nov. 546; es wird von Zeumer nach dem nichtpaginirten „Codex palimpsestus der Lex Romana Visigothorum im Capitelsarchiv zu Leon“ veröffentlicht (a. a. O. S. 77—80) und ausführlich commentirt (S. 80—112).

„Das Gesetz soll den Bedrückungen, welchen die Bewohner des Reiches durch die übermässig hohen Processkosten ausgesetzt sind, Einhalt thun“ (S. 80). Dies schliesst Verf. mit Fug aus den Eingangsworten (S. 77 f.): „*Flavius Theudis rex [universis provinciarum] rectoribus . . . Cognovimus provinciales adque [corr. atque!]*

¹⁾ Vgl. die Anzeige von Arthur B. Schmidt-Giessen, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, germanistische Abtheilung, XVI, Weimar 1895, S. 231—235.

²⁾ Vgl. Franz Görres, König Rekared der Katholische, Zeitschr. für wiss. Theol., XLII = 1899, Heft 1 (S. 270—322), S. 289 Anm. 1: „Über „*signum*“ und die Subscriptionen unseres Telet. III überhaupt in technischem Sinne handelt vortrefflich Zeumer, Zum westgothischen Urkundenwesen, Neues Archiv . . . , XXIV, 1. Heft, Hannover und Leipzig 1899, S. 15—38 und zumal S. 16. 17—20“.

universos populos nostros . . . litium sumptibus vel expensis . . . contritos . . . idcirco servari sanctione censimus, ut in causis, quibus leges . . . dare constituerunt, . . . et ut rationabiliter reddi perpenderit veridica extimatione [corr. aestimatione!] decernite, quoniam iustum est non pro espontis [corr. spontis!] arbitrio, sed iusta [corr. iuxta!] ratioinantis examine normam sumptuum extimari [corr. aestimari!]. Si que [corr. qui!] sane preter ea, que sursum dicta sunt, pro expediendis talibus negotiis fuerant data suffragia, propositae (h)actionis modum in nulla ratione transcendant [corr. transcendat!]. Tunc enim redempta non creditur fuisse iustitia, quandoque micora sunt commoda quam petita facultas“ . . .

In eingehender überzeugender Beweisführung erhärtet sodann Zeumer (S. 80—91), dass Theudis die Wohlthat seines Gesetzes unterschiedlos Gothen sowohl denn Römern zuwenden wollte.

Theudis, der Mörder seines königlichen Herrn Amalarius, der zuletzt aber auch einer Verschwörung zum Opfer fiel¹⁾, bisher nur durch seine den Katholiken gegenüber bethätigte hochherzige Duldung vortheilhaft bekannt²⁾, war unstreitig besser als sein Ruf, wenigstens muss er, wie eben unser Gesetz bekundet, seinen Unterthanen, so weit

1) Vgl. Isid. Hisp. hist. Gothor., ed. Th. Mommsen, Monum. Germ. hist., auct. ant. XI c. 40. 41. 43, S. 283—285, Greg. Tur. hist. Franc., edd. W. Arndt et Br. Krusch I. III c. 10, S. 117, I. III c. 30, S. 134.

2) Theudis' Katholikenfreundlichkeit ergibt sich mehr noch als aus den Worten des Isid. Hisp. a. a. O. c. 41, S. 283 f. („qui [Theudis] dum esset haereticus, pacem tamen concessit ecclesiae, adeo ut licentiam catholicis episcopis daret in unum apud Toletanam urbem convenire et quaecumque ad ecclesiae disciplinam necessaria existerent, libere licenterque disponere“) aus der stattlichen Anzahl von Synoden, deren Abhaltung er namentlich als Statthalter Theoderichs des Grossen (507—526), aber auch noch als Alleinherrscher (531—548) den Katholiken gestattete: Tarragona 516, Gerona 517 (?), Arles, Lerida, Valencia 524 und Toledo 540; vgl. Dahn, Könige VI, 1. A., S. 372 ff., 2. A., S. 423, Franz Görres, Kirche und Staat im Westgothenreich von Eurich bis auf Leovigild (466—567/69), Theol. Studien und Kritiken 1893 (S. 708—734), S. 726—730 und Georg Pfeilschifter, Der Ostgothenkönig Theoderich der Grosse und die kath. Kirche, Kirchengeschichtliche Studien, herausgegeben von Knöpfler, Schrörs und Sdralek, III. Band, I. und II. Heft (270 S.), S. 136 f.

seine persönlichen Interessen nicht in Betracht kamen, ein wohlwollender Herr gewesen sein.

Die Datirung unserer Constitution lautet (S. 80): „Data sub die VIII kalendas Decembrias [sic! corr.: Decembres!] anno XV regni domni nostri gloriosissimi Theudi regis [= 21. Nov. 546!] Tolet. Recognovimus“.

Ohne ausreichenden Grund folgert Zeumer (S. 101 f.) aus dieser Datirung gegen Dahn, Könige VI, S. 539, Toledo habe schon unter Theudis die „Bedeutung einer Haupt- und Residenzstadt erlangt“! Nicht bereits einem Theudis oder doch wenigstens einem Athanagild verdankte die Tajostadt Charakter und Bedeutung als feste Residenz —, das Gepräge einer Hauptstadt und die Traditionen einer Residenz gewann sie erst unter dem letzten Arianerkönig; er ist der erste „rex Toletanus“. Dies erhellt aus dem Quellenmaterial (aus Joh. Bicl. chronica a. 4. Justini, a. 4. Tiberii, ed. Mommsen, auct. ant. XI (S. 212. 216), Isid. Hisp. hist. Goth. c. 51, S. 288, dem sog. P'aul. Diacon. Emerit., c. 12, ed. Florez, España Sagrada XIII, ed. seg., Madrid 1782, S. 365—369, Greg. Tur. hist. Franc. [Monumenta-Ausgabe] V c. 38. VI c. 43 und den Acten des Tolet. III von 589, Mansi IX, S. 977, wo Toledo zuerst „urbs regia“ heisst) in völliger Übereinstimmung mit dem geschichtlichen Zusammenhang¹⁾.

Von einer Erörterung des zweiten Gesetzes, „Der Titel De nuptiis incestis des Codex Euricianus“ (S. 104—112), glaube ich absehen zu sollen, insofern es nur scheinbar ein Novum bedeutet; Zeumer selbst betont nämlich (S. 104): „Hier handelt es sich nicht wie bei dem vorigen Stücke, um einen neuentdeckten Text; vielmehr wird nur ein längst bekannter Text als ein Titel des ältesten westgothischen Gesetzbuches nachgewiesen. Nur insofern kann man auch hier von einem neuentdeckten westgothischen Gesetze sprechen. Das fragliche Stück findet sich in der Lex Baiuvariorum als Titel VII“!

II. Aus dem reichen Inhalt des zweiten Zeumer'schen Aufsatzes hebe ich hier mit Rücksicht auf die räumlichen Verhältnisse dieser Zeitschrift nur die wichtigsten Ergebnisse aus.

Der sachkundige Verfasser kommt in Widerspruch mit allen seinen Vorgängern, zumal mit Bluhme, Westgothische Antiqua, Halle 1847, p. X, Zur Texteskritik des Westgothenrechts, Halle 1872,

¹⁾ Vgl. Franz Görres, Leovigild, Jahrbücher für protestantische Theologie XII, Heft 1 (S. 132—174), S. 145 nebst Anm. 1 das.

Ad. Helfferich, Westgothen-Recht, S. 14 ff. und Dahn, Könige VI, Anzeige der Zeumer'schen Ausgabe der Leges Visigoth., Histor. Zeitschr., 75. Band, S. 106 ff., zum Resultat, dass die sogenannte Antiqua (ed. Bluhme, Halle 1847)¹⁾ nicht von Rekared dem Katholischen (reg. 586—601), sondern bereits vom Arianerkönig Eurich (reg. 466—485) herrühre, und dass auch die Revision, abgesehen von einigen wenigen Constitutionen²⁾, nicht dem ersten orthodoxen Herrscher Spaniens, sondern dem letzten Arianerkönig Leovigild zuzuschreiben sei. Mit anderen Worten: Isid. Hispal. hist. Gothor. ed. Mommsen c. 35. S. 281: „sub hoc [Eurico] Gothi legum instituta scriptis habere coeperunt. nam antea tantum moribus et consuetudine tenebantur“ ist auf die Antiqua zu beziehen, und was der Hispalenser (Hist. Goth. c. 51, S. 288: „in legibus quoque [Leovigildus] ea, quae ab Eurico incondite constituta videbantur, correxit, plurimas leges praetermissas adiciens, plerasque superfluas auferens“) von Leovigild's gesetzgeberischer Thätigkeit berichtet, gilt dem Strassburger Forscher als die Revision der Eurich'schen Antiqua!

Ein Hauptargument Zeumer's ist folgendes (S. 448): „Ferner ... findet sich in den Fragmenten neben dem [von Dahn betonten] „bonae memoriae“ des c. 277 auch „gloriosae memoriae“ in c. 304. Die Lesart ... ist sicher ..., so viel ist gewiss, dass der Gesetzgeber hier seine Vorgänger (decessores) mit diesem Prädicat belegt ... Wäre, wie Dahn will, Reccared der Gesetzgeber, so hätte er also hier seine arianischen ketzerischen Vorgänger sammt seinem Vater als „gloriosae memoriae“ bezeichnet. Damit fällt Alles, was Dahn auf den Ausdruck „bonae memoriae“ gebaut hat, zusammen“ ... Auch einen weiteren Einwand des verdienten Verfassers der „Könige“, „es sei wenig wahrscheinlich, dass schon

¹⁾ Vgl. auch Dahn, Könige VI¹, S. 585—587 (Collectaneen zur Antiqua). Ausser den von Bluhme a. a. O. veröffentlichten Fragmenten kommen auch eine Anzahl von Gesetzen in Betracht, die in den „Leges Visigothorum“ aufgeführt werden und das Wort „Antiqua“ an der Spitze aufweisen.

²⁾ I. Leges Visigoth. ed. Zeumer lib. XII, tit. 2, XII, p. 305, Rekared's schneidendes Judengesetz; vgl. Franz Görres, König Rekared und das Judenthum, Zeitschr. f. wiss. Theol. XL, Heft 2, S. 284—296. Mit Unrecht leugnet Zeumer (wie früher Anm. 1 zu I. XII, 2, XII, p. 305, so auch im gegenwärtigen Aufsatz dass Papst Gregor der Grosse in seinem berühmten Schreiben vom August 599 (IX, 228 in der Monumenta-Ausgabe, Gregorii I. Magni registerum I. VIII—IX, ed. L. Hartmann, S. 221—225) auf diese Verfügung anspielt. Ich wiederhole: Das Lob des Pontifex bezieht sich ohne Zweifel auf die einzige ernsthafte antiseimitische Massregel Rekared's, also eben auf unsere Constitution.

II. Leg. Visig. III, 5, 2. III. ibid. XII, 1, 2.

ca. 470 die Romanisirung des Gothenrechtes so weit vorgeschritten sei, wie die „Antiqua“ . . . darstelle“, lässt Zeumer (S. 449) in keiner Weise gelten.

Einen weit berechtigteren Widerspruch der Kritik als Zeumer's Auffassung der Antiqua und ihrer Revision wird eine andere These dieses Forschers unzweifelhaft hervorrufen: Ihm zufolge hat nicht erst König Rekisvinth (reg. 649 bezw. 652—672) um 660, sondern schon Leovigild (reg. 568/69—586) das Verbot der Mischehen (con nubia) zwischen Gothen und Römern aufgehoben (S. 477 f. und Anm. 1 das.)¹⁾ Das heisst denn doch dem letzten Arianerkönig zu viel ausgleichende Politik gegenüber den ihm stets aufsässigen Romanen zumuthen! Freilich, schwerlich erst Rekisvinth zwei Menschenalter nach Rekared, der doch schon mit ungeheuerem Erfolge katholisirte, hat das berüchtigte Verbot aufgehoben; es geschah ungleich früher, jedenfalls eher frühestens schon unter Rekared, als unter Leovigild²⁾.

Zeumer führt zu Gunsten von Leovigild's Urheberschaft folgende Gründe in's Treffen (S. 477 f. Anm. 1): „Dass dieses Gesetz eine Antiqua ist, bezeugt die handschriftliche Überlieferung zweifellos; es gehört also dem Codex revisus Leovigild's an. Da die Lex Romana C. Th. III 14, 1 die Mischehe noch verbietet, kann es nicht schon von Eurich herrühren [gewiss richtig!]. Scheint ein solches Gesetz nicht mit Leovigild's sonst hervortretender Richtung zu stimmen [gewiss nicht!], so ist doch darauf hinzuweisen, dass Leovigild selbst in erster Ehe mit einer Römerin vermählt war [dieser Beweis ist durchaus hinfällig; denn die Theodosia, die angeblich katholische erste Gemahlin Leovigild's aus vornehmer (romanischen) orthodoxen Hause, ist unter die erdichteten Persönlichkeiten zu verweisen, weil den Zeitgenossen Johannes von Biclaro, Leander, Isidor, Gregor von Tours völlig unbekannt und zuerst durch Lucas von Tuy, den fabulirenden Chronisten des 13. (!) Jahrhunderts, bezeugt]. Vielleicht entstand das Gesetz aus dem Bestreben, die katholischen Römer durch gothische Heirathen zum Arianismus herüber zu ziehen“ [?!]. Man sieht, Zeumer's Begründung reicht nicht aus, um die Urheberschaft von Hermenegild's Vater zu erhärten.

¹⁾ Leges Visigothor. ed. Zeumer lib. III, tit. I, I, S. 86 f. „Antiqua . . . Ob hoc meliori proposito salubriter censentes, prisce legis remota sententia, hac in perpetuum valitura lege sancimus: ut tam Gotus Romanam, quam etiam Gotam Romanam, si coniugem habere voluerit, premissa petitione dignissimam, facultas eis nubendi subiaceat, liberumque sit libero liberam, quam voluerit, . . . percipere coniugem“.

²⁾ Dahn VI, 2. A., S. 80 ff. hält noch Rekisvinth für den Gesetzgeber, huldigt also der fast allgemein verbreiteten, aber keineswegs wahrscheinlichen Annahme.

Bonn.

Dr. phil. Franz Görres.

XX.

Marcosia novissima.

Von

A. Hilgenfeld.

Als unbedingt feststehend bezeichnet Alfred Resch¹⁾ dreierlei: „1) Die Priorität des Marcus-Evangeliums unter den drei synoptischen Evangelien des neutestamentlichen Kanons; 2) die sogenannte Zweiquellen-Theorie, wonach von dem ersten und dem dritten Synoptiker einerseits eben das Marcus-Evangelium und andererseits jene verloren gegangene Evangelienchrift, in welcher namentlich die synoptischen Redestoffe enthalten waren, als die beiden Hauptquellen benutzt worden sind; ausserdem 3) die von B. Weiss nachgewiesene Benutzung jener verloren gegangenen Evangelienquelle bereits durch Marcus“. Unser zweiter Evangelist soll also in Wirklichkeit der erste gewesen sein, aber doch schon jene Logia benutzt haben, welche neben ihm (dem Marcus) auch von unserem ersten und unserem dritten Evangelisten benutzt worden seien. Da kann man vergleichen, wie Marcus einerseits, Matthäus und Lucas andererseits mit der vermeintlichen Logia-Schrift, welche Resch herzustellen versucht, umgehen, und prüfen, ob Marcus die Erststellung unter den Evangelisten in Wirklichkeit einnimmt.

¹⁾ Die Logia Jesu nach dem griechischen und hebräischen Text wiederhergestellt. Ein Versuch, Leipzig 1898, S. IV.

(XLII [N. F. VII], 4).

Einen „hinter Marcus liegenden Quellentext“ leugnet nicht Adolf Jülicher¹⁾, aber er giebt die Suche nach ihm auf, weil wir wenig Aussicht haben, „etwa durch blosser Subtraction der dem Stilcharakter des Marcus angehörigen Elemente in der Erzählung oder in ihrer Deutung ihn wiederzugewinnen“. Da fragt es sich also, ob unser Marcus, wie er vorliegt, die Erststellung unter den Evangelisten wirklich behaupten kann, was doch selbst bei Jülicher nicht immer der Fall ist.

Die Unabhängigkeit des Marcus als des frühesten Evangelisten von Matthäus sucht wohl Henry Barclay Swete in seiner höchst sorgfältigen und besonders für die Textkritik nützlichen Ausgabe²⁾ durchzuführen. Da werden hebräische Logia Jesu, welche schon Marcus benutzt habe, ganz bei Seite gelassen. Marcus soll das älteste von den vier kanonischen Evangelien kurz vor dem Sommer 70, aber nicht in dem Heimatslande des Christentums, sondern in Rom, nicht einmal in hebraisirendem, sondern in latinisirendem Griechisch geschrieben haben (p. XXXIV sq. XLIII sq.). Freilich eine „editorial revision“ behält sich Swete (p. 2. IX) für solche Fälle vor, wo auch er die höchste Ursprünglichkeit des Marcus nicht durchzuführen vermag.

Dagegen H. P. Chajes (Marcus-Studien, Berlin 1899) geht, hauptsächlich nach dem Vorgange E. Nestle's (Philologica sacra, 1896), zurück auf ein hebräisch geschriebenes Urevangelium, welches nicht etwa in dem nach der einstimmigen Überlieferung der Kirche ursprünglich hebräisch geschriebenen Evangelium des Matthäus, sondern in dem nach kirchlicher Überlieferung in Rom geschriebenen, den Einfluss lateinischer Sprache sichtlich kundgebenden

¹⁾ Die Gleichnisreden Jesu. Zweiter Teil. Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien. Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen 1899, S. 514 f.

²⁾ The Gospel according to St. Mark. The greek text with introduction notes and indices. London 1898.

Evangelium des Marcus am reinsten erhalten sei, „wenn er auch mit Rücksicht auf die heidnischen Leser manche Änderungen des semitischen Textes vornehmen musste“. Die grosse Belesenheit des Verfassers in jüdischen Schriften ist auf keinen Fall vergeblich angewandt, wenn auch die von ihm selbst offen eingestandene Kühnheit seiner häufigen Annahme von Verlesungen, Verschreibungen und Missverständnissen des Hebräischen bei Marcus dessen höhere Ursprünglichkeit in Vergleichung mit Matthäus wenig empfehlen sollte. Wird man hier doch gerade auf manche Schäden des Marcus aufmerksam gemacht.

Die Marcus-Hypothese wird also von Swete fast rein, von Resch mit Einschränkung durch die Zweiquellen-Theorie, also mit Anerkennung eines vor Marcus vorhergehenden Ur-Matthäus (wie man die Logia wohl nennen kann) vertreten. Jülicher leugnet den Ur-Matthäus nicht, aber sieht von ihm ab. Chajes tastet, wie er selbst sagt, hauptsächlich bei Marcus nach einem hebräischen Ur-evangelium, welches er durch kühne Sprünge zu ergreifen meint, weil bei derartigen Forschungen auch die kühnste Aufstellung ihren Wert habe.

Die Marcus-Hypothese, von welcher die Christenheit eigentlich erst seit 1838 durch die gleichzeitige Geburt einer conservativen Zweiquellen-Theorie (C. H. Weisse) und einer radicalen Plan- und Reflexions-Theorie (C. G. Wilke) Kunde erhielt, ist doch in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts noch nicht so allgemein anerkannt worden, dass sie nicht noch am Ausgange desselben auch entschiedenen Widerspruch erführe. Den ungefähr 18 Jahrhunderte lang unbezweifelten Vorgang des Matthäus vor Marcus, welchen selbst die zur Zeit so beliebte Zweiquellen-Theorie nicht ganz beseitigen kann, hat in England F. P. Badham (St. Mark's indebtedness to St. Matthew, London 1897) entschieden behauptet, und Swete (p. LVIII sq.) stimmt seinem Schlusse: „Requiescat Urmarcus“ bei, wie denn der nach Einigen reichere, nach Anderen knappere

Ur-Marcus unter den oben Genannten keinen Verteidiger mehr findet. Meine seit 1850 verfochtene Verteidigung des Marcus post Matthaeum, sed ante Lucam, welcher sich seit 1883 der verewigte C. Holsten anschloss, hat selbst in sehr positiven Kreisen einen entschiedenen Verfechter gefunden in dem Schweizer W. Hadorn¹⁾, welcher die Marcus-Hypothese nicht als ein neues Dogma anerkennen kann (S. 88). Die Ansicht von Marcus als dem ersten Evangelisten, welcher die Spruchsammlung (Ur-Matthäus) wohl gekannt, aber schwerlich benutzt habe, dagegen von Matthäus und Lucas, ohne dass einer von dem andern gewusst habe, benutzt worden sei, also wesentlich die Zweiquellen-Theorie in der ursprünglichen Fassung von Chr. H. Weisse, hat freilich auch einen entschiedenen Verfechter gefunden, welcher sie ernstlich zu begründen versucht hat, den Schweizer Paul Wernle²⁾. Es ist aber sehr zu bezweifeln, dass seine Absperrung unsers ersten und unsers dritten Evangelisten von einander auch nur unter den Verfechtern der Marcus-Hypothese durchdringen werde. Die Erststellung des Marcus, welcher nur in der eschatologischen Rede C. XIII eine schriftliche Quelle verrate (S. 212), hat Wernle eingehend zu beweisen versucht und ist aufrichtig genug, auch Schwierigkeiten anzuerkennen, in einzelnen Fällen, welche wohl weiter führen, als er meint, auch die Erststellung des Marcus, wie er vorliegt, preiszugeben.

Der Widerspruch einer Erststellung des Marcus gegen die einstimmige Überlieferung der alten Kirche von der

¹⁾ Die Entstehung des Marcus-Evangeliums auf Grund der synoptischen Vergleichung aufs neue untersucht, Gütersloh 1898.

²⁾ Die synoptische Frage, Freiburg i. B., Leipzig u. Tübingen 1899. Vor dem gestrengen Richter des Paulus, welcher den Lesern dieser Zeitschrift (1898. II, S. 161 f.) dargestellt ist, kann freilich auch Matthäus die Erststellung, welche ihm 18 Jahrhunderte zugeschrieben haben, nicht behaupten. Aber die gegenwärtige Schrift ist gründlicher und im Ganzen sachlicher gehalten, als die Erstlingschrift.

Erststellung des Matthäus ist nicht so schroff bei der Zwei-
 quellentheorie, welche ja einen Ur-Matthäus in der Ur-
 sprache der Christenheit anerkennt, als bei der reinen
 Marcus-Hypothese, welche das nach Sprache und Inhalt
 abendländische Marcus-Evangelium für das älteste erklärt.
 Die Logia Jesu, d. h. der Ur-Matthäus, sind auch nach
 dem Wiederherstellungsversuche von Resch keine blosse
 Reden- oder Spruchsammlung ohne Erzählung, wie anderer-
 seits Marcus nicht blos nackte Erzählung, sondern auch
 Sprüche und gar Reden Jesu bietet. Die Hypothese einer
 doppelten Quelle der synoptischen Evangelien, einer Reden-
 und einer Erzählungs-Quelle, widerspricht wie jeder Denk-
 barkeit, so auch den Thatsachen. Um so mehr wird aber
 das dem Matthäus und dem Marcus Gemeinsame von vorn
 herein fraglich. Verhält es sich in Wirklichkeit so, wie
 man doch erwarten müsste, dass Marcus in Erzählungen,
 ohne welche Logia Jesu überhaupt undenkbar sind, die
 ihm zugeschriebene Ursprünglichkeit überall bewährte, da-
 gegen der kanonische erste Evangelist die Logia oder
 Reden treuer wiedergäbe als Marcus? Beides wird von
 den Verfechtern der Zweiquellen-Theorie keineswegs be-
 hauptet. Und woher die unserm ersten und unserm dritten
 Evangelisten gemeinsamen Erzählungen, welche bei Marcus
 fehlen? Hat Marcus sie aus den „Logia“ weggelassen?
 Auch die reine Marcus-Hypothese hat darauf Antwort zu
 geben, weshalb die Gesandtschaft des Täufers Matth. XI,
 2—12. Luc. VII, 18—30 bei Marcus fehlt. Vollends wird
 die reine Marcus-Hypothese von vorn herein bedenklich
 durch die Thatsache, dass die Bergrede, in welcher Jesus
 doch die Grundsätze seiner Lehre im Verhältnis zu der
 bestehenden alttestamentlich-jüdischen Religion zusammen-
 fasste, nebst dem Gebete des Herrn, welches schon Origenes
 de orat. 18, 7 bei Marcus vergeblich suchte, in diesem
 vermeintlich ältesten Evangelium ganz fehlt¹⁾.

¹⁾ Während Swete, wie wir sehen werden, den Marcus die
 Bergrede noch gar nicht gekannt haben lässt, behauptet Wernle

Sehen wir also, wie Resch die vermeintlichen Logia durch Marcus benutzt sein lässt, hauptsächlich aber, wie Swete die Erststellung des Marcus unter den Evangelisten durchführt. Sehen wir ferner, wie Jülicher in den Gleichnissen den Vorgang des Marcus vor Matthäus durchführt, aber auch wie Chajes den Marcus, selbst wo er nicht mit Matthäus zusammengeht, auf ein hebräisches Urevangelium zurückführt. Sehen wir endlich, wie weit Wernle dem ganzen Marcus-Evangelium die höchste Ursprünglichkeit zu wahren vermag.

Die Abhängigkeit des Marcus von Matthäus ist wirklich schon in dem Anfange des zweiten Evangeliums unverkennbar. Swete bietet Marc. I, 1—3: *Ἀρχὴ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ Θεοῦ]. ²Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ Ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου (Mat. III, 1. Exod. XXIII, 20, wie Matth. XI, 10). Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, ἐν θείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ (Jes. XL, 3, wie Matth. III, 3). Warum eingeklammert υἱοῦ Θεοῦ, was doch im Grunde nur der ungerichtete Sin. (N*) auslässt? Warum zwei Sätzchen, von welchen das zweite keinen Nachsatz hat? Damit man nicht von vorn herein die Rechtfertigung dieses Anfangs mit Beziehung auf Matth. I, 1 erkenne, den Anfang des Evangeliums von Jesu Christo, Sohne Gottes (nicht David's, Sohnes*

(S. 211), damals, als Marcus sein kurzes Lebensbild Jesu zum Beweise seiner Gottessohnschaft schrieb, habe die wichtigen Herrenworte [doch namentlich dieser Rede] jeder Christ beim Eintritt in die Gemeinde auswendig gelernt. [Wozu dann auch, vermeintlich etwas früher, die Aufzeichnung in der Spruchsammlung?] So Wernle, nachdem er unmittelbar vorher geschrieben hat: „Die Behauptung, als Pauliner habe er [Marcus nach Volkmar] die Gerechtigkeitsrede ausgelassen, um sie für die Christen damit zu unterdrücken, erregt blos Heiterkeit; sie ist zu amüsan, um anders denn als schlechter Witz beurteilt zu werden“. Wernle bemerkt wohl den Splitter in des Bruders Auge, aber nicht den Balken in seinem eigenen Auge.

Abraham's) gemäss dem Schriftworte des Propheten Jesajas, welches nicht bloß aus der ausdrücklichen Anführung von Jes. XI, 3 bei Matth. III, 3, entnommen, sondern erweitert wird durch Voranstellung des Matth. XI, 10 ohne Nennung des Verfassers angeführten Schriftwortes Mal. III, 1, umgebildet nach Exod. XXIII, 20. Deshalb stellt Swete nach der ersten Überschrift [*EΥΑΓΓΕΛΙΟΝ* om.] *ΚΑΤΑ ΜΑΡΚΟΝ* als zweite Überschrift dar *Αρχή τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, wie eine zweite Überschrift auch biete Hos. I, 2 LXX *ἀρχὴ λόγου κυρίου ἐν (πρὸς v. l.) Ὠσηε*. Wozu dann ohne Nachsatz Ms. I, 2. 3 *καθὼς κτλ.*? Swete meint, Marcus (oder seine Quelle) möge diese Schriftanführung entnommen haben aus einer Excerpten-Sammlung, in welcher Mal. III, 1¹⁾ vor Jes. XL, 3 stand, vielleicht auf einem Blatte mit der Überschrift *ΗΣΑΙΑΣ*. Soll diese Schriftanführung nicht zwecklos sein, so kann sie doch nur zur Rechtfertigung gerade solchen Anfangs (nicht mit Abstammung und Geburt Jesu, sondern mit dem Auftreten seines Vorläufers) dienen. Und ist eine Maleachi- (und Exodus-)Stelle in die Jesaja-Stelle eingeschaltet, so empfiehlt sich als Quelle weit weniger irgend eine Excerpten-

¹⁾ LXX *ἰδοὺ (ἐγὼ) ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐπιβλέψεται ὁδοὺν πρὸ προσώπου μου*. Es ist auffallend, dass Swete und W. Dittmar (*Vetus Testamentum in Novo*. Die alttestamentlichen Parallelen des Neuen Test. im Urtexte und der Septuaginta zusammengestellt. 1. Hälfte: Evangelien und Apostelgeschichte, Göttingen 1899, S. 24) bei aller Sorgfalt gar nicht bemerkt haben den längst nachgewiesenen Einfluss einer anderen Schriftstelle auf die Maleachi-Stelle bei Matth. XI, 10. Mc. I, 2. Luc. VII, 27. Es ist Exod. XXIII, 20 LXX *καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου*. Um so unleugbarer ist hier die schriftstellerische Abhängigkeit der Evangelisten von einander. Und der erste Evangelist unsers Kanons, welcher in der Behandlung des Alten Testaments so selbständig ist, sollte solche Umbildung aus einer verlorenen Stelle des Marcus entnommen haben? Für die heutigen Theologen scheint gar nicht mehr vorhanden zu sein Rud. Anger's *Ratio qua loci Vet. Testamenti in ev. Matthaei laudantur etc.*, P. I—III. Lips. 1861. 1862.

Sammlung als das Matthäus-Evangelium, in welchem (III, 3. XI, 10) gerade diese Schriftstellen, die eine ausdrücklich als jesajanisch, die andere (umgebildet nach Exod.) ohne Nennung des Schreibers, auf den Täufer Johannes angewandt sind. Matthäus soll doch wohl nicht die von Marcus ungehörig mit Maleachi-Exodus verbundene Jesaja-Stelle wieder abgelöst (III. 3) und das Einschiebsel nachträglich XI, 10 gebracht haben, ungefähr wie Resch (II, 24. VII, 30) trotz Marcus seine Logia herstellt? Chajes mag den Vers Mc. I, 1 nicht streichen, macht aber den Vorschlag: In dem ursprünglichen (hebräischen) Texte möge gestanden haben 1) „Vor (□□) der Verkündigung Jesu . . . 2) war Johannes“ . . . Der Übersetzer werde gelesen haben □□, daher *Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . ἐγένετο Ἰωάννης*. „Dass der erstcitirte Satz Mal. III, 1 [wo bleibt Exod. XXIII, 20?] als Einschiebsel [freilich des Evangelisten] betrachtet werden muss, ist längst erwiesen; aber einigermassen durchbricht auch Jes. XL, 3 den Zusammenhang. [Wie so, wenn solcher Anfang des Evangeliums mit dem Vorläufer Jesu gerechtfertigt werden soll?]. Ich möchte eine kleine Umstellung proponiren: nach v. 4 ist das Citat aus Jes. am rechten Platze — als Begründung des Vorgehens Johannis und dort gehört es wohl hin.“ Wie würde ein Porphyrius, welchem das Versehen des Marcus in der Anführung solcher Jesaja-Worte nicht entging, über solche Ausflüchte spotten!

Bei Marcus tritt Johannes nicht auf, wie Matth. III, 2, *λέγων Μετανοεῖτε, ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (wie auch Resch I, 4 aufnimmt), sondern Mc. I, 4 *κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. So beginnt bei Marcus auch Jesus nicht, wie Mt. IV, 17, mit jenem Johannes-Worte, sondern Mc. I, 15 *λέγων ὅτι Πεπλήρωται ὁ καιρὸς (πεπληρῶνται οἱ καιροί Resch III, 5), καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ (τῶν οὐρανῶν Resch III, 5) · μετανοεῖτε*

(so weit Resch III, 5) *καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* (om. Resch). Daraus macht Resch seine Logia zurecht, aber Hadorn (S. 41) bemerkt treffend: „Die Marcusstelle trägt so sehr den Stempel der apostolischen Bildung, dass sie der Matthäusstelle gegenüber unmöglich ursprünglich sein kann“. Dass das im ganzen N. T. nur hier vorkommende *πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* „im Munde Jesu geradezu unmöglich sei“, bemerkt auch Chajes (S. 9 f.). Gleichwohl findet er auch hier, wie gewöhnlich, bei Marcus „den besterhaltenen Text“. Ursprünglich werde wohl dagestanden haben *שובו והאמינו בתורה* (vgl. Ps. 119, 66), kehret um und vertrauet auf die Tora. Dafür werde Marcus, welcher für die heidnische Leser schrieb, weil man später das Erhalten des νόμος nicht mehr ganz annehmen konnte, die „etwa in tendenziöser Weise“ gemachte Übersetzung von *תורה* durch *εὐαγγέλιον* geboten haben. So steht es mit dem „besterhaltenen“ Texte bei Marcus!

Die Bergrede, mit welcher Jesus bei Matthäus seine Lehrthätigkeit eröffnet, fehlt, wie schon gesagt ist, bei Marcus. Aber den Eindruck der ersten öffentlichen Lehrrede Jesu (in der Synagoge von Kapernaum) beschreibt ja Marcus, nur ohne die Rede mitzuteilen, fast wörtlich so, wie Matthäus. Mc. I, 22 *καὶ ἐξεπλήσσαντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς*. Mt. VII, 28. 29 *ἐξεπλήσσαντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν*. Etwas kürzer Luc. IV, 32 *καὶ ἐξεπλήσσαντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ*. Das ist auch bei Resch (VI, 63. 64) der Eindruck der Bergpredigt. Schriftstellerische Abhängigkeit ist unverkennbar (vgl. auch Badham p. 79). Swete wagt wenigstens nicht die Behauptung, dass Matthäus den Eindruck der Eröffnungs-Reden Jesu, welche er mitteilt, nicht anders habe beschreiben können als mit Worten des Marcus über die Eröffnungs-Rede Jesu, welche dieser

nicht mitteilt¹⁾. Man gebe doch endlich der Wahrheit die Ehre und erkenne es mit Hadorn (S. 35 f.) an, dass Marcus die Eröffnungs-Rede Jesu in Kapernaum, eben weil er sie nicht mitteilt, als einen gewissen Ersatz der Bergrede darstellt. Chajes (S. 10 f.) findet es freilich auch bei Marcus auffallend, dass Jesus in Reden dem Volke *ὡς ἐξουσίαν ἔχων* erschienen sei, und sieht eine Abschwächung in *οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς*, weil er *ἐξουσία* nicht auf göttliche Vollmacht, welche den Schriftgelehrten fehlt, beziehen will, sondern als „Machtbegabtheit“ versteht. „Vielleicht“ habe es ursprünglich geheissen *כי במשל היה מלמד ולא כספרים*, denn in Gleichnis war er lehrend und nicht wie Schriftgelehrte. „Ein unvorsichtiger Christ nun verschrieb etwa *במשל* in *כמשל*, und man las dann *במשל*, wie Herrscher, Machthaber“.

Marcus I, 23—28 (Luc. IV, 33—37) lässt in die Synagoge zu Kapernaum gar einen Besessenen eingelassen sein, was Matth. XII, 9—14 (Mc. III, 1—6) nur dem Manne mit der verdorrten Hand, welcher die Ordnung der Synagoge nicht bedrohte, gestattet. Für Swete ist auch meine Ausführung in dieser Zeitschrift (1893, Bd. II, Heft 3, S. 429 f.) ebenso wenig vorhanden, wie für Resch (IV, 1—6).

¹⁾ Wernle (S. 125) behauptet nämlich, Matthäus habe, weil er Mc. I, 21—28 Jesum zum erstenmal redend fand, Anlass gefunden, die grosse Gerechtigkeitsrede (Mt. V.—VII), welche er in der Spruchsammlung vor sich hatte, einzuschalten. „Den Beweis, dass diese Erklärung richtig ist, gibt der Schluss Mc. VII, 28 f., wo eben die Worte Mc. I, 22 wiederkehren.“ Ein Beweis, welcher doch nur diejenigen überzeugen kann, welchen die Abhängigkeit des Matthäus von Marcus und Spruchsammlung von vorn herein feststeht. Und was ist das für ein Beweis, dass der Eindruck einer grossen mitgeteilten Rede aus dem Eindrucke einer gar nicht mitgeteilten Rede entnommen sein soll! Wernle (S. 129) behauptet wohl: „Welcher Stümper hätte mögen die Bergrede verdrängen durch die Anekdote von Besessenen in der Synagoge von Kapernaum!“ Aber wer darf den ersten Beweis der gewaltigen Lehre Jesu, welche durch die Obmacht über die unsauberen Geister beglaubigt wird, nur als eine Anekdote auffassen!

So hat denn Swete auch kein Bedenken gegen die Heilung des Aussätzigen bei Marcus I, 40—45, welche Resch (IV, 11—13) doch ziemlich nach Matth. VIII, 2—4 giebt. Bei Matthäus kommt der Aussätzige, welcher die Städte zu meiden hatte (Luc. XIII, 46), unter freiem Himmel zu Jesu und wird angewiesen, die Heilung niemandem zu sagen, sondern sich dem Priester zu zeigen und das von Moses gebotene Opfer darzubringen. Bei Marcus bemerkt Swete es nicht einmal, dass der Aussätzige zu Jesu in das Haus gekommen sein muss, weil von Jesu gesagt wird I, 43 *καὶ ἐμβρομησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν*. Syrus Sin. hat guten Grund gehabt, *εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν* auszulassen, wie es auch Resch thut.

Jesus sagt Marc. II, 10. 11: *ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας* — *λέγει τῷ παραλυτικῷ* — *σοὶ λέγω Ἐγειρε, ἄρον τὸν κράβαττόν σου καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου*. Swete belehrt uns nicht über die Unterbrechung der oratio directa (*λέγει τ. π.*), welche vor *σοὶ λέγω* als ganz überflüssig erscheinen muss. Diese Unterbrechung erklärt sich nur aus Abhängigkeit von Matth. IX, 6 *ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας, τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ Ἐγειρε, ἄρόν σου τὴν κλίνην καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου*. Die Ungefügigkeit des Matthäus hat Marcus (nur mit Auslassung von *τότε*) beibehalten, obwohl er schon das berichtigende *σοὶ λέγω* hinzugefügt hat, worin ihm Luc. V, 24 gefolgt ist. Aber gerade Resch verschmäh't für seine Logia (IV, 22. 23) die von Marcus hinzugefügte Berichtigung.

Swete bemerkt es auch nicht, dass Marc. II, 20 zu den mit Matth. IX, 15 gleichlautenden Worten *ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῆ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν* den Zusatz macht *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*, welcher schon den Lucas befremdete, so dass er (V., 35) veränderte *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις*, wie auch Resch (V, 11) bietet. Jülicher (S. 183) ist freilich auch hier nicht

verlegen und lässt den Marcus *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* schreiben, „weil er [bei dem künftigen Fasten der Jünger] nur an das *ὄταν*, das ein einmaliges Ereignis [die Wegnahme des messianischen Bräutigams] einführt, dachte“. Wie wenn hier nicht vielmehr an die Folgezeit dieses Ereignisses, die nach dem Tode Jesu folgenden „Tage“ gedacht würde! Der Zusatz des Marcus zu Matthäus hat entweder gar keinen Sinn oder er bezieht sich auf den Freitag als christlichen Fasttag zum Gedächtnis der Kreuzigung Jesu.

Marc. II, 23 *καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν διαπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν (ὁδοποιεῖν BGH, om. D) τίλλοντες (τίλλειν D) τοὺς στάχνας*. Das kann in gutem Griechisch nur heissen, dass die Jünger Jesu sich erlaubten, Bahn zu machen durch die Saatfelder, wovon D nichts wissen will. Solche durch nichts zu rechtfertigende Schädigung der Saatfelder fehlt bei Matth. XII, 1 *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἐπορεύθη Ἰησοῦς τοῖς σάββασιν διὰ τῶν σπορίμων, οἱ δὲ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπέεασαν καὶ ἤρξαντο τίλλειν στάχνας καὶ ἐσθίειν*. Resch (V, 16. 17) hält sich auch hier wesentlich an Matthäus mit Verschmähung des Marcus. Swete will das seltsame *ὁδὸν ποιεῖν* des Marcus nicht als *'viam sternere'*, sondern gleich *ὁδὸν ποιεῖσθαι* verstehen, indem es sich auf Richt. XVII, 8 beruft. Allein es ist doch etwas anderes, wenn die LXX *לעשות דרך* wörtlich übersetzen *τοῦ ποιῆσαι ὁδὸν αὐτοῦ*, als wenn der vermeintlich erste Evangelist ohne Vorlage *ὁδὸν ποιεῖν* im Sinne von *πορεύεσθαι* geschrieben haben sollte. Begreiflich würde der Ausdruck in solchem Sinne nur sein als wörtliche Wiedergabe des lateinischen *'iter facere'*. Und ein so latinisirender Evangelist sollte der früheste sein? Wozu auch nach dem *διαπορεύεσθαι* Jesu durch die Saatfelder noch das *'iter facere'* der ihn begleitenden Jünger? Nach dem gangbaren Texte würde Marcus bei dieser Erklärung das gar nicht anstössige *'iter facere'* zur Hauptsache, das Ährenraufen, was allein Anstoss erregen konnte, zur Nebensache machen. Gleichwohl hebt er in der Ver-

weisung Jesu auf David's Vorgang die Stillung des Hungers aus Not, welcher das Ährenraufen der Jünger am Sabbat rechtfertigt, noch schärfer hervor als Matthäus. Mc. II, 25 *τί ἐποίησεν Δαυεὶδ, ὅτε χρεῖαν ἔσχεν καὶ ἐπεινάσεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ*; Mt. XII, 3 *τί ἐποίησεν Δαυεὶδ, ὅτε ἐπεινάσεν καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ*; Bedeutung erhält das *ὄδον ποιεῖν*, was Marcus bei den Jüngern zur Hauptsache macht, nur in dem Sinne des 'viam sternere', des schädigenden Wegbahnens durch die Saatfelder, deren Ähren die Jünger ausraufte. Das Gesetz Deut. XXIII, 26 erlaubte ausdrücklich, in der Saat des Nächsten Ähren auszuraufen mit der Hand, es verbot nur die Anwendung der Sichel. Dabei war von dem Sabbat nicht die Rede. So konnte auch das Ährenraufen der Jünger am Sabbat, was den Anstoss der Pharisäer hervorrief, als in dem Gesetze gar nicht verboten erscheinen¹⁾. Aus dieser Reflexion versteht man den überlieferten Text des Marcus, welcher durch wirkliche Beschädigung der Saatfelder den Anstoss der Pharisäer zu erklären sucht, aber die Verweisung Jesu auf den Vorgang David's stehen lässt, nur durch *ὅτε χρεῖαν ἔσχεν* noch stärker als Notfall hervorhebt und anstatt der Priesterverrichtungen am Sabbat (Mt. XII, 5—7) den allgemeinen Grundsatz bietet, dass der Sabbat um des Menschen willen da ist, nicht umgekehrt, um so den Schluss zu begründen, dass des Menschen Sohn auch des Sabbats Herr ist (Mc. II, 28 vgl. Mt. XII, 8), einen Satz, welchen Resch (V, 29) erst nach Mc. III, 5 (Mt. XII, 13. Luc. VI, 10) zu bringen beliebt, wogegen er (XXVII, 23) Mc. II, 27 unter die Logia dogmatischen Inhalts versetzt (S. 153).

Die Schadhaftigkeit dieser Darstellung des Marcus kann auch Chajes (S. 18 f.) nicht verkennen, sucht aber zu helfen durch einen semitischen Wortlaut und dessen Missverständnis. Ursprünglich etwa *לדרוך ולקטף מלילות*, zu treten und zu pflücken die Ähren. Beides, das Tret

¹⁾ Nur Wernle (S. 60) kann sagen, dass „den Pharisäern schon das Ährenraufen als verbotene Arbeit galt“.

während des Gehens und das Pflücken zum Zwecke des Genießens, den Jüngern zum Vorwurf gemacht, Beides in Jesu Antwort berücksichtigt. Die Jünger essen am Sabbat gepflückte Ähren, David ass Schaubrod. Die Jünger treten die Saat, David trat ins Gotteshaus als Unberufener. Chajes lässt also wirklich das Treten der Ähren von Jesu durch David's Beispiel gerechtfertigt werden. Das Ähren-Treten ist aber kaum eher zu rechtfertigen als das Wegbahnen durch die Saatfelder (ὁδὸν ποιεῖν), was aus unrichtiger Fassung von לָרֶךְ (ohne מלילות als Object) entstanden sein soll u. s. w. Der Schaden des Marcus ist unheilbar.

Marc. III, 7—12 führt uns an den See und lässt dahin aus allerlei Landen Volk nachfolgen, ähnlich wie Matth. IV, 23—25 die Bergrede einleitet. Jesus steigt auch auf den Berg (Mc. III, 13, wie Mt. V, 1), aber um die Zwölf zu ernennen (Mc. III, 13—19, vgl. Mt. X, 2—4). Dann kommt er mit denselben in ein Haus, wo das Volksgedränge wiederkehrt. Die Bergrede ersetzt also Marcus durch die Auswahl der Zwölf. Swete meint, die gewaltige Rede sei dem Marcus unbekannt gewesen, was wir schon bei Mc. I, 22 (wo wir den Eindruck der nicht mitgeteilten Rede in der Synagoge von Kapernaum fast wörtlich, wie Mt. VII, 28. 29 den Eindruck der Bergrede, geschildert fanden) nicht glauben konnten. Finden wir doch auch einzelne Worte der Bergrede bei Marcus in weniger passendem Zusammenhange wieder: Mt. V, 13 über das Salz Mc. IX, 50 nach einem dunklen Worte über Salzung durch Feuer und zu salzendes Opfer, wie Jülicher (S. 72) selbst sagt, an unglücklichem Platze, Wernle (S. 221) giebt Mc. IX, 49 als „wahrscheinlich glossirt“ preis; Mt. V, 15 über Licht und Scheffel in dem Gleichnisvortrage Mc. IV, 21, wo selbst Jülicher (S. 83) dem Matthäus den Vorzug zuerkennen muss; Mt. V, 29. 30 (XVIII, 8. 9) über das Abthun Anstoss gebender Glieder (Mc. IX, 43. 47); Mt. VI, 15 von der Pflicht, den Menschen zu vergeben,

angeschlossen an das Gebet des Herrn, dessen Fehlen bei Marcus allein schon in der Annahme seiner höchsten Ursprünglichkeit irre machen sollte, Mc. XI, 25. 26, losgetrennt von seinem passenden Zusammenhange und wenig passend verbunden mit der Verdorrung des Feigenbaums, auch schon durch den sonst dem Marcus fremden Ausdruck *ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* die Entlehnung aus Matthäus (nur nicht für Wernle S. 217) verratend; Mt. VII, 2 über das Mass, mit welchem man gemessen wird, Mc. IV, 24 wieder in dem Gleichnisvortrage. Nur Vorurteil kann es bestreiten, dass dem Marcus die Bergrede nebst Herrengebet wohl bekannt ist, und dass er dieselbe wegen ihrer so conservativen Stellung zu der Gesetzesreligion den Heidenchristen nicht bot. Der paulinische Evangelist (Luc. VI, 20—49) hat dann die Bergrede herabgesetzt auf die Ebene und für gesetzesfreie Heidenchristen zurecht gemacht. Resch (VI, 17) lässt die Bergrede dem Marcus vorgelegen haben in Logia VI, 7—62, aber nach der Ernennung der 12 Apostel (Mc. III, 13. Luc. VI, 13^b) ausgelassen sein. Aber ganz so, wie wir sie bei Matthäus lesen, soll die Bergrede doch dem Marcus noch nicht vorgelegen haben. Von dem Betreffenden, was dieser anderswo bringt, soll nur Mt. VII, 2 (Mc. IV, 24^b) von dem Masse, mit welchem gemessen wird, wirklich der Bergpredigt (VI, 47) angehören. Dagegen erhält ausser dieser Rede seine Stelle Mt. V, 13 (Mc. IX, 50) in Log. XXI, 49. 50; Mt. V, 15 (Mc. IV, 21) in Logia ethischen Inhalts XXVIII, 60; Mt. V, 29. 30 (Mc. IX, 43. 47) in Log. XXIV, 4—7; Mt. VI, 15 (Mc. XI, 25. 26) in Log. XXVI, 43. So bietet Resch eine Bergpredigt ohne Anrede der Jünger als Salz der Erde und Licht der Welt, ohne Herrengebet u. s. w. auch ohne die Erklärung über Gesetz und Propheten Mt. V, 17, welche ohne Gesetz und Propheten als Log. XXIII, 8 beseitigt wird, einen matten Auszug aus der gewaltigen Rede, dessen Auslassung man dem Marcus kaum verdenken dürfte.

Auch den Gleichnisvortrag Jesu sollte Marcus IV, 1—34 unabhängig von Matth. XIII, 1—52 bieten? Bei Marcus drei ausgeführte Gleichnisse: Nach dem ersten Gleichnisse für das Volk, vom Säemanne (IV, 3—9), für die Jünger allein eine Erklärung Jesu über die Gleichnisse überhaupt und Deutung dieses Gleichnisses (Mc. IV, 10—20, wie Mt. XIII, 10—23). Dann aber Mc. IV, 21—25 gnomenartige Aussprüche, welche Matthäus (V, 15. X, 26. VII, 2) so passend in dem geschlossenen Zusammenhange seiner Reden bietet, einen (Mc. IV, 25) in der vorhergehenden Erklärung über die Gleichnisse (Mt. XIII, 12, vgl. XXV, 29), wo ihn Marcus ausgelassen hatte. Bedenken gegen die höchste Ursprünglichkeit des Marcus liegen so nahe, dass sie selbst Swete zu Mc. IV, 21 nicht ganz unterdrücken kann. Dann trotz der Unterbrechung des Gleichnisvertrags für das Volk durch die Erklärung für die Jünger (Mc. IV, 10—20 oder 25?) mit *καὶ ἔλεγεν* (Mt. XIII, 21 *ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων*) ein zweites Gleichnis für das Volk, von dem fruchtbringenden Acker (Mc. IV, 26—29), welches sich von dem zweiten Gleichnisse bei Matth. XIII, 24—30, vom Unkraut in dem Weizen, dadurch unterscheidet, dass das von dem Feinde eingesäte Unkraut, eben deshalb aber auch jede Veranlassung, in die wachsende Saat einzugreifen, fehlt. Mc. IV, 29 kann selbst Jülicher (S. 545) nicht ursprünglich erhalten finden. Drittens wieder mit *καὶ ἔλεγε* (Mt. XIII, 31 *ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων*) das Gleichnis vom Senfkorn (Mc. IV, 30—32, vgl. Mt. XIII, 31. 32). Der Schluss Mc. IV, 33. 34 verschärft die Ausschliesslichkeit des Gleichnisvortrags für das Volk (Mt. XIII, 34) durch *καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν*, obwohl doch Mc. IV, 12 mit Mt. XIII, 13 den Zweck des Gleichnisvortrags für das Volk darein gesetzt hatte, *ἵνα . . . ἀκούοντες ἀκούωσι καὶ μὴ συνίωσιν*, und bringt die Auflösung der Gleichnisse für die Jünger anstatt der Erfüllung eines Prophetenwortes (Mt. XIII, 35). Hadorn (S. 79 f.) findet hier, wie ich, den Marcus durch-

aus abhängig von Matthäus. Resch (Cap. VIII) hat doch wenigstens aus Matthäus beibehalten das zweite Gleichnis vom Unkraut im Weizen (Mt. XIII, 24—30), freilich neben seinem Schatten in dem Gleichnis vom fruchtbringenden Acker (Mc. IV, 26—30), von dem verborgenen Schatz im Acker (Mt. XIII, 44), von der kostbaren Perle (Mt. XIII, 45. 46) und von dem Fischnetze (Mt. XIII, 47. 48), also statt der bedeutsamen Siebenzahl an dieser Stelle sechs Gleichnisse geboten. Bei Marcus alles in schönster Ordnung und von Matthäus benutzt kann wohl nur Wernle (S. 129) finden. Die Fortbildung des Marcus habe ich im Einzelnen auch darin erkannt, dass er von den Zwölf bereits einen weiteren Jüngerkreis unterscheidet (III, 32 f. IV, 10. 36. VIII, 34. XIV, 51. 52), welcher bei Lucas (X, 1 f.) nach der Zahl der 70 (72) Weltnationen bestimmt wird. Aber auch für Chajes scheinen meine Werke über die Evangelien (S. 133. 143. 147) und über die Einleitung in das Neue Testament (S. 515) gar nicht vorhanden zu sein. Daher seine Verwunderung (S. 28 f.) über Mc. IV, 10 *οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα* (Resch' XXVIII, 28 nur *οἱ μαθηταί*), was er aus einem ursprünglichen *למדין (ו)השנים* durch Dittographie des *י* erklären möchte. Auch die bei dem Vorgange des Matthäus (V, 15) sehr einfache Thatsache, dass Mc. IV, 21 nach *ὑπὸ τὸν μύδιον* noch bietet *ἢ ὑπὸ τῆν κλίνην* (von Resch XXVIII, 60 nicht aufgenommen), dann Luc. VIII, 16 jenes ganz weglässt und *σκεύει ἢ ὑποκάτω κλίνης* schreibt, veranlasst ihn (S. 29 f.) zu der Vermutung eines Schreib- oder noch leichter Hörfehlers (*קלף, κλίνη*, für *קלף, μύδιος*). Für Mc. IV, 34 *ἐπέλυσεν* schlägt er (S. 31) mit grosser, aber unnötiger Belesenheit vor *רפס* oder *רפס*.

Nur wenn man von dem Vorurteile ausgeht, dass Marcus die älteste Fassung biete, kann man sich den Kopf zerbrechen über seine eigentümliche Angabe IV, 36 *καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον παραλαμβάνουσιν αὐτὸν (Ἰησοῦν) ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ, καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ' αὐτοῦ* (Mt. VIII, 23 *καὶ*

ἐμβάντι αὐτῶ εἰς πλοῖον ἠκολούθησαν αὐτῶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ). Selbst Wernle (S. 57) wird hier bedenklich. Resch (IX, 5) hält sich hier an Matthäus. Chajes (S. 32) findet die anderen Fahrzeuge so ungehörig, dass er sie sich vor dem Sturme zurückbegeben haben lässt, „da von ihnen fernerhin keine Rede ist“. Wozu also ein Raten auf hebräischen Urtext, da hier eine wenig gelungene Ausmalung des Marcus vorliegt?

Bei der Blutflüssigen lässt Swete sich nicht einmal darauf ein, dass die Heilung bei Marc. V, 29. 30 (vgl. Luc. VIII, 44—46) sofort nach der Berührung des Gewandes Jesu erfolgt, und Jesus merkt, eine Kraft sei von ihm ausgegangen (so auch Resch IX, 21. 22), wogegen bei Matth. IX, 22 (gewiss ursprünglicher) die Heilung erst nach Jesu Anerkennung des Glaubens der Blutflüssigen erfolgt.

Die Nazaretaner sagen bei Marcus VI, 3: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας καὶ ἀδελφὸς Ἰακώβου κτλ.; bei Matth. XIII, 55: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; οὐχ ἡ μήτηρ αὐτοῦ λέγεται Μαριάμ, καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ Ἰάκωβος κτλ.; Swete belehrt uns nicht, weshalb bei Marcus die Vaterschaft des Zimmermanns Joseph (vgl. Luc. IV, 22) vermieden und ganz unsemistisch Jesus nur als Sohn der Mutter Maria bezeichnet wird, wovon auch Resch III, 4 keinen Gebrauch macht. Die Vermutung, dass unser Marcus-Text hier secundär sei, findet Wernle (S. 57. 165) „immerhin erlaubt“. Wahrscheinlicher sei es jedoch, dass die Christen das Wort „Jesus der Zimmermann“ als Beleidigung ihres Messiasglaubens empfanden und daher corrigirten (Mt.). Was man nicht alles wahrscheinlich finden kann!

An der höchsten Ursprünglichkeit des Marcus werden Swete und Chajes nicht einmal irre bei Marc. VI, 8. 9: καὶ παρήγγειλεν αὐτοῖς (τοῖς δώδεκα) ἵνα μηδὲν αἴρωσιν εἰς ὁδὸν εἰ μὴ ῥάβδον μόνον, μὴ ἄρτον, μὴ πήραν, μὴ εἰς τὴν ζώνην χαλκόν, ἀλλὰ ὑποδεδεμένουσ σαנדάλια· καὶ μὴ ἐνδύσθηθε δύο χιτῶνας. Vgl. Matth. X, 10 μὴ πήραν εἰς τὴν ὁδὸν μηδὲ δύο χιτῶνας μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ ῥάβδον.

Nur Verblendung kann hier die Milderung ursprünglicher Strenge durch Erlaubnis von Stab und Sandalen und das Missverständnis eines Leibrockes in Vorrat als eines Anzuges mit doppeltem Leibrock verkennen. Dieser verbot sich im heissen Morgenlande von selbst und wird nicht gerechtfertigt durch Joseph. Ant. XVII, 5, 7, wo der doppelte Leibrock ausnahmsweise zur Verheimlichung eines Briefes dient. Die Erlaubnis von Stab und Sandalen findet hier auch Wernle (S. 221) „etwas auffallend“, obwohl er (S. 60) in dem Verbote auch des Stabes bei Matthäus und Lucas „die pedantische Sitte der späteren Zeit“ wahrnahm (vgl. S. 30). Chajes (S. 38) lässt den Matthäus bei dem Stabe $\aleph\aleph$ in $\aleph\iota$ verlesen haben, dagegen bei dem Schuhzeuge den Marcus, welcher für Griechen und Römer schrieb, durch Gestattung von Sandalen eher eine quasi tendenziöse Änderung vorgenommen haben. Auch Resch (IX, 31) behält die Barfüssigkeit von Matthäus bei, vgl. Badham p. 14.

Eine entscheidende Stelle ist Marc. VII, 19 *ὅτι οὐκ εἰσπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν, ἀλλ' εἰς τὴν κοιλίαν καὶ εἰς τὸν ἀφροδίωνα ἐκπορεύεται, καθαρῶν πάντα τὰ βρώματα*. Den unglücklichen Zusatz zu Matth. XV, 17 kann selbst Resch (X, 21) nicht rechtfertigen. Jülicher (S. 59) erklärt ihn für „eine, wenn auch uralte Glosse“, welche „freilich recht unglücklich“ in den Text eingeschoben sei¹⁾. Ähnlich beseitigt auch Swete diese die Ursprünglichkeit des Marcus schlagend widerlegende Stelle als „a note added by a teacher or editor“.

Bei der Erzählung von der Syrophönikierin Marc. VII, 24—31 ist der Vorzug des Matthäus XV, 21—29 so augenfällig, dass er auch von B. und J. Weiss anerkannt werden musste, vgl. Badham p. 4 sq. Resch bringt (XI, 1—10) ein seltsames Gemisch aus Matthäus und Marcus. Wernle

¹⁾ Als Randglosse beseitigt auch Wernle (S. 221) diese Worte, wie er auch Mc. II, 21 *τὸ καινὸν τοῦ παλαοῦ* ansieht (S. 57).

(S. 113) findet den Entscheid zwischen Matthäus und Marcus schwer. Die *Ἑλληνὶς Συνοφρονίσις αὐτῷ γένει* führt auch Chajes (S. 43 f.) auf ein Missverständnis des Marcus zurück, wogegen die *Χαναναία* des Matthäus den Urtext bewahrt habe.

Bei der ersten Verkündigung des Leidens Jesu bestätigt Chajes (S. 47 f.) durch Aufspürung eines hebräischen Urtextes von Marcus, wie meist, wider Willen nur die höhere Ursprünglichkeit des Matthäus. Beginnt doch Marc. VIII, 32 *καὶ προσλαβόμενος ὁ Πέτρος αὐτὸν (Ἰησοῦν) ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ*, lässt dann weg aus Matth. XVI, 22 *λέγων Ἰλεώς σοι, κύριε, οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο*, fährt v. 33 fort: *ὁ δὲ ἐπιστραφεὶς καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐπετίμησεν αὐτῷ καὶ λέγει (Mt. XVI, 23 ὁ δὲ ἐπιστραφεὶς εἶπεν τῷ Πέτρῳ) Ὕπαγε ὀπίσω μου, Σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων*. So auch Resch (XI, 19. 20). Marcus hat also vor Matthäus voraus, dass Jesus, von Petrus bei Seite genommen, sich umwendet, und da er die Jünger sieht, den Petrus schilt. Dann Marc. VIII, 34 *καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς*, wogegen Matth. XVI, 24 *τότε ὁ Ἰησοῦς εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ*. Wozu Jesus mit seinen Jüngern, welche er eben bei der Abwendung von Petrus gesehen, welche er vorher (v. 31) belehrt hat, das Volk herbeiruft, kann auch Chajes nicht verstehen und vermutet einen, ja zwei Schreibfehler in dem Hebräischen, erstlich v. 34 *ויקרא העם אתו*, (verschrieben in *אל*) *דלמדין* dann vielleicht v. 33 *ויקרא* verschrieben in *וירא* (*ιδών*). Wie einfach erklärt sich bei Marcus Jesu Blick auf die Jünger, wenn Jesus nicht etwa, wie bei Matthäus, die folgenden Worte, wie die früheren (Mt. XVI, 20. 21. Mc. IX, 21), an die Jünger, sondern an das erst herbeizurufende Volk nebst den Jüngern richten sollte!

Bei der Verklärung Jesu ist die Nichtursprünglichkeit des Marcus IX, 2—8 gegenüber Matth. XVII, 1—9 geradezu augenscheinlich. Bei Matthäus will Petrus die Erscheinung

des Moses und Elias festhalten mit Worten des Entzückens: *Κύριε, καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι· εἰ θέλεις, ποιήσω ὧδε τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεῖ μίαν καὶ Ἡλίᾳ μίαν.* Da er aber noch redet, beschattet die Versammelten eine lichte Wolke, aus welcher die Stimme erschallt: *Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα· ἀκούετε αὐτοῦ.* Da fallen die Jünger auf ihr Angesicht in grosser Furcht. Jesus berührt sie, heisst sie aufstehen und sich nicht fürchten. Als sie aber ihre Augen erheben, sehen sie Jesum allein, Moses und Elias sind verschwunden. Der Wunsch des Petrus, den Elias leibhaftig auf Erden festzuhalten, stimmt aber nicht zu der folgenden Erklärung Jesu Mt. XVII, 11. 12, dass Elias schon (nicht leibhaftig) gekommen sei (in dem Täufer Johannes). Wie einfach erklärt sich aus der Reflexion auf diese gleich folgenden Worte Jesu die entschuldigende Bemerkung des Marcus IX, 6: *οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῆ* (Luc. IX, 33 *μη̄ εἰδὼς ὃ λέγει*) *· ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο,* welche Resch (XI, 26) mit Recht bei Seite lässt. Den Wunsch, Moses und Elias bei Jesu auf Erden festzuhalten, soll Petrus unbedacht ausgesprochen haben, weil die Jünger erschreckt waren, was durchaus nicht stimmt zu dem Wunsche, die erhabene Erscheinung auf Erden zu fesseln, wohl aber zu der Himmelsstimme, durch welche Matth. XVII, 6 die Jünger sehr erschreckt werden lässt. Chajes führt freilich *ἔκφοβοι* zurück auf *Ⲉⲩⲫⲏⲛ*, sie waren eilig, hastig u. s. w.

Nach den Worten Jesu über das Abthun zu Falle bringender Glieder schreibt Marc. IX, 49. 50 *πᾶς γὰρ πρὸ ἀλισθήσεται (καὶ πᾶσα θνῶσις ἀλί ἀλισθήσεται om. Swete). καλὸν τὸ ἄλας· ἐὰν δὲ τὸ ἄλας ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσῃτε* (cf. Mt. V, 13); *ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἄλα καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις.* Das salzende Feuer und das zu salzende Opfer nimmt Resch (XXI, 51) auf. Aber selbst Jülicher (S. 75) erhält bei Marcus den Eindruck einer gewissen Hilfslosigkeit, Wernle (S. 221) erklärt IX, 49 für wahrscheinlich glossirt. Chajes (S. 53) bemerkt: „Dieser Satz ist eine

'crux interpretum', und wer sich von der Fruchtlosigkeit der bisherigen Versuche überzeugen will, der lese Meyer-Weiss z. d. St. und Holtzmann (S. 207 f.) genau durch". Aber sein eigener Vorschlag wird wenig helfen. Ursprünglich werde etwa dagestanden haben (verlesen in אש כִּי בל אש קרבן במלח ימלח, באש ימלח וכל קרבן במלח ימלח), denn jedes Feuer wird mit Feuer gesalzen [gereinigt] und jedes Opfer mit Salz gesalzen. Dass das Feuer die Leidenschaft bedeutet, stimmt zu meiner Deutung auf geistige Überwindung der inneren Begierde (Evangelien S. 140). Aber ein Salzen jedes Feuers mit Feuer ist undenkbar. Es ist unverkennbar, dass Marcus, wie er VI, 8. 9. das Verbot Mt. X, 10 gemildert hat, so auch hier mildernd dem Worte über das Abthun zu Falle bringender Glieder Matth. XVIII, 8. 9. mit künstlicher Herbeiziehung von Matth. V, 13 eine innerliche Wendung gegeben hat auf das Feuer der Leidenschaft, welches zu dem Salze christlicher Einsicht führen soll, zu einem innerlichen Opfer cum grano salis, wogegen auf das rein äusserliche Verständnis das salzlos gewordene Salz zutrifft. Solches Salz christlicher Einsicht wird auch zur Friedfertigkeit führen und Unduldsamkeit, wie sie eben dem Johannes untersagt ist (Mc. IX, 38—40), nicht aufkommen lassen.

Jeden Gedanken an die höchste Ursprünglichkeit des Marcus sollte wahrlich ausschliessen Marc. X, 12 *καὶ ἐν αὐτῇ (ἡ γυνή) ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον, μοιχᾶται*. Da die Aufhebung der Ehe von Seiten des Weibes bei Juden unmöglich war, lässt Resch (XXIII, 18. 19) den Marcus-Satz aus, Jülicher (S. 633) schweigt, und Swete weiss nichts Besseres zu sagen als: „In His private instruction, as Peter remembered [aber Matthäus nicht 'mitteilt], the Lord completed His teaching by a reference to the practice of the Pagan and Hellenised circles which must have been already familiar to the Twelve [nach Matth. X, 5?], and with which they would shortly be called to deal“.

Marc. X, 29. 30 ἔφη ὁ Ἰησοῦς Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐδεὶς ἔσται ὃς ἀφῆκεν οἰκίαν ἢ ἀδελφούς ἢ ἀδελφάς ἢ μητέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγρούς ἕνεκεν ἐμοῦ ἢ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου, εἰ μὴ λάβῃ ἑκατονταπλασίονα νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ, οἰκίας καὶ ἀδελφούς καὶ ἀδελφάς καὶ μητέρα[s] καὶ τέκνα καὶ ἀγρούς μετὰ διωγμῶν, καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον¹⁾. Hundertmal in diesem Weltalter eine Mutter wieder zu erhalten mit Verfolgungen ist ein Gedanke, dessen buchstäbliches Verständnis auch Swete preisgeben muss. Augenscheinlich haben wir hier eine misslungene Änderung von Matth. XIX, 29 καὶ πᾶς ὅστις ἀφῆκεν οἰκίας ἢ ἀδελφούς ἢ ἀδελφάς ἢ μητέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγρούς ἕνεκεν τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος, πολλαπλασίονα λήμψεται καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει. Dass Matthäus den Lohn als vielfältige Wiedervergeltung des Preisgegebenen und positiv als ewiges Leben bestimmt, hat den Marcus verleitet, die vielfältige Wiedererstattung in dieses Weltalter zu verlegen und zu trennen von dem ewigen Leben in dem zukünftigen Weltalter. Resch (XXVI, 27) kann ihm hier nicht folgen. Wernle (S. 56. 134) findet die Stelle immerhin „zu Gunsten des Matthäus discutirbar“.

Marc. XI, 13 ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων legt Swete so zurecht, dass der Feigenbaum trotz seiner Belaubtheit hinsichtlich der Früchte nicht weiter war als die noch laublosen Bäume. Wirklich mag Marcus, welcher Jesum *σικκῆν ἀπὸ μακρόθεν ἔχουσαν φύλλα* sehen und hinzutreten lässt, sich den Vorgang ungefähr so vorgestellt haben, wogegen Matth. XXI, 19 Jesum nur einen Feigenbaum auf dem Wege sehen, aber da er hinzutritt, an ihm nichts finden lässt *εἰ μὴ φύλλα μόνον*, ohne kurz vor dem Pascha andere Feigenbäume sich noch als unbelaubt vorzustellen. Aber um so mehr macht Marcus durch die ihm eigentümliche Bemerkung, dass die Zeit der Feigen nicht war, Jesu

¹⁾ Der sehr abweichende Text in D und vet. lat. (bei Wernle S. 56) mag hier ausser Acht bleiben. Auch für die Evangelien bedarf der D-Text noch einer eingehenden Untersuchung.

Verfluchung des Feigenbaums unbegreiflich. Hatte der Feigenbaum zu dieser Jahreszeit (Ende März, Anfang April) schon Blätter, so konnte er doch vor dem Juni noch keine reifen Früchte haben, es müssten denn überwinterte sein, welche mit dem frischen Laube nichts zu thun haben. Solche Winterfeigen lässt Matthäus Jesum an dem Baume erwartet, aber nur Blätter vorgefunden haben. Die Bemerkung des Marcus, dass ja die Zeit von Feigen nicht gewesen sei, kann auch Chajes (S. 62 f.) nicht gutheissen und meint, ursprünglich werde dagestanden haben *כִּי לֹא הָיָה הָאֵימָה* (verlesen in *עַל, καιρός*) *עַל*, denn es waren keine Feigen mehr. Aber war es etwas Besonderes, dass ein schon frisch belaubter Baum keine überwinterten Feigen bot? Auch so kann diese Bemerkung, welche selbst Wernle nachträglich (S. IX) preisgeben muss, ebenso wenig als ursprünglich erscheinen, als die Trennung der bei Matthäus sofort nach der Verwünschung eintretenden Verdorrung, welche Marcus XI, 20 f. erst am nächsten Tage bemerkt werden lässt, von der Verfluchung.

Der Schluss der Streitreden Marc. XII, 34 *καὶ οὐδεὶς οὐκ ἐτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι* muss wirklich befremden nach dem so freundlichen Verlaufe der Befragung über das allererste Gebot, wogegen man solchen Schluss völlig begreift bei Matth. XXII, 46, wo Jesus die Gegner durch seine Gegenfrage über den Christus als Sohn Davids zum Schweigen gebracht hat.

Dass Marcus XII, 38—40 von der grossen Rede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer Matth. XXIII nur ein Bruchstück bringt, muss Swete zugeben. Wer wird es ihm glauben, dass ein so dürftiges Bruchstück von Matthäus unabhängig sei? Den Schluss *οἱ κατέσθοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν καὶ προφάσει μακρὰν προσευχόμενοι* möchte Chajes (S. 70) zurückführen auf *ומתענים* (verschrieben in *ומתאנים*) *ומתענים*, und fasten und verrichten lange Gebete, was nicht einmal für Matthäus annehmbar ist.

Für die Nöte vor der Wiederkunft des Menschensohnes schreibt Marc. XIII, 18 *προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται (ἡ φυγή) ὑμῶν om. Swete) χειμῶνος*, ohne mit Matth. XXIV, 20 hinzuzufügen *μηδὲ σαββάτων*. Swete hält es für möglich, dass Matthäus mit Rücksicht auf die Palästini- nische Kirche solchen Zusatz gemacht habe. Resch (XXXI, 14) hält sich an Marcus. Chajes (S. 73) stimmt für die Weglassung durch Marcus, welcher für heidnische Leser schrieb. Auch Wernle (S. 213) kann hier die höhere Ursprünglichkeit des Matthäus nicht verkennen, hilft sich aber mit einer zugrunde liegenden Apokalypse Keim'scher Erfindung (S. 172 f.).

Bei Marcus XIII, 24 (*ἀλλ' ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην*) findet Swete immer noch die ursprüngliche Gestalt des Ausspruchs, obwohl auch Beyschlag das Ursprünglichere bereits anerkennt hat bei Matth. XXIV, 29 *εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων*. Auch Resch (XXI, 26) hält sich an Marcus, wogegen Wernle (S. 213) dem Matthäus den Vorzug nicht absprechen kann. Die bestimmte Verbindung der Wiederkunft des Menschensohnes mit der unerhörten Drangsal wird jedem Unbefangenen für ursprünglicher gelten als die unbestimmte Verbindung bei Marcus, dessen höhere Ursprünglichkeit hier nur blindes Vorurteil aufrecht erhalten kann.

Die Verdoppelung des Hahnenschreies bei Marc. XIV, 30. 72, von welcher Matth. XXVI, 34. 74 nichts weiss, vermag Swete nur durch Bengel's Bemerkung zu rechtfertigen: *primo cantu Petrum se non collecturum esse*. Resch hält den doppelten Hahnenschrei das erstemal fest (XXXIII, 11), lässt ihn aber an zweiter Stelle (XXXIII, 48) fallen, Wernle (S. 57. 221) giebt ihn beidemale preis.

Das falsche Zeugnis lautet bei Marc. XIV, 58 *ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι Ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω*. Das Falsche dieses Zeugnisses kann auch Swete mit

Hieronymus nur darin finden, dass ein wirklicher Ausspruch Jesu aus dem Zusammenhange gerissen sei. Aber Marcus selbst verwehrt diese Ausflucht, da er XV, 29 die an dem Kreuze Vorübergehenden spotten lässt XV, 29 *Οὐὰ ὁ καταλῶν τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν ἐν τρισὶν ἡμέραις*, wesentlich wie Matth. XXVII, 40, welcher sich gleich bleibt und vorher ein wirklich falsches Zeugnis bietet Mt. XXVI, 61: *οὗτος ἔφη Δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομηῆσαι*. Wie Wernle sich in der Verlegenheit windet, mag man bei ihm (S. 133) nachlesen.

Durch die grosse Verschiedenheit der Marcus-Hypothesen habe ich mich niemals abhalten lassen, jede einzelne eingehend zu prüfen. Ganz anders verfährt Wernle (S. 122) mit den Ansichten, welche in Einklang mit der altkirchlichen Überlieferung das Matthäus-Evangelium vor dem Marcus-Evangelium vorhergehen lassen, aber in ihm selbst den Unterschied von Grundschrift und Bearbeitung (nach der kirchlichen Überlieferung: hebräischer Urschrift und griechischer Übersetzung unbekanntem Ursprungs) behaupten. „Das erste Argument gegen die Bearbeitungs-Hypothese“ entnimmt er „aus der ungeheueren Unsicherheit und Willkür der Scheidung. Man vergleiche nur die Stufenleiter von Hilgenfeld — zu Keim — zu Holsten — bis herab zu Zahn, dessen Übersetzungs-Hypothese die unschuldigste, aber auch schlaueste Art der Bearbeitungshypothese genannt werden darf“. Schlauer kann man die eingehende Widerlegung längst gegebener Nachweisungen nicht umgehen, als Wernle mit den Worten: „Es sind nicht gerade viel Punkte, in denen auch nur Hilgenfeld, Keim und Holsten übereinstimmen. [Bei Holsten finde ich doch nicht wenig von meinen Ergebnissen wieder]. . . . Solange die hervorragendsten Vertreter dieser Hypothese so uneinig sind, ist eine ausführliche Widerlegung fast überflüssig“. Was würden die Verfechter der Marcus-Hypothese dazu sagen, wenn ich die ungeheure Verschiedenheit ihrer Ansichten von vorn herein als Zeichen gross-

artiger Unsicherheit und Willkür bezeichnet und eine ausführliche Widerlegung für überflüssig erklärt hätte! Gerade Wernle hat am wenigsten ein Recht, sich um eingehende Widerlegung zu drücken, da er von meinen Ergebnissen gar manches thatsächlich anerkennt: die Herkunft schroff particularistischer Aussprüche Jesu, wie Mt. V, 17—20. X, 5. 23. XXIII, 3 „von einem Mann der Urgemeinde, den wir am besten in der Nähe des Jacobus und in der Gegnerschaft des Paulus denken“ (S. 113), die Unmöglichkeit, „dass der Autor von [Mt.] XXI, 43. XXVIII, 19 zugleich der erste Aufzeichner von X, 5. X, 23 ist“ (S. 114) ferner dass Mt. X, 23 die nächste Nähe der Parusie in Aussicht nimmt, dagegen Mt. XXIV, 29 die Parusie alsbald (ἐνθ' ἑώρας) nach der Katastrophe über den Tempel erwartet (ebdas.)

So wird die an die altkirchliche Überlieferung sich anschliessende, auf den Inhalt des zweiseeligen Matthäus-Evangeliums gestützte „Bearbeitungs-Hypothese“ nicht umgestossen, und die Quellen-Hypothese in der Fassung, dass das kanonische Matthäus-Evangelium hauptsächlich aus dem Marcus-Evangelium und der Spruchsammlung [welche auch Wernle S. 117 f. bei Papias nicht bezeugt findet, gleichwohl festhält, obwohl sie ihm nicht einmal für die Sprüche und Gleichnisse die Matthäus ausreicht, S. 193] zusammengearbeitet sei, keineswegs erwiesen. Festen Boden erhält man auf diesem Gebiete nur durch die von der weitaus herrschenden kirchlichen Überlieferung gebotene und durch unbefangene Forschung bestätigte Reihenfolge: Matthäus, Marcus, Lucas ¹⁾.

¹⁾ Mit Vergnügen lese ich bei W. Beyschlag (Die neueste Zurechtlegung der Auferstehungsberichte, Th. Stud. u. Krit. 1899, III, S. 533) das Matthäus-Evangelium als das älteste bezeichnet. Dem Marcus-Rausche folgt schon eine Ernüchterung.

XXI.

Untersuchung über Pseudo-Ignatius.

Von

Dr. Arnold Amelungk in Marburg¹⁾.

Eusebius von Caesarea erwähnt in seiner Kirchengeschichte (B. III c. 36) eine Reihe von 7 Briefen, die von dem Märtyrer Ignatius von Antiochien geschrieben sein sollen. Aus der Art, wie die Briefe erwähnt und citirt werden, lässt sich schliessen, dass Eusebius die Schreiben für echt hält und eine vollständige Sammlung des litterarischen Nachlasses des Ignatius zu besitzen glaubt. Die Briefe, welche an die Epheser, Magnesier, Trallianer, Philadelphener, Römer, Smyrnäer und an Polycarp von Smyrna gerichtet sind, stehen entsprechend dem Reiseberichte, den Eusebius von der Beförderung des Ignatius nach Rom bringt, in chronologischer Folge und sind uns zum Teil dadurch zugänglich geworden, dass Eusebius verschiedene Stellen aus ihnen im Wortlaute mittheilt; auf diese Weise gewinnen wir einen relativ sicheren Massstab für die Beurteilung des handschriftlich überlieferten Materials.

Abgesehen von dieser bei Eusebius erwähnten „Sammlung“ der ignatianischen Briefe, ist unter den verschiedenen Quellen, aus denen wir die Briefe vollständig entnehmen können, der Codex Armeniacus, wie Zahn²⁾ ihn nennt, die älteste uns bekannte Zusammenfassung jener 7 Briefe³⁾.

Mit dieser armenischen Überlieferung stimmt nach Wortlaut und Anordnung der Briefe im wesentlichen über-

¹⁾ Die Ansicht über die 7 Ignatius-Briefe, welche diese Zeitschrift auch gegen Th. Zahn aufrecht erhalten hat, wird durch diese gründliche Untersuchung über den Pseudo-Ignatius der interpolirten und anerkannt erdichteten Briefe nicht berührt. Anm. d. Herausg.

²⁾ Zahn, Ignatius v. Antiochien. Gotha 1873.

³⁾ Petermann, S. Ignatii patr. apostol. quae feruntur epistolarum una eisdem martyrio; cf. proll.

ein der griechische Text des Codex Mediceus LVII plut. No. 7 (herausgeg. von Isaac Voss, Amsterdam 1680) und die Fassung des lateinischen Ignatius, den der englische Bischof Jac. Usher¹⁾ nach dem Cod. Caiensis und dem Cod. Montacutiensis edirte.

Diese 3 Sammlungen enthalten jene von Eusebius erwähnten und zum Teil citirten Briefe in der Fassung, welche den eusebianischen Anführungen entspricht. Mit den ursprünglichen Briefen vereint erscheinen hier jedoch 6 weitere Briefe, die den Anspruch auf die gleiche Herkunft wie jene machen: es sind dies ein Brief einer Maria von Kastabala an Ignatius, dessen Antwort darauf, und je einer an die Tarsenser, Antiochener, Philipper und an Hero²⁾. Diese Sammlung ist im 7. Jahrhundert vorhanden gewesen.

Einen zweiten Überlieferungszeitpunkt vermitteln uns die Ausgaben des Joh. Faber Stapulensis bezw. des Symphorianus Champerius³⁾ (lateinischer Text) und des Valentin Hartung (griechischer Text nach einem Cod. der früh. Augsburger Stadtbibliothek, jetzigem Cod. Monacensis CCCXCIX)⁴⁾.

Die Textgestalt der 7 ursprünglichen Briefe weicht hier wesentlich von der in den vorigen Sammlungen ab: dieselben sind ihres originalen Charakters durch gelegent-

¹⁾ Usher, Polycarpi et Ignatii epistolae etc. London 1644. Über die Codd. Caiensis und Montacutiensis vgl. Zahn a. a. O., p. 80 ff. u. Anhang I 2. Cod. Caiensis ist in der Bibliothek des Collegium Caii et Gunwelli zu Cambridge unter Nummer 395 verzeichnet. Cod. Montacutiensis ist verloren.

²⁾ Ich bezeichne alle Briefe im weiteren mit den Siglen: Eph., Magn., Trall., Philad., Rom., Smyrn., Polyo.; Ign. ad Mar., Mar. ad Ign., Tars., Antioch., Phil., Her.

³⁾ Paris 1498 bezw. Cöln 1529.

⁴⁾ Ausg. v. Dillingen 1557. Vgl. Ign. Hardt, catal. codd. mas. bibl. reg. Bavar. vol. I. tom. IV., p. 221 ff. D. Hoeschel, catal. codd. qui sunt in bibl. rec. publ. August. Vindob. 1595, p. 21 ff.; dazu Zahn a. a. O., p. 631 (bezw. 84), Zahn, patr. apost. praef. XIX.

liche Zusätze und Abstriche entkleidet und das Opfer einer tendenziösen Verfälschung geworden.

Eine 3. Textgestalt wurde zu Anfang unseres Jahrhunderts von Cureton bezw. Bunsen verteidigt¹⁾. Diese nach jetzt allgemeiner Auffassung durch Verstümmelung²⁾ der 7 Briefe entstandene Recension ist für unseren Zweck von keiner Wichtigkeit.

Die soeben erwähnte Verfälschung des ursprünglichen, dem Eusebius bekannten Ignatius-Textes ist bereits vom Bischof Usher in seiner Ausgabe von 1644 in den Vordergrund der Ignatius-Kritik gerückt worden. Usher jedoch liess die Frage, warum, d. h. in welchem Interesse die Interpolation und Fiction der Briefe geschehen sein möge, ebenso unentschieden wie seine nächsten Nachfolger auf dem Felde der Ignatiusbehandlung. Erst Theodor Zahn hat sich in seinem gründlichen Werke „Ignatius von Antiochien“, dem ich die vorstehenden Bemerkungen zum grossen Teile verdanke und das für die folgende Untersuchung überall zugrunde gelegt ist, in einem besonderen Capitel mit dem „Fälscher“ beschäftigt und ist zu dem Resultate gekommen, dass die an den Briefen des eusebianischen Kanons vorgenommene systematische Interpolation und Vermehrung „das doppelte Werk einer Zeit und eines Geistes sei.“ Der Beweis ist ihm gelungen, wenn sich auch das Material noch vermehren lässt, wie ich zeigen werde. Die zweite Frage jedoch, in welchem Geiste, in welchem Interesse der Interpolator gearbeitet habe, erfuhr

¹⁾ Cureton, *Vindie. Ignat.* 1846. — *Corpus Ignatianum* 1849 (Ergänzung: G. Moesinger, *supplementum corp. Ign.*, Innsbruck 1872). — *The ancient Syriac version of the epistles of Ign. etc.* 1845. Bunsen, *Ign. v. Antioch. u. seine Zeit.* 7 Sendschreiben an Dr. Aug. Neander. Hamburg 1847. — Die 3 ächten u. die 4 unächtigen Briefe des Ignatius 1847.

²⁾ Vgl. Hefele, *Apost. Vät.* (3. Ausg.) prol. p. LVIII. — Jacobson, *patr. apost.* 1^a prol. — Denzinger, *Über die Echtheit des bisherigen Textes der Ignat.-Briefe* (1849).

auch eine von der Zahn'schen ganz verschiedene Lösung. Zahn hatte die These aufgestellt, die Interpolation trage arianisches, speciell eusebianisches Gepräge. Allein Funk¹⁾ glaubte, „die Vermutung Usher's“, dass der Fälscher auch Apollinarist sein könne, „völlig erhärten zu können“. Er hoffte, die Gegner mit seinen Ausführungen überwunden und ihres Irrtums überführt zu haben, zumal sich auch Harnack zunächst nicht ablehnend verhielt²⁾.

Als letzterer jedoch bald darauf die apostolischen Constitutionen zum Gegenstande einer Specialuntersuchung machte³⁾ und dabei genötigt war, auf das Verhältnis derselben zu Pseudo-Ignatius einzugehen, kehrte er völlig zu Zahn's Ansicht zurück und bekannte sich von neuem zu der Meinung, die Interpolation sei von einem Arianer ausgeführt. Funk vertrat aber nach wie vor den alten Standpunkt⁴⁾, mit neuem Material ausgerüstet und, wie er meinte, auf unumstößliche Zeugnisse gestützt: „Der apollinaristische Ursprung der Interpolation kann“ — so urteilt er a. a. O. p. 311 — „nicht mehr zweifelhaft sein“⁵⁾.

Die nachfolgenden Untersuchungen sind eben dieser noch ungelösten Frage gewidmet; sie wollen an ihrem Teile mit beitragen, das Dunkel zu erhellen. Nach gewissenhafter Prüfung muss ich mich auf Zahn's Seite stellen; ich habe deshalb seine mustergiltige Ausführung gewiss mit Recht zu Grunde gelegt. Das dort gesammelte Material soll von neuem — vielfach vermehrt und anders gruppiert — dargeboten und beurteilt werden. Dabei

¹⁾ Funk in d. Tübinger theol. Quartalschrift 1880, p. 355 ff.

²⁾ Harnack in Theol. Litteraturzeitung 1882, p. 271.

³⁾ Die Lehre der zwölf Apostel. Texte u. Untersuchungen II, Heft 1 u. 2.

⁴⁾ Die apostolischen Constitutionen. Eine litterarhistorische Studie. Rottenberg 1891.

⁵⁾ Lightfoot, der englische Herausgeber des Ign., urteilt wie Funk: Von Arianismus könne im Ernste keine Rede sein, eher von nicaenischer Ansicht. Ihm scheint der Fälscher Ireniker zu sein. (Vgl. I 254—260.)

fallen alle Fragen nach der Zeit des „Bischofs“ Ignatius¹⁾, ob, wann und unter welchen Umständen diese Briefe von ihm verfasst sind, nicht ins Gewicht und können füglich beiseite gelassen werden.

Es würde einer litterarhistorischen Untersuchung entsprechen, wenn ich mit der Neudarbietung und Beurteilung des positiven Materials gleichzeitig die gegnerische Ansicht zu widerlegen versuchte. Allein ich möchte zu mehrerer Klarheit die ausführliche Widerlegung Funk's in ein besonderes Capitel verweisen. Wir gewinnen damit die Möglichkeit, das System des Fälschers im Zusammenhang zur Darstellung bringen zu können.

Wenden wir uns daher zunächst zur Prüfung des Materials, das uns überkommen ist.

A. Die Interpolation.

Um den Charakter der Interpolation zur Darstellung zu bringen, möchte ich eine Gliederung in einzelne kleinere Abteilungen vornehmen. Ich denke zunächst, indem ich dem Gepräge des Ganzen als einer bewusst tendenziösen Fälschung folge, die Absicht, den Zweck des Interpolators zu ergründen, wenn er auf dogmatischem Felde arbeitet, um dann seine Auffassung und Darstellung der Gemeinde-Verhältnisse und des christlichen Lebens zu behandeln.

Eine Gegenüberstellung der beiden Recensionen der ursprünglichen Briefe des Ignatius fördert eine lange Reihe von Änderungen zu Tage. Diese Änderungen sind zum allerkleinsten Teile textkritischer Natur; ausserdem giebt es zahlreiche Stellen, die einen ganz anderen Charakter bekommen haben, weil sie gewissermassen mit neuem Aufputz versehen wurden: sie sind durch mehr oder minder glücklich gewählte Citate oder allgemeine Betrachtungen

¹⁾ Dafür vgl. Harnack, die Zeit des Bischofs Ignatius. Leipzig 1878. — Bruston, Ignace d'Antioche. Montauban 1897. — Völter, Die ignatianischen Briefe auf ihren Ursprung untersucht.

erweitert worden — ob damit auch immer erläutert, sei dahingestellt. Fast kein einziges der so eigenartig kühnen, originellen Bilder des orientalisches-phantasievollen Ignatius findet an dem Interpolator einen verständnisvollen Beurteiler seiner Eigenart. Härten des Ausdrucks, Unklarheit, Schwerverständlichkeit sucht der Bearbeiter zu beseitigen, Paradoxa werden gemildert und durch Zusätze überbrückt — kurz, durch die gute Absicht des Interpolators, die Briefe für das Publicum seiner Zeit lesbar zu machen, wird sowohl die erfrischende, sprudelnde Naivität als auch die bilderreiche Originalität in der Darstellung des Syrer Ignatius vernichtet. An zahlreichen Stellen trägt die Interpolation lediglich den Stempel der Exegese, anderen wiederum merkt man sofort an, dass gewisse Anklänge an Bekanntes den Interpolator verleiteten, sich von seiner Vorlage zu entfernen und — *ἐγκαίρωσ ἀκαίρωσ*, wie Zahn sagt — seine allerdings nicht unbedeutende Belesenheit zu documentiren ¹⁾.

Allein solche Änderungen exegetischer Art sind, wie sich bei näherem Zusehen bald zeigt, nur Nebenzweck; diese nebensächlichen Änderungen zusammenzustellen, kann unmöglich unsere Aufgabe sein gegenüber der weitaus überwiegenden Menge der Stellen, durch die eine von der Auffassung des alten Ignatius verschiedene Anschauung des religiösen oder praktischen Lebens festgelegt werden soll. In diesen eben prägt sich der Charakter der Interpolation aus; sie zu betrachten, wird zunächst meine Aufgabe sein.

I.

Der Charakter der Interpolation: ihre Stellung zum Dogma.

Die Frage nach dem Charakter der Interpolation fällt von selbst mit der nach der Absicht, dem Zweck derselben

¹⁾ Das ist z. B. zu bemerken in Eph. 2 (2. Tim. 1₁₀), 2 (1. Cor. 1₁₀) 5 (1. Petr. 5₅) 7 (Proverb. 10₂₅, Jes. 56₁₀) 11 (Rom. 2₅, 4) Smyrn. 3. 6 und vielen anderen Stellen.

zusammen. Die Beantwortung der letzteren ist wiederum zum grössten und wichtigsten Teile identisch mit einer Darstellung des von dem Verfasser vertretenen Lehrsystems: vergegenwärtigen wir uns zunächst dieses in seiner Gesamtheit.

1. Gott-Vater.

Über den Heerscharen der Engel, erhaben über die *ὕψηλότης τοῦ πνεύματος* und über die *βασιλεία κυρίου* waltet als Herrscher des Alls in unvergleichlicher Herrlichkeit (Trall. 5) der *μόνος* (Eph. 7), *ἀγέννητος* (Philad. 4 Eph. 7 Magn. 7) *καὶ ἀπόσιτος* (Eph. 7). Er allein ist der *εἷς καὶ μόνος ἀληθινὸς θεὸς* (Eph. 7 Smyrn. 6 [Jo. 17.3] Philad. 9 Magn. 11), er ist der *ὑψιστος*¹⁾ (Smyrn. prol.) und ihm allein gebührt der Name eines *εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων καὶ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν* (Eph. 6 [Eph. 4]) er ist *αἴτιος τῶν ὅλων* (Smyrn. 9), deshalb auch *κύριος* derselben (ibid.); und wie er *πατὴρ, θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ἀνθρώπων* ist (Philad. 1. 4. Trall. 9), so ist er es von Christus: *Δοξάζω τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* bekennt der Interpolator (Smyrn. 1), und Eph. 5 (. . . *τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ καὶ ὁ κύριος τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ*) wird dem alten Ignatius ein gleiches Bekenntnis in den Mund gelegt. Unverändert ist Gott-Vater der *φιλόανθρωπος* (Philad. 3 cf. Eph. 1). Gott im eigentlichen Sinne ist dem Interpolator der von altem und neuem Testament bezeugte Gott-Vater (*εἷς τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς καινῆς διαθήκης θεός* [1. Tim. 23] Philad. 5), der nicht *ἄγνωστος* (Trall. 6, Smyrn. 6)²⁾ ist, sondern durch Moses,

¹⁾ Funk wirft Zahn Unrichtigkeit vor, wenn er sage, *ὑψιστος* sei vom Interpolator eingefügt. Dass es in Rm. inscr. steht, hat auch wohl Zahn gesehen, allein bei der eigenartigen Stellung, die nach Zahn's Ansicht der Rmbrief einnimmt, konnte Zahn doch weder dieses Stück noch irgend ein anderes dieses Briefes als zur Interpolation gehörig heranziehen.

²⁾ Unter Vernichtung des ursprünglichen Sinnes zieht der Interpolator auch den Spruch Jo. 17,8 heran, um zu sagen, welches der

die Propheten und Evangelisten zu seinem Volke geredet hat (Philad. 9).

Die Aussage von Gott als dem Gotte, dem Vater, wird aber bedeutungsvoll erst in dem Augenblicke, in dem sie sich als Mittel darstellt, Gottes des Vaters Stellung als eine durchaus — also auch Gotte, dem Sohne — übergeordnete zu kennzeichnen. Das Bekenntnis dieser Superiorität des Vaters über den Sohn war im alten Ignatius ganz und gar nicht ausgedrückt — um so reichlicher trug deshalb der Interpolator diesen Gedanken hinein. Schon die Betonung der Sohnschaft, des Gezeugtseins bedingt für ihn die Ungleichheit, die untergeordnete Stellung Christi gegenüber dem Vater. Das wird uns sofort klar, wenn wir sehen, wie beharrlich der Interpolator das *υἱὸς Θεοῦ, μονογενῆς υἱὸς* u. ä. wiederholt und wie stark er das *πατὴρ ἕψιστος* betont (Smyrn. prol.). Der Grund, die tiefste Ursache dieser Superiorität wird in der Ungezeugtheit des Vaters zu suchen sein: als ungezeugter steht er allein der Welt und sogar dem *λόγος* (Smyrn. 9) gegenüber. Er ist des Logos *γεννήτωρ* (Eph. 7: *τοῦ μονογενοῦς πατὴρ καὶ γεννήτωρ*) und wird von diesem auch als *εἷς καὶ μόνος ἀληθινὸς Θεὸς* anerkannt. Das bezeugt neben Smyrn. 6 [Jo. 17.3] hauptsächlich Smyrn. 7, wo Christus zum Vater betet *χαίρων τῇ τοῦ πατρὸς ἕπεροχῇ* u. Philad. 4, welches uns berichtet: Christus *πειθαρχεῖ τῷ πατρὶ*. Christus ist unbedingt abhängig von Gott-Vater (Magn. 13: *ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις ὡς ὁ Χριστὸς τῷ πατρὶ [κατὰ σάρκα* hat die Interpolation getilgt!]), denn nur Gott-Vater hat einen Willen, den Willen.

Der Vater ist der *ἀποστείλας αὐτὸν* (Magn. 11, Smyrn. 6 3, Magn. 8: *ὑποστήσας αὐτὸν*). Der Vater erweckte Christus von den Toten und erhöhte ihn (Philad. 1 u. ö.) — nach des Vaters *γνώμη* ward einst die Welt, sein *θέλημα* ist

beseligende Glaube sei: d. h. er benutzt den Satz, um durch evangelisches Zeugnis zu erweisen, dass Gott im spezifischen Sinne = Gott-Vater sei (Zahn, p. 133).

das Bestimmende, im Namen, d. h. ἐν θελήματι θεοῦ πατρὸς sind διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ — nicht etwa γνώμη Ἰησ. Χρ., wie der alte Ignatius sagte — die Beamten der Kirche bestimmt worden (Philad. prol.).

Gotte eignet der Wille; Gott-Vater selbst thut jedoch nichts (nirgends findet sich eine Andeutung darüber!): er soll dastehen fern und frei von der irdischen Welt, frei von allem Körperlichen, so will es der Interpolator. Mit ängstlicher Behutsamkeit sucht er die Grenze zwischen dem veränderlichen Wesen der Erde und der starren, unnahbaren, erhabenen Ruhe des Geistigen zu bewahren. Für den Fälscher ist ein Ausdruck wie *ιατρὸς σαρκικός και πνευματικός* (Eph. 7).¹⁾ mit Bezug auf Gott-Vater nicht mehr möglich, und besonders anstößig sind für ihn Stellen, an denen ihm der Ausdruck *αἷμα θεοῦ* begegnet (so Eph. 1); auch *φωνή θεοῦ* (Philad. 7)²⁾ ist ihm unerträglich; beides wird dementsprechend in *αἷμα Χριστοῦ* und *λόγος* (= gesprochenes Wort) *θεοῦ* geändert. Auch in Eph. 15 fühlte sich der Interpolator gedrungen, eine Erniedrigung Gott-Vaters zu verhüten und er änderte die Worte *θεός ἐν ὑμῖν λαλείτω* mit Bezug auf Christus um in *Χριστός ἐν ὑμῖν λαλείτω*.

Die Theologie des Interpolators lässt sich demnach unter die Gott-Vater beigelegten Prädicate: *ἀγέννητος, ἀπρόσιτος, αἴτιος τῶν ὄλων, παντοκράτωρ* (Magn. 8 Trall. 5), *πατήρ και θεός* zusammenfassen und nach ihnen bestimmen: *οὔτε γὰρ θεοῦ τις κρείττων ἢ παραπλήσιος ἐν πᾶσι τοῖς οὐσιν* (Smyrn. 9) führt uns das Endresultat der Gottes-Auffassung des Fälschers klar vor Augen; gleichzeitig aber bietet uns

¹⁾ Vgl. dazu Athanas. epist. de syn. Arim. et Seleue. ed. Montfaucon I. 2, 761 A.

²⁾ Dass in dem später zu erwähnenden Phil. 8 trotzdem *φωνή θεοῦ* steht, ist vielleicht durch die Möglichkeit erklärt, dass der Interpolator in diesem Falle unter *φωνή* den mit diesem Prädicate als ausübende Kraft Gottes gekennzeichneten heiligen Geist denken konnte.

dieser Satz eine bestimmte Grundlage für den Aufbau der Christologie, zu der wir uns nunmehr wenden.

2. Gott-λόγος.

Wir vermuteten bereits am Ende des vorigen Abschnittes, dass sich zwischen Gott-Vater und Gott-λόγος ein weiter Abstand ergeben würde: wir hatten Recht damit. Denn war bei Gott-Vater die *ἀγεννησία* der Boden, auf den sich die Superiorität des Vaters und mit dieser sein Wesen überhaupt gründete, so ist beim Sohne das Gezeugtsein das charakteristische Merkmal seiner Stellung. Nach dem Glauben und der Aussage des alten Ignatius „war λόγος seit Ewigkeit beim Vater“ (*πρὸ αἰῶνος παρὰ πατρὶ ἦν* Magn. 6) — beim Interpolator durfte es wohl nicht mehr so scheinen, als sei Christus etwa als Gott *ἀγέννητος*¹⁾, und so wurde Magn. 6 geändert zu *πρὸ αἰῶνος παρὰ τῷ πατρὶ γεννηθεῖς*. Ist die Änderung auch ziemlich klein, so ergibt sich trotzdem aus ihr, dass es nach des Interpolators Ansicht eine Zeit gegeben haben muss, in der die *οὐσία γεννητῆ* des λόγος *οὐσιώδης* (Magn. 8) nicht vorhanden war.

Πρὸ αἰῶνων wurde der λόγος vom Vater gezeugt — das musste der alte Ignatius erst lernen (Eph. 16. 18 Magn. 11 Smyrn. 1 Philad. 9 Polyc. 3 Trall. 9). Über das Verhältnis des λόγος zum Vater unterrichten die Stellen, welche uns *υἱὸς, υἱὸς μονογενῆς καὶ λόγος* (Smyrn. 1 Magn. 6. 8 Eph. 7. 16. 18. 20), *εἷς μονογενῆς υἱὸς* (Philad. 4) darbieten; *πρωτότοκος* (Smyrn. 9) erhält noch zweimal den [evangelischen] Zusatz *πάσης κτίσεως* (Smyrn. 1 Eph. 20); weit häufiger allerdings wird der λόγος allgemein nach den in ihm verkörperten Kräften *σοφία, γνώμη, θέλημα, λόγος θεοῦ* bezeichnet.

Dieser λόγος [θεός] ist nun in der Hand des *μόνος ἀγέννητος θεός*, der *ἀπρόσιτος* für alles irdische ist und in-

¹⁾ Die Stellung des λόγος ist nach Funk's Ansicht wesentlich anders: vgl. unten Cap. C.

folgedessen auch niemals mit irdischem in Beziehung gebracht werden darf, das Werkzeug zur Erschaffung des Alls: *τῆ γνώμῃ τοῦ πατρὸς τὰ πάντα συστησάμενος* (Eph. 18), . . . *δι' οὗ ὁ πατὴρ τὰ πάντα πεποίηκεν καὶ τῶν ὄλων προνοεῖ* (Philad. 9, cf. 5). Die letztere Stelle zeigt ihn uns auch im Besitze der *πρόνοια πρόσοφος καὶ κατάλληλος* (Philad. 5: . . . *εἷς ὁ μισότης κτλ.*), d. h. der Vorsehung, des thätigen Weltregimentes (dazu vgl. Eph. 3: . . . *Ἰησ. Χρ. πάντα κατὰ γνώμην πράττει τοῦ πατρὸς . . .* (Eph. 15 . . . *Ἰησ. Χρ. ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, πρῶτον ἐποίησεν καὶ τότε ἐδίδαξεν . . .* [?]) — in jedem Falle natürlich nur als Werkzeug in der Hand Gottes des Vaters.

Der so ausgestattete *λόγος* ist in seiner Eigenschaft als *μισότης* als ein Übergangsglied von der Sphäre göttlicher Erhabenheit zum Menschendasein zu denken: er ist unsterblich, ohne jedoch ewig zu sein, er ist Gotte unentbehrlich, ohne selbst Gott zu sein, er ist *γεννηθεῖς*, aber als solcher *μονογενής*.

Dieses Mittelwesen (Philad. 9) wird nun von Gotte auf die Welt gesandt. Er kommt zur Welt als *παράδοξος τοκετός*: der *λόγος ἄχρονος, ἀόρατος τῆ φύσει, ἀσώματος, ἀπαθῆς* (Polyc. 3 Eph. 7) nimmt Fleischesgestalt an (*ἀνείληφε ἀληθῶς σῶμα* Smyrn. 2 Trall. 9. 10 cf. Phil. 9). Er wird *κατ'οἰκονομίαν Θεοῦ* (Eph. 18), *ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου* (ibid.), *δίχα ὁμιλίας ἀνδρὸς* (Magn. 11 Trall. 9) von der *παρθένης Μαρία* (Eph. 7 Smyrn. 1. 2 Trall. 6. 9. 10 Magn. 11) geboren. Zwar sind es nicht alles neue, neugeprägte Begriffe, welche des Interpolators Hand hinzuträgt, aber der Naivität des Ignatius lag eine derart vertiefte, complicirte Christologie völlig fern. Der zur Welt geborene *λόγος* trägt zwar auch hier ganz die Züge des NTlichen Heilandes, trotzdem ist er nicht derselbe: hier wohnt in einem vollkommenen (wahrhaften, nicht doketischen) Menschenleibe als d. h.

an Stelle einer menschlichen Seele der λόγος¹⁾. Wir müssen uns all die nachfolgenden Ausdrücke unter Einwirkung der eigenartigen Theologie und der Besonderheiten der Christologie aufgefasst denken: äusserlich sind es im grossen und ganzen die evangelischen Ausdrücke: das menschliche σῶμα des λόγος ἐνανθρώπος ist aufgezogen und gebildet wie bei jedem anderen Kinde (Magn. 11 Trall. 9. 10)²⁾; der Θεός και ἄνθρωπος (Philad. 4 Eph. 7. 19 Trall. 9), der Θεός σαρκοφόρος (Smyrn. 5) lebte ganz wie ein Mensch, führte aber einen makellosen Wandel (ἐπολιτεύσατο ὁσίως Smyrn. 1 Trall. 9. 10 Magn. 11); Johannes taufte ihn (Smyrn. 1: . . . ἵνα πληρωθῆ ἡ πᾶσα δικαιοσύνη ἐν αὐτοῦ . . . Eph. 18: . . . ἵνα πιστοποιήσῃται τὴν διάταξιν τὴν ἐγχειρισθεῖσαν τῷ προφήτῃ) und nach der Taufe offenbart er sich als σωτήρ (Eph. 8 Trall. 1) und μεσίτης Θεοῦ και ἀνθρώπων; er lehrte und litt für seine Botschaft (Magn. 11), . . . ἵνα ἄρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἁγίους και πιστοὺς αὐτοῦ, εἴτε ἐν Ἰουδαίους, εἴτε ἐν ἔθνεσιν, ἐν ἐνὶ σῶματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ (Smyrn. 1).

Er war der ἀρχιερεὺς³⁾ Θεοῦ μόνος τῇ φύσει τοῦ πατρὸς (Smyrn. 9) und als solcher opfert er sich für die Kirche

¹⁾ Philad. 6: . . . Θεὸς λόγος ἐν ἀνθρώπινῳ σώματι κατήκει, ὧν ἐν ἑαυτῷ ὁ λόγος, ὡς ψυχὴ ἐν σώματι διὰ τὸ ἔνοικον εἶναι Θεόν, ἀλλ' οὐχὶ ἀνθρώπινην ψυχὴν . . . cf. Trall. 10: . . . ἐγενήθη σῶμα, Θεὸν ἐνοικον ἔχον . . . cf. Trall. 10: ὁ Θεὸς λόγος σῶμα ὁμοιοπαθὲς ἡμῖν ἡμψιεμένως. Smyrn. 5: . . . ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον Θεόν. Gestützt besonders auf Philad. 6 wollte Funk der Interpolation apollinaristischen Charakter zuschreiben. Darüber vgl. unten Cap. C.

²⁾ . . . Trall. 10: ἐκνοπορήθη, ὡς και ἡμεῖς, χρόνων περιόδοις · και ἀληθῶς ἐτέχθη, ὡς και ἡμεῖς · και ἀληθῶς ἐγαλακτοτροφήθη και τροφῆς κοινῆς και ποτοῦ μετέσχεν, ὡς και ἡμεῖς . . . ἀπέθανεν ἀληθῶς και ἐτάφη και ἠγέρθη ἐκ τῶν νεκρῶν . . .

³⁾ Es ist nicht ganz uninteressant, zu beobachten, welche Namen der λόγος in der Interpolation führt. In der Regel finden wir Jesus, Christus, auch beide zusammen, κύριος, υἱός, λόγος. Die letzten beiden Epitheta finden sich sehr häufig und zwar fast immer dann, wenn es sich um eine christologische, trinitarische Aussage handelt, d. h. wenn sich aus den Verhältnissen ohne weiteres die Stellung der ge-

(Philad. 9). Nach seinem Tode steigt er hinab (*μόνος*) zum Hades, um mit grosser Schar wiederzukehren (Trall. 9).¹⁾ Denn er ward erweckt vom Vater und mit ihm viele Gerechte. In seinem (nicht doketischen) Leibe lebte er dann noch 40 Tage mit seinen Jüngern zusammen (Smyrn. 3. Trall. 9) und ward dann hinaufgehoben zum Vater, von dem er gesandt war. Dort bleibt er, *ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων ὁ αἰτὸς* (Magn. 6) und seine *βασιλεία* hat kein Ende. Er ward im Fleische erhöht (Smyrn. 2. 3) und wird thronen in Herrlichkeit, bis alle seine Feinde zu seinen Füssen liegen (Trall. 9). Dann aber kehrt er von dort zurück *σὺν σαρκὶ μετὰ δόξης καὶ δυνάμειως* (Smyrn. 3), *μετὰ δόξης*

meinten Persönlichkeit ersehen lässt. Nun ergibt eine vergleichende Betrachtung das Resultat, dass *λόγος* (für sich) gewöhnlich dann zu finden ist, wenn es sich um den praeexistenten Gottessohn handelt. Tritt der *λόγος* in Berührung mit menschlich-irdischem, so erhöht sich durch diese Gegenüberstellung der Charakter des *λόγος* so sehr, dass ihm hie und da die Würde und der Name des *θεός* beigelegt wird. Dooh damit ist, wie gesagt, nur ausgedrückt, dass *λόγος* nicht im Gegensatze zum *σῶμα*, sondern als *λόγος ἐν σώματι* = *θεός* ist, nicht aber, dass der *λόγος* im allgemeinen schon = *θεός* sei. Das *σῶμα θεὸν ἐνοικον ἔχον* führt nun den Namen *λόγος θεός* (*θεός λόγος*) of. Eph. 1 Magn. 6 Philad. 4. 6 Trall. 10. Im Gegensatze zum vergänglichen Leibe heisst der ewige *λόγος* nur *λόγος*, das zeigt Smyrn. 2: *λόγος ὑψωθείσης αὐτοῦ τῆς σαρκός* u. *λόγος τὸν ἑαυτοῦ ναόν, λυθέντα ἐπὶ τῶν χριστομάχων Ἰουδαίων, ἀνέστησε*. Mit anderen Worten:

<i>λόγος</i> als praeexistenter <i>λόγος</i> heisst	<i>λόγος</i>
" " Product der <i>ἐνψύκησης</i>	" <i>θεός λόγος</i>
" in Gegenüberstellung mit irdischem, menschlichen heisst ev.	<i>θεός</i> .

In Beziehung und im Verhältnis zum Vater ist Chr. jedoch niemals Gott: Eph. 15, wo *κύριος ἡμῶν καὶ θεός* direct neben *υἱός θεοῦ* erscheint, ist es eben durch die Gegenüberstellung mit *ἡμεῖς* gerechtfertigt. Ausserdem wird die Lehre von der Superiorität hier bedeutsam durch den zu *θεοῦ* gesetzten Zusatz *τοῦ ζῶντος*, so dass einer etwaigen Parallelisirung mit Gott vorgebeugt ist. Vgl. übrigens dazu speciell Cap. C.

¹⁾ Hierzu vgl. unten Cap. E.

πατριῆς, κοῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ (Magn. 11).

3. πνεῦμα ἅγιον.

An nur sehr wenigen Stellen wird beim Interpolator des heiligen Geistes Erwähnung gethan. Er wird neben Gotte und Christo als Glied der Trinität — ein Ausdruck, der übrigens beim Interpolator nicht vorkommen kann —, ausgestattet mit Einheit (Einzigkeit) und Ewigkeit, erwähnt (Philad. 4. 5. 9 Trall. 5). Es findet sich über den Ausgangspunkt des πνεῦμα keine Äusserung — über sein Wesen nur die, welche ihn zur δύναμις λειτουργικῆ (Philad. 9) macht und in Parallele stellt mit σοφία θεία καὶ ἱερά (Smyrn. 13). Er macht die Christgläubigen gewitzigt für das Leben und die Erkenntnis des Wahren (Eph. 4: σοφισθέντες ὑπὸ τοῦ πνεύματος) und treibt sie zur Verkündigung der Lehre von Christo an (Eph. 15: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διδασκίτω ἡμᾶς τὰ Χρ. φθέγγεσθαι παραπλησίως αὐτῷ . . .). Wie er nach Christi Enanthropesis sich in den Jungfrauen als erleuchtende Kraft gezeigt hat (Philad. 4: φωτιζόμεναι ὑπὸ τοῦ πνεύματος), so war er bereits vor der ἐνωματώσει τοῦ λόγου (Philad. 6) wirksam: es war derselbe Geist, der in den Propheten des alten Bundes und den Aposteln des Evangeliums lebte und wirkte (Philad. 5): unbeirrbar — denn er ist von Gott dem Menschen mitgeteilt worden (Philad. 7: . . . τὸ πνεῦμά μου οὐ πλανᾶται· παρὰ γὰρ θεοῦ αὐτὸ εἴληφα . . .) — wirkt er: Eph. 9: τὸ ἅγιον πνεῦμα οὐ τὰ ἴδια, ἀλλὰ τὰ τοῦ Χριστοῦ, καὶ οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὡς καὶ ὁ κύριος τὰ παρὰ τοῦ πατρὸς ἡμῶν κατήγγελλεν.

In dieser seiner Eigenschaft wird ihm sehr häufig der evangelische Ausdruck παράκλητος als Wirkungsbezeichnung beigelegt, so z. B. Philad. 4: εἰς ὁ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας u. a. m.

Es kann dem kundigen Leser kaum zweifelhaft sein, dass die schlichte, einfache Lehre, welche Ignatius von

Antiochien vertrat, nicht mehr zum Ausdruck kommt, seit des Interpolators Hand die ursprünglichen Briefe mit seinen Zusätzen durchtränkt hat. Ebenso wenig aber wird man zweifeln können¹⁾, wessen Anschauung uns unter dem Namen, mit der Glorie der apostolischen Autorität des alten Ignatius vorgesetzt wird: es ist die Lehrform der eusebianischen (euseb.-origenistischen) Richtung des Arianismus.

Doch nicht ohne weiteres dürfen wir uns zur Annahme dieses Satzes verpflichten, wenn wir nicht vorher noch diejenigen Stellen unseres Textes geprüft haben, welche sich nicht mit der Aufstellung dogmatischer Lehrformeln der oben gekennzeichneten Art begnügen, sondern — und das ist ihr Hauptzweck — eine Abwehr anderartiger Lehrmeinungen bieten wollen.

4. Bekämpfung der Haeretiker.

Stellt man die Aussagen obiger Art aus dem interpolierten Text des Ignatius zusammen, so kommt man gar bald zu dem Ergebnis, dass man den „Haeresieenkatalog“ Trall. 6 als Mittelpunkt und Brennpunkt der Bekämpfung substituieren kann. An dieser Stelle heisst es: . . . *εἰσὶ γὰρ τινες μεταολόγοι καὶ φριναπάται, οἱ Χριστιανοὶ, ἀλλὰ χριστέμποροι, ἀπάτη περιφέροντες τὸ ὄνομα Χριστοῦ καὶ καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ τὸν ἰὸν προσπλέκοντες τῆς πλάνης τῆ γλυκεία προσηγορία, ὥσπερ οἰνομέλιτι κώνειον κεραινύντες, ἵνα ὁ πίτων τῆ γλυκυτάτη κλαπείσ ποιότητι τὴν γευστικὴν αἴσθησιν ἀφυλάκτως τῷ θανάτῳ περιπαρῆ . . . λέγουσι γὰρ Χριστὸν, οὐχ ἵνα Χριστὸν κηρύξωσιν . . . καὶ νόμον περιφέρουσιν, οὐχ ἵνα νόμον συστήσωσιν, ἀλλ' ἵνα ἀνομίαν καταγείλωσιν· τὸν μὲν γὰρ Χριστὸν ἄλλοτριούσιν τοῦ πατρὸς, τὸν*

¹⁾ Schon hier darf ich dieses Ergebnis wohl constatiren. Funk ist allerdings noch anderer Meinung, doch werden wir unten in einem besonderen Abschnitte (C) die Unhaltbarkeit seiner Ansicht erweisen. Ich bringe, wie schon erwähnt, die Abwehr der Apollinaristen-Hypothese Funk's in besonderem Teile, um die Einheitlichkeit und Übersichtlichkeit hier wie dort möglichst zu wahren.

δὲ νόμον τοῦ Χριστοῦ . τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν διαβάλλουσιν (1) · ἐπαισχυνόμενοι τὸν σταυρὸν, τὸ πάθος ἀρνοῦνται καὶ τὴν ἀνάστασιν οὐ πιστεύουσιν (2) · τὸν θεὸν ἄγνωστον εἰσηγοῦνται (3) · τὸν Χριστὸν ἀγέννητον νομίζουσιν (4) · τὸ δὲ πνεῦμα, οὐδὲ ὅτι ἔστιν, ὁμολογοῦσιν (5) · τινὲς δὲ αὐτῶν τὸν μὲν υἱὸν ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι λέγουσιν (6) · ταῦτόν δὲ εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον (7) καὶ τὴν κτίσιν ἔργον θεοῦ οὐ διὰ Χριστοῦ, ἀλλ' ἑτέρου τινὸς ἀλλοτρίας δυνάμεως (8). Auf den ersten Blick erscheint uns diese Tabelle zu vielgestaltig, um die Möglichkeit einheitlicher Betrachtung zu gewährleisten. Und doch drängt sich uns die Frage nach einer bestimmten Richtung, in der sich des Interpolators Abwehr bewegen könnte, immer wieder von neuem auf, wenn wir das Lehrgebäude, wie ich es oben entwickelte, in der Darstellung des Bearbeiters betrachten. Da tritt uns mit wunderbarer Beharrlichkeit die Betonung des Verhältnisses, in dem der λόγος zum Vater steht, entgegen. Der Interpolator kann sich nicht genug thun in der Feststellung der Praeexistenz des λόγος, seines irdischen Lebens und der Verhältnisse nach seiner Kreuzigung. Auf Grund der Lehre haben wir erkannt, dass wir auf dem Boden eines eusebianischen Bekenntnisses stehen: ist es da nicht nur natürlich, wenn wir jene der Abwehr dienenden Stellen daraufhin prüfen, wie sie sich zur Gegnerschaft des Eusebius stellen, zu Marcell v. Ancyra, zu Photin von Sirmium und den Patripassianern oder Sabellianern?

Die Prüfung der Interpolation nach dieser Seite giebt uns in unserer Vermutung Recht: die Terminologie, welches der Fälscher ablehnt, ist der des Marcell sehr nahe verwandt.

Marcell von Ancyra lehrte, der λόγος sei vor der ἐνανθρώπησις lediglich eine Gotte innewohnende Kraft, eine δύναμις ἐνεργητικὴ gewesen. Da er nun mit Arius darin übereinstimmte, dass die Begriffe „Gezeugter“, „Sohn“ ohne weiteres die Superiorität Gott-Vaters bekundeten, ausserdem auch in der heil. Schrift — wie zu beweisen er sich bemühte — nie anders als vom „menschgewordenen“ gebraucht seien, so schloss er daraus, dass diese göttliche Kraft bei

der Welterschöpfung zwar actuell, zum Zwecke der Erlösung aber erst personell wirksam geworden sei. Er lehrte somit die *ἐνεργειῆ δύναμις*, den *λόγος*, als eine ungezeugte, nicht von Gott zu trennende Kraft, die mit dem Erscheinen Christi persönlich sichtbar geworden sei. Für Marcell war daher die Geburt aus Maria nur eine überleitende Formalität: es ist wohl gar nicht ausgemacht, ob er nicht vollkommen menschliche Geburt Jesu annahm (?¹). Nach der Vollendung des Erlösungswerkes kehrt der *λόγος* zu Gotte zurück, um ihm sich unterzuordnen, d. h. seine *οὐσία*, seine *ὑπόστασις* aufzugeben.

An der Leugnung der realen Praeexistenz nahm man heftigen Anstoss im eusebianischen Lager und demgemäss auch unser Interpolator: neben den unzählige Male wiederholten Beteuerungen²), der *υἱός* = *λόγος* sei *πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθεῖς*, findet sich Magn. 8 die nicht missverständliche Äusserung: . . . *ἔστιν αὐτοῦ λόγος, οὐ ῥητός, ἀλλ' οὐσιώδης · οὐ γὰρ ἔστι λαλιᾶς ἐνάρθρον φώνημα, ἀλλ' ἐνεργείας θεϊκῆς οὐσία γεννητῆ, ἐν πᾶσιν ἐνάρεστος τῷ ὑποστήσαντι.*

Und ebenso deutlich verwahrt sich der Interpolator auch gegen Marcell's Lehre von der *ὑποταγή*: bringt er doch als seine eigene Anschauung den Satz Magn. 6: *ἐπι συντελείᾳ τῶν αἰώνων ὁ αὐτὸς διαμένει · τῆς γὰρ βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος.* Darin liegt der Protest gegen Marcell's Ansicht, der *λόγος* verliere mit dem Absterben der menschlichen *σάρξ* seine Selbständigkeit, deutlich ausgesprochen zu Tage. Und noch mehr: der alte Ignatius hatte im Anfang von Magn. 7 die Worte geschrieben: *ὡσπερ οἶν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν ἡνωμένος ὧν, οὔτε δι' ἑαυτοῦ, οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων · οὕτως . . .*; das war für einen antimarcellisch gesonnenen Leser, speciell für einen Eusebianer, wenn er auch mit der im Anfang des Satzes angedeuteten unbedingten Abhängigkeit des

¹) Für Photin bezeugt es uns Marius Mercator, opp. ed. Baluz. p. 164. Pseudo-Hieron. indic. de haer. 36: *Christum a Maria per Josephum nuptiali coitu fuisse conceptum.*

²) Funk sucht die Verwendung derselben zum Erweise arianischer, spec. eusebianischer Tendenz nicht gelten zu lassen. Vgl. darüber C.

λόγος von Gott-Vater einverstanden sein konnte, dadurch ohne weiteres anstössig¹⁾, dass ἡνωμένος, von einer Beziehung zwischen Gott und Christus gebraucht, eine Deutung im marcellanischen Sinne — auf die ὑποταγή — zuließ. So liess denn der Redactor die ganze Partie von ἡνωμένος an fort unter gleichzeitiger Änderung des ἐποίησεν zu ποιεῖ. Und etwas weiter unten lässt sich der Interpolator wiederum von seiner grundsätzlichen Abneigung gegen die Formulierung des ἐνοῦσθαι leiten, denn auch die Worte: . . . ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσοντα . . . übergeht er völlig.

Diese argumenta e silentio sprechen m. E. deutlich eine antimarcellische Gesinnung aus. Doch kehren wir noch einmal zu Trall. 6 zurück.

Die Aufstellung daselbst gliedert sich äusserlich in 2 Gruppen, deren zweite mit dem τινές δὲ . . . beginnt und, wie die erste, den Eindruck macht, als solle jedesmal eine Gruppe von Häretikern verurteilt werden. Nehmen wir zunächst Punkt 1 und 2 vor: sie erinnern uns augenblicklich an eine grosse Gruppe anderer Stellen der Interpolation, welche ähnliches besagen und teilweise wörtliche Übereinstimmung zeigen. Man stelle doch nur den Vergleich mit den folgenden Stellen an:

Smyrn. 2: . . . καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν, καὶ οὐ δοκῆσει, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστη· ἀλλ' οὐχ ὡσπερ τινές τῶν ἀπίστων, ἐπαισχυνόμενοι τὴν τοῦ ἀνθρώπου πλάσιν καὶ τὸν σταυρὸν καὶ αὐτὸν τὸν θάνατον λέγουσιν, ὅτι δοκῆσει καὶ οὐκ ἀληθείᾳ ἀνείληφε τὸ ἐκ τῆς παρθένου σῶμα καὶ τῷ δοκεῖν πέπονθεν . . .

Smyrn. 6: Μηδεὶς πλανᾶσθω· ἐὰν μὴ πιστεύσῃ, Χριστὸν Ἰησοῦν ἐν σαρκὶ πεπολιτεῦσθαι καὶ ὁμολογήσῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ τὸ πάθος καὶ τὸ αἶμα . . .

Trall. 11: . . . φεύγετε καὶ τὰ πονηρὰ ἔγγονα, Θεόδοτον καὶ Κλεόβουλον . . . εἰ γὰρ ἦσαν τοῦ πατρὸς κλάδοι οὐκ ἂν

¹⁾ Dem gleichen Interesse fiel auch Magn. 8 der Ausdruck λόγος αἰδῖος zum Opfer, da die αἰδιότης event. marcellisch hätte verstanden werden können.

ἦσαν ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ τῶν ἐποκτεινάντων τὸν τῆς δόξης κέριον· νῦν δὲ τὸν σταυρὸν ἀρνούμενοι καὶ τὸ πάθος ἐπαισχυνόμενοι καλύπτουσι τὴν Ἰουδαίων παρανομίαν, τῶν θεομάχων, τῶν κυριοκτόνων· μικρὸν γὰρ εἰπεῖν, προφητοκτόνων.

Philad. 6 (4. Gruppe) . . ἐάν τις πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα ὁμολογῇ καὶ τὴν κτίσιν ἐπιωνῇ, δόκησιν δὲ λέγῃ τὴν ἐνσωμάτωσιν καὶ τὸ πάθος ἐπαισχύνηται, ὁ τοιοῦτος ἤρρηται τὴν πίστιν . . .

Trall. 9 . . . ὁς ἀληθῶς ἐγεννήθη καὶ ἐκ θεοῦ καὶ ἐκ παρθένου, ἀλλ' οὐκ ὡσαύτως· οὐδὲ γὰρ ταῦτόν θεὸς καὶ ἄνθρωπος. ἀληθῶς ἀνέλαβε σῶμα . . . ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου· ἀληθῶς δὲ καὶ οὐ δοκῆσει ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν . . .

Trall. 10 . . . ἀληθῶς τοίνυν ἐγέννησε Μαρία σῶμα, θεὸν ἔνοικον ἔχον, καὶ ἀληθῶς ἐγεννήθη ὁ θεὸς λόγος ἐκ τῆς παρθένου, σῶμα ὁμοιοπαθὲς ἡμῶν ἡμφιεσμένος . . . ἐσταυρώθη ἀληθῶς, οὐ δοκῆσει, οὐ φαντασία, οὐκ ἀπάτη. ἀπέθανεν ἀληθῶς . . .

In diesen Stellen geht der Interpolator deutlich gegen eine doketische Auffassung von Christi Leben und Sterben an. Man ist leicht versucht, durch Wiederholung des alten Vorwurfs, Marcell treibe Sabellianismus, demselben diese doketische Lehre zuzuschreiben. Nach Marcell aber wird der λόγος „mit dem menschlichen Fleische durch die Jungfrau geboren“, und alles Leiden bezieht sich auf den λόγος selbst mit: der fleischliche Leib des λόγος ist eine unpersönliche Natur, welche dem ἔνοικος θεός als Organ dient. Ist also eine für obige Stelle vorauszusetzende ebjonitische Auffassung der Person Christi für Marcell abzulehnen, so ist sie mit Recht, wie mir dünkt, für Photin¹⁾, Marcell's Schüler, zu beanspruchen: niemals erwähnt dieser z. B. die Jungfräulichkeit Mariae; nach seiner Auffassung hebt

¹⁾ Dasselbe gilt für den Trall. 11 genannten Theodotos (σκυτεῖς), der in Rom ca. 200 für seinen dynamistischen Monarchianismus Propaganda machte: *ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι Χριστὸν* = spiritu quidem

allein das sittliche Verdienst den Menschen¹⁾ Jesus über alle anderen Menschen empor: damit aber war für Photin der Vorrang der Menschheit in Christo ausgesprochen und es konnte ihm nie einfallen, die ewige Fortexistenz der Person Christi, soweit er Mensch²⁾ ist (wie es durch die beim Interpolator z. B. aufgezeigte Erhöhung des *σάρξ* aufgedrückt ist Smyrn. 2), in irgend welcher Weise als möglich anzunehmen. Somit geht auch die abwehrende Bemerkung: *τὴν ἀνάστασιν οὐ πιστεύουσιν* — speciell gesichert durch eine zweite antihaeretische Bemerkung in Smyrn. 3³⁾ — auf Photin von Sirmium.

Die an den in Anmerkung 1 citirten Punkt 6 des Trall. Capitels dort anknüpfenden Bemerkungen sollen — sie sind unter *τινὲς δὲ* vereinigt — augenscheinlich zusammengehören; allein wenn man auch Punkt 8 dem Lehrer des

sancto natum ex virgine, sed hominem nudum nulla alia prae ceteris nisi sola iustitiae auctoritate. — Es sei an dieser Stelle auf die Bemerkung aufmerksam gemacht, welche Duchesne in seiner Kritik des Funk'schen Aufsatzes v. 1880 mittheilt (Bull. crit. 1880 [7]) — er will manichaeische Ketzerei bekämpft wissen — . . . „secte Docète, qui refuse de voir dans la chair de Christ autre chose qu'un fantôme, et cela pour échapper aux ignominies de l'enfantement et de la passion: je suis porté à y voir les Manichéens“.

¹⁾ Ihm gehört daher auch Punkt 6 des Trall. Cap. 6 zu: *ψιλὸν ἀνθρώπων τὸν υἱὸν εἶναι λέγουσιν*, vgl. Philad. 6: *εἰάν τις λέγη μὲν ἕνα θεόν, ὁμολογῆ δὲ καὶ Χριστὸν Ἰησοῦν, ψιλὸν δὲ ἀνθρώπων εἶναι νομίζῃ τὸν κύριον, οὐχὶ θεὸν μονογενῆ καὶ σοφίαν καὶ λόγον θεοῦ, ἀλλ' ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος αὐτὸν εἶναι νομίζῃ, ὁ τοιοῦτος ὄφρις ἐστίν . . . καὶ ἐστὶν ὁ τοιοῦτος πένης τὴν διάνοιαν, ὡς ἐπίκλην Ἑβραίων.*

²⁾ Vielleicht ist es nicht unrichtig, hierher die scharf formulirte Abwehr in Trall. 11 Anfang zu beziehen. Denn das Wort des Jeremia, der sei verflucht, der seine Hoffnung auf einen Menschen setzt, scheint als antiebjonitisches Schlagwort benutzt worden zu sein.

³⁾ Smyrn. 3 . . . *καὶ οὕτω σὺν σαρκὶ βλέπόντων αὐτῶν ἀνελήφθη πρὸς τὸν ἀποστειλόντα αὐτὸν, σὺν αὐτῇ πάλιν ἐρχόμενος μετὰ δόξης καὶ δυνάμεως . . . εἰ δὲ ἄνευ σώματος φασὶν ἐρχεσθαι ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος, πῶς αὐτὸν καὶ ὄψονται . . . ἀσωμάτων γὰρ οὔτε εἶδος, οὔτε χαρακτήρ ἐστίν.* Letzterer Satz trägt, wie überhaupt noch manche andere, ganz den Stempel des Athanasianischen Geistes.

Punktes 6 vollkommen zurechnen kann — es war ja bei ihm infolge der scharfen Trennung von *ἄνθρωπος, ὃν ἀνείληφε λόγος* und *λόγος προφορικός* eine Identität des *λόγος κτίστης* und des *υἱός* unmöglich — so bleibt doch der Mittelsatz *ταῦτὸν δὲ εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον* seinem Lehrer Marcell¹⁾ vorbehalten: denn dieser spricht, wie uns Zahn im „Marcell v. Ancyra“ belehrt, mehrfach von einer *ταυτότης* und *ἐνότης* der trinitarischen Subjecte unter Vermittelung des Begriffs *ὁ Θεός*, unter den ja Vater, Sohn und Geist fallen können.

‘*Τὸν Θεὸν ἄγνωστον ἐξηγοῦνται*’ (Trall. 6 [3]) lautet der nächste Vorwurf²⁾ — wohin damit? Sollte sich darin ein Abglanz der *γνώσις* zeigen? Ich weiss es nicht. Auch ist es mir unmöglich, eine Spur zu finden, woher sich die bekämpfte Ansicht ‘es gebe keinen heiligen Geist’ ableiten liesse (5). Marcell und Photin sind hierfür jedenfalls ebensowohl wie die Sabellianer ausgeschlossen.

Bislang hatte ich die einleitenden Worte des centralen Capitels Trall. 6 ganz aus den Augen gelassen. Dasselbst heisst es mit nicht gerade allzu grosser Höflichkeit gegen den Gegner: . . . *εἰδὼν γὰρ ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται, οὐ Χριστιανοὶ ἀλλ’ χριστέμποροι . . . καὶ καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου.*

Der Gedanke erscheint verführerisch, hier an eine Abweisung der von Marcell angewandten Interpretation des A. T. und N. T. zu denken. Doch das wird uns durch einige Parallelen unmöglich gemacht. Man vergleiche:

Magn. 9: . . . [*Χριστός*] *ὃν τὰ τέκνα τῆς ἀπωλείας ἀρνοῦνται, οἱ ἐχθροὶ τοῦ σωτηῆρος, ὧν ὁ Θεὸς ἡ κοιλία, οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες, οἱ φιλήδονοι καὶ οὐ φιλόθεοι,*

¹⁾ Vgl. dazu die Bemerkung auf S. 26 zu Magn. 7. Ausserdem haben wir von Marcell durch Euseb den Satz überliefert: *μὴν γὰρ ὑπόστασιν τριπρόσωπον εἰσαγεί, τὸν αὐτὸν εἶναι λέγων τὸν Θεὸν καὶ τὸν ἐν αὐτῷ λόγον καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα.* Dazu vgl. später Cap. E den Protest gegen *τρία πρόγματα, τρεῖς θεούς* u. s. f.

²⁾ Vgl. dazu Smyrn. 6: . . . *ἑτεροδοξοῦντας, πῶς νομοθετοῦσιν ἄγνωστον εἶναι τὸν πατέρα τοῦ Χριστοῦ.*

μόρφωσιν εὐσεβείας ἔχοντες, τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἡρηνημένοι, οἱ χριστέμποροι, τὸν λόγον καπηλεύοντες καὶ τὸν Ἰησοῦν πωλοῦντες, οἱ τῶν γυναικῶν φθορεῖς καὶ τῶν ἄλλοτριῶν ἐπιθυμηταί, οἱ χρηματολαίλαπες . . .

Philad. 6: . . . ὁμολογῆ, καὶ ὅτι θεὸς λόγος ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι κατώκει, ὧν ἐν ἑαυτῷ ὁ λόγος, ὡς ψυχή ἐν σώματι διὰ τὸ ἔνοικον εἶναι θεὸν, ἀλλ' οὐχὶ ἀνθρωπεῖαν ψυχήν, λέγει δὲ τὰς παρανόμους μίξεις ἀγαθόν τι εἶναι καὶ τέλος τῆς εὐδαιμονίας ἡδονὴν τίθεται, οἷος ὁ ψευδώνυμος Νικολαΐτης, οὗτος οὔτε φιλόθεος οὔτε φιλόχριστος εἶναι δύναται, ἀλλὰ φθορεὺς τῆς οἰκείας σαρκὸς . . .

Trall. 11: φύγετε καὶ τοὺς ἀκαθάρτους Νικολαΐτας, τοὺς ψευδωνύμους, τοὺς φιληθόνους, τοὺς συκοφάντας . . .

Da müssen wir trotz jener ersten Stelle wohl von einer Deutung auf Marcell absehen. Von einer direct polemischen Tendenz gegen eine specielle Sekte der Nikolaiten möchte ich nicht sprechen. Mir wäre wohl begreiflich, dass man die Vorwürfe der ausartenden Sinnlichkeit mit dem durch Ausschweifungen aller Art berüchtigten Namen des Nikolaismus hat näher kennzeichnen, verpönen und als schwerste Anklage gegen Athanasius und sein Lager hat verwenden wollen¹⁾; ist es doch notorisch, dass sich in jener Zeit die Parteien gegenseitig sittliche Ausschweifungen und sonstige grobe Delicte vorwarfen, wenn sie mit den geistigen Waffen ihre Fehde nicht zum Siege führen zu können meinten: so hat man Athanasius um die Wette beim Kaiser verklatscht und jener hat sich gerächt: solcher hinterlistigen Kampfweise von seiten des Eusebius von Caesarea musste Eustathius von Sebaste weichen und wurde wegen Hurerei (?) abgesetzt.

Eben dieses letztgenannten Eustathius' Lehre lässt der Anhänger des Eusebius nicht unwidersprochen: sie wird Philad. 6 . . . ἐάν τις ταῦτα ὁμολογῆ, φθορὰν δὲ καὶ μολυσμὸν καλῆ τὴν νόμιμον μίξιν καὶ τὴν τῶν παιδῶν γένεσιν, ἣ τινὰ τῶν βρομιμάτων βδελυκτὰ, ὁ τοιοῦτος ἔνοικον ἔχει τὸν

¹⁾ Und ein Anhänger des Athanasius war anfangs Marcell gewesen!
(XLII [N. F. VII], 4.)

δράκοντα τὸν ἀποστάτην, und Magn. 9: ἀλλ' ἕκαστος ὑμῶν σαββατιζέτω πνευματικῶς, μελέτη νόμων χαίρων, οὐ σώματος ἀνέσει, δημογραφίαν θεοῦ θαυμαζῶν οὐχ ἔωλα ἐσθίων καὶ χλιαρὰ πίνων καὶ μεμετροημένα βαδίζων καὶ ὀρχήσει καὶ κροτοῖς σουν οὐκ ἔχουσι χαίρων — wie wir sehen mit kräftigen Worten abgelehnt als ein Werk der alten Schlange, des Teufels.

II.

Der Charakter der Interpolation: ihre Stellung zur Kirchenverfassung u. s. w.

Was sagt, so lautet die nächste Frage bei der Feststellung des Charakters der Interpolation, der Fälscher über kirchrechtliche und Kirchenverfassungs-Verhältnisse, über Gemeindebeamte und das Leben der Christgläubigen in der Gemeinde resp. im Staate aus?

Der Tenor seiner Aussagen ist höchst einfach, aber markig und entschieden in die unbedingte Forderung blinder Ergebung in die Gebote der einen, allgemeinen Kirche gefasst. Die Briefe des alten Ignatius trugen noch deutlich den Stempel christlicher Liebe und predigten Duldung und christlichen Brudersinn, jetzt aber, nachdem der Interpolator sie überarbeitet hat, kommt bald hier, bald dort eine praktische Ermahnung zur Verwirklichung des so ausserordentlich erfolgreichen Hierarchiegedankens zum Ausdruck: z. T. sogar an Stellen, an denen man erstaunt ist, sie zu finden. So bringt uns Smyrn. 9 folgenden Passus: πάντα οὖν ὑμῖν μετ' εὐταξίας ἐπιτελείσθω ἐν Χριστῷ · οἱ λαϊκοὶ τοῖς διακόνοις ἰποτασέσθωσαν · οἱ δάκονοι τοῖς πρεσβυτέροις · οἱ πρεσβύτεροι τῷ ἐπισκόπῳ · ὁ ἐπίσκοπος τῷ Χριστῷ, ὡς αὐτὸς τῷ πατρὶ. Philad. 4 belehrt uns über die Verhältnisse auch im Staatsleben, wie sie nach der Auffassung des Interpolators sich gestalten müssen: . . . οἱ ἄρχοντες πειθαρχεῖτωσαν τῷ Καίσαρι, οἱ στρατιῶται τοῖς ἀρχουσιν · οἱ δάκονοι τοῖς πρεσβυτέροις ὡς ἱερεῦσιν · οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ δάκονοι καὶ ὁ λοιπὸς κλήρος ἅμα παντὶ τῷ

λαῶ καὶ ταῖς στρατιώταις καὶ τοῖς ἄρχουσι καὶ τῷ Καίσαρι τῷ ἐπισκόπῳ ὁ ἐπίσκοπος τῷ Χριστῷ, ὡς ὁ Χριστὸς τῷ πατρὶ . . . Die hier geforderte Autoritäts- und Superioritäts-Stellung des Bischofs sogar über den Kaiser ist jedenfalls für den Bischof Ignatius etwas ungeheuerliches. Wohl war bei ihm der Bischof als Hirt seiner Herde ein τύπος τοῦ Χριστοῦ, aber es gehörte doch eine längere Zeit der Entwicklung dazu, um solche Ansichten hervorzu- bringen, wie die in obiger Stelle geäußerte, scheinbar ganz feststehende und allgemeine Forderung, dass geistliches Amt über weltliches gehe. Allerdings fordert der Interpolator auch, da der Bischof an Christi Stelle steht, für ihn eine dem entsprechende Verehrung: *Αἰδέσθε δὲ καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὑμῶν ὡς Χριστόν, καθὰ ὑμῖν οἱ μακάριοι ἀπόστολοι διετάξαντο* (Trall. 7) und *Τῷ ἐπισκόπῳ ὑποτάσσεσθε ὡς τῷ κυρίῳ . . . καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς ἀποστόλοις Ἰησοῦ Χριστοῦ . . .* (Trall. 2) sind Formulierungen, welche die Würde des Bischofs zu schwindelerregender Höhe erheben (cf. Trall. 3. Eph. 6!).

Nun war ja auch in den originalen Briefen des Ignatius ganz unverkennbar ausgesprochen, dass für das Wohlergehen der Gemeinde eine centrale Leitung, ein Mittelpunkt in dem gesamten Leben der Gemeinde unerlässlich sei — daher die mit so glühendem Eifer immer und immer wieder betonte *συμφωνία-ἐνότης* —, allein der Fälscher geht noch darüber hinaus. Beim Interpolator tritt der ideale Begriff von der Kirche als *ἐκκλησία τῶν πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανῷ* (Eph. 5), als *ἅγιον συνάθροισμα* und *συναγωγή τῶν ὁσίων*, welche von dem Herrn gegründet ist *ἐπὶ πέτρα, οἰκοδομῇ πνευματικῇ, ἀχειροποιήτῳ, ἢ συγκλύσαντες οἱ ἄνεμοι καὶ οἱ ποταμοὶ οὐκ ἴσχυσαν αὐτὴν ἀνατρέψαι, ἀλλὰ μηδὲ . . .* (Philad. prol.) und von den Aposteln verbreitet wurde *ἀπὸ περάτων εἰς πέρατα* (Philad. 4), mehr und mehr hinter den realen zurück; und nicht das allein: Der Fälscher identificirt bereits die oben characterisirte, hierarchisch geleitete bischöfliche Gemeinde der (nicht haeretischen!)

Christen mit der rein geistigen Gemeinschaft. Die höchste praktische Einheit ist hier wie dort die Gemeinde¹⁾. Aber innerhalb dieser Einheit wiederum ist streng zu scheiden zwischen *λαός* und *κλήρος*; dem Bischof, den Presbytern und Diakonen tritt jetzt als untergeordnete Stufe der *λοιπός κλήρος* an die Seite. Das Princip der idealen Parität unter den Dienern am Worte ist völlig durchbrochen: der *primus inter pares* ist zum *princeps*, zum Selbstherrscher geworden (cf. Smyrn. 9 . . . *ἐπίσκοπον ὡς ἀρχιερέα* . . .), neben dem das *σύστημα ἱερὸν*, die *σύμβουλοι καὶ συνεδρευταὶ τοῦ ἐπισκόπου* (Trall. 7), ohne grosse Bedeutung ist. Die Diakonen sind als *μιμηταὶ τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων* zwar geachtet, aber doch nur als Factoren in der Hand des Bischofs, unter dem sie *λειτουροῦντες αὐτῷ λειτουργίαν καθαρὰν καὶ ἄμωμον* (Trall. 7) sind. Auch die in älterer Zeit fast durchgängig beobachtete Regel, einen würdigen Mann an die höchste Stelle im Presbyterium zu stellen, ist nicht mehr in Gebrauch: die Möglichkeit eines sehr jugendlichen Bischofs wird Magn. 3 mit einer erdrückenden Fülle alttestamentlicher Citate klargestellt. Hauptbedingung für alle anderen bleibt stets die *ὑποταγή*: der ursprüngliche Text sagte Eph. 5: *σπουδάσωμεν μὴ ἀντιτάσσεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ* — der Interpolator fordert weit mehr: *σπουδάσατε ἀγαπητοί, ὑποταγῆναι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις καὶ τοῖς διακόνοις*. Solche Formeln, in denen, wie in der letztgenannten, die 3 Ämter nebeneinander erscheinen, sind stets nur als stillschweigend erlaubte, an sich bedeutungslose Modulationen des Grundgedankens der Hierarchie zu fassen.

Nennt der Interpolator Bischof und Presbyter verschiedentlich zusammen als *ἱερεῖς* (Philad. 9), so schafft er sich auch eine Gelegenheit, den Bischof als *ἀρχιερεὺς* ein-

¹⁾ Zur geschlossenen Einheit mahnt der Bischof unter wirksamem Hinweise auf *μία οὐρά*. *ἐν αἷμα, ἐν ποτήριον, εἰς ἄρτος, εἰς ἐπίσκοπος, ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα, μία ἔλπις, μία πίστις, μία δέησις, ἐν βάπτισμα, εἰς πατὴρ καὶ εἰς κύριος* (cf. dazu Eph. 6. 20. Philad. 4. 6. Mag. 7. 9).

zuführen (Smyrn. 9). Bringt uns der ursprüngliche Text in Magn. 7 den Satz: *οὕτω μηδὲ ἡμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν πράσσετε*, so lautet derselbe beim Interpolator — erweitert — *οὕτω καὶ ἡμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου [μηδὲν πράσσετε], μηδὲ πρεσβύτερος μὴ διάκονος μὴ λαϊκὸς . . . τὸ γὰρ τοιοῦτον παράνομον καὶ θεοῦ ἐχθρόν* (cf. Trall. 2).

Der Interpolator sieht sich bereits vor die bei Ignatius undenkbare Möglichkeit gestellt, dass unter den Bischöfen solche sind, die nicht mit der wahren Lehre übereinstimmen (Eph. 3. 4). Philad. 3 schildert er uns die Folgen eines *σχίσμα* für den abtrünnigen und seine Anhänger mit starken Farben und noch an verschiedenen anderen Stellen wird eine Anspielung der Art in den Text hineingetragen: Trall. 7. 10. Magn. 10. Philad. 2. 5. 8. Eph. 5. 7. 16. 17.

Harte Verurteilung erfährt auch die Auflehnung gegen den Bischof: neben den äusseren Nachteilen, welche sie bringt, trägt eine solche Versündigung auch den Charakter einer Sünde gegen den heiligen Geist. Einigkeit und Einheit allein können zur Heiligung führen (Trall. 6). Ignatius hatte bereits den Gedanken einer *καθολικὴ ἐκκλησία* ausgesprochen (Smyrn 8), ohne sich jedoch für die Entwicklung und Fruchtbarmachung desselben zu interessiren: der Interpolator sieht eine besondere Aufgabe darin, die Einheit aller christgläubigen Gemeinden zu betonen (Smyrn. 1 Eph. 17 Philad. prol. 4. 9 Trall. 8). Aber wie gesagt, der Gedanke der *ἐκκλησία ἐκλεκτῆ* ist für den Interpolator nur möglich, wenn *ἐπίσκοπος* und *πρεσβύτεροι* an der Spitze stehen (Trall. 3: *. . . χωρὶς τούτων ἐκκλησία ἐκλεκτῆ οὐκ ἔστιν, οὐ συνάθροισμα ἁγίων, οὐ συναγωγὴ ὁσίων*).

Wenden wir den Blick noch einmal der einzelnen Gemeinde und dem Leben in ihr zu, so finden wir Eph. 10 eine Mahnung zur Milde und Brüderlichkeit, selbst gegen die Verfolger. Das lässt uns ahnen, dass der Gegensatz zwischen alter und neuer Religion, zwischen der Autorität der Religion der Macht und der der Religion der Liebe jetzt

actuell geworden ist. Unter diesen Umständen sind selbstverständlich die Sätze Philad. 4 (*καὶ ὑμᾶς* bis *σωφρονεστάτη*)¹⁾ von allergrösstem Interesse für uns. Wir haben in ihnen eine Art „Haustafel“, eine Sitten- und Lebensordnung für die Glieder einer christlichen Familie in den verschiedensten Lagen zu erblicken. Nicht nur der äussere Aufbau, sondern auch die Wortanklänge im einzelnen beweisen die bedeutende Verwandtschaft derselben mit Pauli ep. ad Ephes. c. 5²² ff. 6¹ ff. 6⁵ f. Col. 3¹⁸—4¹. An dieser Stelle wird uns recht deutlich, wie sehr das Leben der einzelnen Familie auf das gesamte Leben der Gemeinde gerichtet war und sich in den Rahmen des letzteren fügen musste. Kein Gemeindeglied durfte etwas ohne Vorwissen des

1) καὶ ὑμᾶς οὖν χρηὶ ὡς λαὸν περιούσιον καὶ ἕθνος ἅγιον ἐν ὁμοιότητι πάντων ἐν Χριστῷ ἰπιτελεῖν· αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ὑποτάγητε ἐν φόβῳ θεοῦ· αἱ παρθένοι τῷ Χριστῷ ἐν ἀφθαρσίᾳ, οὐ βδελυσσόμεναι γάμον, ἀλλὰ τοῦ κρείσσοτος ἐπιμένειναι, οὐκ ἐπὶ διαβολῇ συναφείας, ἀλλ' ἕνεκε τῆς τῶν νόμων μελέτης. Τὰ τέκνα παιδαρχεῖτε τοῖς γονεῦσιν ὑμῶν καὶ ἀπέχετε αὐτοῦς ὡς συνεγούς θεοῦ εἰς τὴν ὑμετέραν γέννησιν. οἱ δοῦλοι ὑποτάγητε τοῖς κυρίοις ἐν θεῷ, ἵνα Χριστοῦ ἀπελεύθεροι γένησθε. οἱ ἄνδρες ἀγαπάτε τὰς γυναῖκας ὑμῶν ὡς ὁμοδούλους θεῷ, ὡς δικεῖον σῶμα, ὡς κοινωνοὺς βίου καὶ συνεργοὺς τεκνογονίας. αἱ παρθένοι μόνον τὸν Χριστὸν πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχετε καὶ τὸν αὐτοῦ πατέρα ἐν ταῖς ψυχαῖς φωτισόμεναι ὑπὸ τοῦ πνεύματος. . . . οἱ πατέρες ἐκτρέφετε τοὺς ἑαυτῶν παῖδας ἐν παιδείᾳ καὶ νοουσίᾳ κυρίου καὶ διδάσκετε αὐτοὺς τὰ ἱερὰ γράμματα καὶ τέχνας, πρὸς τὸ μὴ ἀργίᾳ χαλεπὴν . . . οἱ κύριοι εὐμένως τοῖς οἰκέταις προσέχετε, ὡς ὁ ἅγιος Ἰωβ ἐδίδαξεν . . . οἱ ἄρχοντες παιδαρχεῖσθε τῷ Καίσαρι· οἱ στρατιῶται . . . οἱ διάκονοι τοῖς πρεσβυτέροις ὡς ἱερεῦσιν· οἱ πρεσβύτεροι . . . καὶ οὕτως ἡ ἐκότης διὰ πάντων σώζεται. ἔστωσαν δὲ καὶ αἱ χῆραι μὴ ξεμβᾶν, μὴ Ἰλγνοι, μὴ περιτροχάδες, ἀλλ' ὡς Ἰουδιθ ἡ σεμνοτάτη, ὡς ἡ Ἄννη ἡ σωφρονεστάτη . . .

Hier leuchtet uns übrigens so recht ein, mit welcher Ungeschicklichkeit und Unachtsamkeit der Fälscher arbeitet. Zunächst bringt er eine Reihe von Ermahnungen an *γυναῖκες*; *παρθένοι τέκνα* *δοῦλοι ἄνδρες*; darauf folgt eine längere Vermahnung der *παρθένοι*: die bietet ihm den Anlass zu einem Excurs über die Ehe, speciell die Ehe der Lehrer und Gemeindegirten. Sodann fährt der Interpolator mit der schematischen Darstellung in bunter Folge fort: *οἱ πατέρες*, *οἱ κύριοι*, *οἱ ἄρχοντες*, *οἱ στρατιῶται*, *οἱ διάκονοι*, *ὁ λοιπὸς κλήρος*, *λαός*, *Καίσαρ*, *ἐπίσκοπος*, *χῆραι*. Vielleicht hat diese wunderbare Anordnung irgend einen speciellen, und zwar äusserlichen Grund? Geht sie vielleicht auf eine bestimmte Quelle zurück?

Bischofs unternehmen: ohne den Bischof durfte er nicht τὰ ἀνήκοντα εἰς τὴν ἐκκλησίαν (Smyrn. 8) erledigen. Sogar die persönliche Meinung des Einzelnen steht hinter des Bischofs Ansicht selbstverständlich zurück.

Und zum Schlusse noch ein Hinweis: Zahn glaubt die Stelle Eph. 6 [prov. XXII²⁹] ὁρατικὸν δὲ ἄνδρα καὶ ὄξυν τοῖς ἔργοις βασιλεῦσι δεῖ παρεστάναι καὶ μὴ παρεστάναι ἀνθρώποις νεοθροῖς dadurch erklären zu müssen, dass er annimmt, der Interpolator habe mehr Zutrauen zu den Königen gehabt als zu den Bischöfen. Ich kann diese Ansicht nicht teilen: der Bischof ist kraft seiner *ιερωσύνη* über Könige und weltliche Herren gestellt, es würde also eine Einschränkung seiner eigenen Aussagen bedeuten, wollte der Interpolator diese Ansicht Th. Zahn's zum Ausdruck bringen. Ich glaube, die Stelle lässt sich leichter dadurch erklären, dass man wie bei Eph. 11 auch hier annimmt, der Fälscher habe sich durch die Worte des Briefes — mögen sie nun von Ignatius stammen oder erst von ihm selbst geformt sein — an die Stelle aus der Schrift erinnern lassen und diese dann in seiner bekannten Manier, hier aber mit weniger Glück als in Eph. 11, eingestreut. Vielleicht hat er aber auch gar nicht so unbewusst gehandelt! Wäre es nicht auch möglich, dass er βασιλεῦς hier als eine Verallgemeinerung auf Christus und dann auch auf dessen Stellvertreter, den Bischof hat beziehen wollen?

Über den Cultus u. s. f. ergibt die Interpolation nichts von Bedeutung. Eph. 13 ermahnt zum fleissigen Besuche der Gottesdienste, Eph. 20 erinnert an die Einheit des Abendmahles (. . . ἕνα ἄρτον κλαῖντες, ὃ ἐστὶν φάρμακον ἀθανασίας), dessen Segen allerdings nur die erfahren, welche auf Grund der Taufe (Trall. 2: . . . ἵνα πιστεύοντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ διὰ τοῦ βαπτίσματος κοινωνοὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ γένησθε) der Auferstehung teilhaftig werden sollen.

Dass die Agapen bereits getrennt von der εὐχαριστία gefeiert wurden, finden wir nirgends ausgedrückt. Nur

actuell ge-
 verständlich
 von allerg
 eine Art
 die Glieder
 Lagen zu
 auch die
 deutende
 c. 522 ff.
 uns rech
 Familie
 war und
 Kein Ge

1) κα
 πάντα ἐν
 θεοῦ· αἱ
 τοῦ κρείσσ
 νόμων μελ
 ὡς συνεγγ
 κυρίους ἐν
 γυναῖκας
 συνεγούς
 καὶ τὸν υἱ
 οἱ πατέρες
 καὶ διδάσ
 χαίρειν . .
 ἰδίδασκεν
 οἱ διάκονο
 ἐνότης δια
 μὴ περιτε
 Hier le
 keit
 eine
 da
 d

In Magn. 9 und 10 offenbart der Interpolator stark judenfeindliche Anschauungen. Mit specieller Energie wendet er sich Magn. 9 gegen die Feier des jüdischen Sabbath¹⁾: ein echter Christ feiert seines Herrn und Meisters Auferstehungstag, den „König unter den Tagen“ (*τὴν βασιλίδα, τὴν ὑπατον πασῶν τῶν ἡμερῶν* [man beachte die völlig verkehrte Anwendung des Citats aus Ps. 61: *εἰς τὸ τέλος, ὑπὲρ τῆς ὀγδόης!*] a. a. O.). *Ἄλλ' ἕκαστος ὑμῶν σαββατιζέτω πνευματικῶς*, lautet die Mahnung, welche er ergehen lässt; und diese geistige Sabbathfeier soll nicht, wie die der Juden war, an äusserliche Vorschriften geknüpft sein, sie soll vielmehr in strenger freudiger Beobachtung der Gebote bestehen. Im grossen und ganzen fasst der Fälscher die Beobachtung der durch Christi Erscheinen veralteten Vorschriften des Judentums als eine Verleugnung der Heilsthat Christi auf und verurteilt sie Magn. 8 mit den Worten . . . *εἰ γὰρ μέχρῃ νῦν κατὰ νόμον ἰουδαϊκὸν καὶ περιτομὴν σαρκὸς ζῶμεν, ἀρνούμεθα τὴν χάριν εἰληφέναι*.

Als wir vorhin Philad. 4 heranzogen, um aus dem Cap. die 'Haustafeln' kennen zu lernen, zeigten wir bereits eine Bemerkung auf, die, mitten in die Einzelvorschriften geschoben, im Anschluss an eine für die Jungfrauen bestimmte Vorschrift sich über die Ehe aussprach. Die Stelle lautet folgendermassen: Philad. 4 . . . *ὀναίμην ὑμῶν τῆς ἀγιοσύνης, ὡς Ἑλλά, ὡς Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ, ὡς Μελχισεδέκ, ὡς Ἑλισσαίου, ὡς Ἰερεμίου, ὡς τοῦ βαπτιστοῦ Ἰωάννου, ὡς τοῦ ἡγαπημένου μαθητοῦ, ὡς Τιμοθέου, ὡς Τίτου, ὡς Εὐδοίου, ὡς Κλήμεντος²⁾, τῶν ἐν ἀγγελίᾳ ἐξελεθόντων τὸν*

¹⁾ Der Gedanke an die durch das mosaische Gesetz vorgeschriebenen *ἀργία καὶ ἄνεσις τοῦ σώματος* am Sabbath bringt den Fälscher sehr in Harnisch: er wendet darauf den Spruch 2. Thess. 3₁₀: *ὁ μὴ ἐργαζόμενος μὴ ἐσθιέτω* an und geht im Anschluss daran dazu über, die jüdischen Speisevorschriften zu paralyisiren.

²⁾ Die Kenntnis dieses Teils der römischen Bischofsliste dürfte der Interpolator wohl aus Eusebs h. e. geschöpft haben: Zahn Ingn. v. Ant. p. 123 ff.

βίον. οὐ ψέγων δὲ τοὺς λοιποὺς μακαρίους, ὅτι γάμοις προσωμίλησαν, τούτων ἐμνήσθη ἄρτι. εὐχομαι γὰρ, ἄξιός θεοῦ εὐρεθεῖς πρὸς τοῖς ἵχνεσιν αὐτῶν εὐρεθῆναι ἐν τῇ βασιλείᾳ, ὡς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, ὡς Ἰωσήφ καὶ Ἰσαΐον καὶ τῶν ἄλλων προφητῶν, ὡς Πέτρον καὶ Παύλου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων, τῶν γάμοις προσομιλησάντων. οὐχ ὑπὸ προθυμίας δὲ τῆς περὶ τὸ πρᾶγμα, ἀλλ' ἐπ' ἐννοίας ἑαυτῶν τοῦ γένους ἔσχον γυναῖκας. Über die Absicht, welche der Interpolator mit dieser Bemerkung verfolgt, werden wir nicht mehr im Unklaren sein, wenn wir zum Vergleiche Philad. 6 heranziehen: . . . ἐάν τις ταῦτα ὁμολογῇ, φθορὰν δὲ καὶ μολυσμὸν καλῆ τῆν νόμιμον μίξιν καὶ τὴν τῶν παιδῶν γένεσιν . . . ὁ τοιοῦτος ἔνοικον ἔχει τὸν δράκοντα τὸν ἀποστάτην. Der Fälscher spricht sich in beiden Stellen, wie besonders die letztere zeigt, in tendenziöser Weise gegen die wachsende Bewegung, welche in der Ehelosigkeit den Weg zum Heile sah, aus; er verwirft diese ebenso streng, wie das entgegengesetzte Extrem (Philad. 6 . . . λέγει δὲ τὰς παρανόμους μίξεις ἀγαθόν τι εἶναι . . .), nämlich die Ansicht, als sei eine rechtmässige, von christlichem Geiste getragene Ehe eine Sünde, eine Befleckung, freie Liebe dagegen das Ideal. Doch lässt er ebenso, wie viele seiner Zeitgenossen dieses sittliche Problem in sofern ungelöst, als er sich nicht unbedingt gegen die Ehelosigkeit ausspricht; seine Ansicht ist: Ehelosigkeit ist ἀγίωσύνη, d. h. ein moralisches Verdienst, eine sittliche, nicht von Sinnlichkeit beherrschte, wohl aber der *τεκνογονία* gewidmete Ehe ist jedoch besser.

B. Die Fiction.

Die Lectüre der nun noch übrig gebliebenen 6 Briefe, welche in B uns überliefert sind, fördert gar bald einen Umstand deutlich zu Tage: es ist das die überraschend

reiche Zahl von Stellen, welche Übereinstimmungen zwischen den Zusätzen des Interpolators in den Briefen des eusebianischen Kanons (mit Ausnahme des Rmbriefes) und dem Text der hier zu behandelnden 6 fingirten Briefe darstellen. Wie weit die Nachahmung geht und wie umfangreich sie ist, lassen die folgenden (40) Stellen, die ich anführen möchte, erkennen. Einer der fingirten Briefe, der an Hero, ist vollkommen nach dem Muster desjenigen an Polycarp gearbeitet. Man vergleiche nur:

Polycarp-Brief.

I. ... παρακαλῶ σε ἐν χάριτι, ἢ ἐνδέδυσαι, προσθεῖναι τῷ δρόμῳ σου καὶ . . . ἐκδίκει σου τὸν τόπον ἐν . . . πνευματικῇ. τῆς ἐνώσεως φρόντιζε, ἥς οὐδὲν ἄμεινον· πάντας βάσταζε, ὡς καὶ σὲ ὁ κύριος . . .

προσευχαῖς σχολάζε ἀδιαλείπτως . . .

Αἰτοῦ σύνεσιν πλείονα, ἥς ἔχεις . . . τοῖς κατ' ἄνδρα κατὰ ὁμοίθειαν θεοῦ λάλει. πάντων τὰς νόσους βάσταζε ὡς τέλειος ἀθλητής. ὅπου πλείων κόπος, πολὺ κέρδος.

IV. Χῆραι μὴ ἀμελείσθωσαν μετὰ τὸν κύριον οὐ αὐτῶν φροντιστής εἶσο. μηδὲν ἄνευ τῆς γνώμης σου γινέσθω, μηδὲ οὐ ἄνευ θεοῦ γνώμης τι πράσσει, ὅπερ οὐδὲ πράττεις . . . πυκνότερον συναγωγαί γινέσθωσαν· ἐξ ὀνόματος πάντας ζήτει. [Magn. 3: καὶ ὑμῖν δὲ πρέπει μὴ καταφρονεῖν τῆς ἡλικίας τοῦ ἐπισκόπου, ἀλλὰ . . .]

Δούλους καὶ δούλας μὴ ὑπερηφάνει . . .

Hero-Brief.

I. παρακαλῶ σε ἐν θεῷ, προσθεῖναι τῷ δρόμῳ σου καὶ ἐκδικεῖν σου τὸ ἀξίωμα.

τῆς συμφωνίας τῆς πρὸς τοὺς ἁγίους φρόντιζε· τοὺς ἀσθενεστέρους βάσταζε, ἵνα πληρώσης τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ. νηστεῖαις καὶ δεήσεσι σχολάζε, ἀλλὰ μὴ ἀμέτρως . . .

τῇ ἀναγνώσει πρόσεχε . . . ἀλλὰ καὶ ἄλλοις αὐτοὺς ἐξηγήῃ, ὡς θεοῦ ἀθλητής . . . ἐὰν δὲ καὶ ἀθλῇ τις, οὐ στεφανοῦται, ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ.

III. Χήρας τίμα, τὰς ὄντως χήρας· ὀρφανῶν προὔτασο . . . μηδὲν ἄνευ τῶν ἐπισκόπων πράττε . . .

τῶν συνάξεων μὴ ἀμέλει· ἐξ ὀνόματος πάντας ἐπιζήτηι. Μηδεὶς σου τῆς νεότητος καταφρονεῖτω, ἀλλὰ τύπος γίνου τῶν πιστῶν ἐν λόγῳ, ἐν ἀναστροφῇ.

IV. Οἰκέτας μὴ ἐπαισχύνου·

Philad. 4: οὐκ ἐπινοῶ τὸ ἀσπάζεσθαι
τοὺς ἀγαπῶντας· παραστῆσθε... ἀλλὰ
ἡμεῖς φάσιν· καὶ ἐν τῇ ἑστῆς τῆς
ἀποδοκιμασίας.

Philad. 4: παραστῆσθε αὐτοῖς·
ὡς τὸν ἄνθρωπον· ὁμοίως τὴν ἑστῆς
τοῦ ἄνθρωπου γέννησιν...

συνομοσίου· τεκτονικῆς.

Eph. 19 ... ἡ παρεστησία
Μαρίνης· καὶ ὁ τοκοτῆς αὐτῆς.

Phil. 9: ἡ παρεστησία Μαρίνης, ὁ
παρομοιωτῆς τοκοτῆς. **Philad. 6:**

... μολοσπὴν καὶ τὴν νόμιμον
μῆσιν... ἡ τινα τῶν βρωμάτων
βρολυκτῆ.

V. Τῆς κακοτεχνίας· φεῦγε...
ταῖς ἀδελφαῖς μου προσλάλει,
ἀγαπᾶν τὸν κυρίον καὶ τοῖς
συμβλοῖς ἀρκεῖσθαι σαρκὶ καὶ
πνεύματι, ὁμοίως καὶ τοῖς ἀδελ-
φοῖς μοι παρὰ γὰρ ἄλλο ἐν ὀνόματι
Ἰησ. Χρ. ἀγαπᾶν τὰς συμβλοῖς,
ὡς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν. εἰ τις
δύναται ἐν ἀγγέλῳ μένειν, εἰς
τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου ἐν
ἀκαυχῆσθαι μονῆτω· ἐὰν καυ-
χῆσθαι, ἀπώλετο...

**VII. ... πιστεύω γὰρ τῇ
χάριτι...**
φυλάξαι αὐτὴν (80. πιστὴν τῶν
ἀποστόλων)

**VIII. ... Ἀσπάζομαι πάντας
ἐξ ὀνόματος**

καὶ ἀσπάζομαι Ἀσιαλον τὸν
ἀγαπητὸν μου τὴν τοῦ Ἐπιτρο-
που οὐκ ἄλλο ἢ ὡς αὐτῆς καὶ
τῶν τέκνων.

καὶ ἐν τῇ... ἡ παρὰ...
... ἐν τῇ αὐτῇ σαρκὶ καὶ εἰς...
τῆς γεννήσεως. οὐκ ἐν τῇ
καρδίᾳ. ἐπεὶ δὲ γενναῖος· ἀλλὰ
οὐκ ἐν τῇ καρδίᾳ. ἡ ἐκκλησία
... καὶ ὁ παρομοιωτῆς· δὲ τοκο-
τῆς τοῦ κυρίου ἐκ μόνου· τῆς
παρεστησίας, οὐ βέλτερον· οὐ-
σης τῆς νόμιμον μῆσιν...

V. Ὑπερφανείαν φεῦγε...
νευρολογίαν βδεικτικῶν... φθόνον
φυλάττου... ταῖς ἀδελφαῖς· μου
παρεσθίει ἀγαπᾶν τὸν θεὸν
καὶ μόνον ἀρκεῖσθαι τοῖς
ἰδίοις ἀνδράσι· ὁμοίως καὶ
τοῖς ἀδελφοῖς μου παρεσθίει
ἀρκεῖσθαι ταῖς ὁμοιότησι.

παρεσθίει φεῦγε τῆς· Χρ.
κειμήλια...

VI. ... οὐ καυχῶμαι ἐν κόσμῳ...
... ὁ δὲ καυχώμενος ἐν
κυρίῳ καυχᾶσθαι.

**VII. ... πιστεύω γὰρ εἰς
τὸν πατέρα...**
φυλάξομαι τὴν παραθήκην
(cf. Ant. 7 ... μὴ ἀπολέσητε τὴν
παραθήκην...)

**VIII. ... ἄσπασαι τὸν λαὸν
κυρίου ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγα-
λου κατ' ὄνομα [Ant. 12 ... ἄσ-
πάζομαι τὸν λαὸν τοῦ κυρίου
ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου καὶ
πάσας τὰς ἀδελφάς μου ἐν κυρίῳ]**

**IX. ἄσπασαι Κασσιανὸν τὸν ξένον
μου καὶ τὴν σεμνοτάτην αὐτοῦ
ὁμοζυγον καὶ τὰ φίλιτατα
αὐτῶν παιδία [Ant. 13: ἄσπάζομαι
Κασσιανὸν καὶ τὴν ὁμο-**

ζυγον αὐτοῦ καὶ τὰ φίλτατα αὐτοῦ τέκνα] [Ign. ad Mar. 5: ἀσπάζεται σε Κασσιανὸς ὁ ξένος μου καὶ ἡ ἀδελφή μου ἡ γαμετὴ αὐτοῦ καὶ τὰ φίλτατα αὐτῶν τέκνα]

ἀσπάζομαι Ἀλκην, τὸ ποθητόν μοι ὄνομα . . . [Smyrn. 13 ἀσπάζομαι Ἀλκην, τὸ ποθητόν μοι ὄνομα . . .]

. . . πρόσσειπε δὲ καὶ τὴν σεμνοτάτην Μαρίαν . . .

Auch die Prüfung der folgenden Briefe ergibt ein überraschendes Resultat. Wir finden — ich glaube in dieser Zusammenstellung vollständig das Material auszuschöpfen — folgende Übereinstimmungen:

Tars. 1. Ἀπὸ Συρίας μέχρι Ρώμης θηριομαχῶν . . . δέσμιος Χριστοῦ, ὃ διὰ γῆς καὶ θαλάσσης ἐλαυνόμενος . . .

οὐχ ὑπὸ ἀλόγων θηρίων βιβρωσκόμος . . . ἀλλ' ὑπὸ ἀνθρωπομόρφων . . . διὸ ἔτοιμός εἰμι πρὸς πῦρ, πρὸς θηρία, πρὸς ξίφος, πρὸς σταυρόν,

μόνον ἵνα Χριστὸν ἴδω τὸν σωτήρά μου καὶ θεόν, τὸν ὑπὲρ ἐμοῦ ἀποθανόντα . . . στήκετε ἐν τῇ πίστει ἑδραῖοι . . .

Tars. 2 . . . Παύλου γάρ ἐστε πολῖται καὶ μαθηταί, τοῦ

Rom.¹⁾ 5: Ἀπὸ Συρίας μέχρι Ρώμης θηριομαχῶν διὰ γῆς καὶ θαλάσσης, ἐνδεδεμένος δέκα λεοπαρδῶν [Eph. 1 . . . με δεδεμένον ἀπὸ Συρίας . . . ἐν Ρώμῃ θηριομαχῆσαι . . . Smyrn. 4: ἀπὸ τῶν θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων . . . δέδωκα τῷ θανάτῳ, πρὸς πῦρ, πρὸς μάχαιραν, πρὸς θηρία . . .] **Rom. 5:** πῦρ καὶ σταυρὸς θηρίων τε συστάσεις, ἀνατομαί, διαιρέσεις, σκορπισμοὶ ὀστέων, συγκοπαὶ μελῶν, ἀλεσμοὶ ὄλου τοῦ σώματος, καὶ κόλασις τοῦ διαβόλου ἐπ' ἐμὲ ἐρχέσθω, μόνον ἵνα Ἰησ. Χρ. ἐπιτύχω.

Eph. 20: Στήκετε, ἀδελφοί, ἑδραῖοι ἐν τῇ πίστει Ἰησ. Χρ. [Polyc. 3: στήθι δὲ ἑδραῖος ὡς ἄκμων τυπτόμενος] **Eph. 10:** . . . στήκετε ὑμεῖς ἐν τῇ πίστει ἑδραῖοι . . .

Eph. 12: . . . ὑμεῖς δὲ Παύλου συμμύσται ἐστε . . . μεμυρτηρη-

¹⁾ Es ist dies die einzige Stelle, welche aus dem Rmbr. zur Interpolation verwandt wird, und diese ist genau in der Fassung genommen, wie wir sie in der sog. kürzeren Recension und bei Eusebius haben.

... καὶ τὰ στίγματα τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκὶ περιφέροντος [Ant. 7: Παύλου καὶ Πέτρου γεγόνατε μαθηταὶ]

Tars. 4 . . . καὶ ὅτι οὗτος ὁ γεννηθεὶς ἐκ γυναικὸς υἱὸς ἐστι τοῦ Θεοῦ· καὶ ὁ σιωρωθεὶς πρωτότοκος πάσης κτίσεως καὶ Θεὸς λόγος. . .

Tars. 8 . . . νήφετε· πᾶσαν ἕκαστος κακίαν ἀπόθεσθε. . .

. . . οἱ πρεσβύτεροι ὑποτάσασθε τῷ ἐπισκόπῳ, οἱ διάκονοι τοῖς πρεσβυτέροις, ὁ λαὸς τοῖς διακόνοις.

ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν φυλατῶν τόντων ταύτην τὴν εὐτάξιαν. . .

Ant. inscr. Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, ἐκκλησία ἡλεημένη ὑπὸ Θεοῦ, ἐκλελεγμένη ὑπὸ Χριστοῦ, παροικουσία ἐν Συρίᾳ καὶ πρώτη Χριστοῦ ἐπωνυμίαν λαβούσα, τῇ ἐν Ἀντιοχείᾳ, ἐν Θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ. . .

Hero inscr.: Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος τῷ Θεοτιμῆτι καὶ ποθεινοτάτῳ, σεμνοτάτῳ, χριστοφόρῳ, . . . ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ, Ἡρωῖ διακόνῳ Χριστοῦ, ὑπερέτῃ Θεοῦ, χάρις ἔλεος καὶ εἰρήνη ἀπὸ τοῦ παντοκράτορος Θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. . .

Tars. inscr.: Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος τῇ σεσωσμένη ἐν Χριστῷ ἐκκλησίᾳ, ἀξιεπαινετῇ καὶ ἀξιωματημονεύτῃ καὶ ἀξιαγαπήτῃ, τῇ οὐσῇ ἐν Ταρσῷ, ἔλεος, εἰρήνη ἀπὸ

μένου. . . [Eph. 6: . . . Παύλῳ τῷ χριστοφόρῳ]

Smyrn. 1: . . . εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησ. Χρ. τὸν τοῦ Θεοῦ υἱὸν, τὸν πρωτόκοκον πάσης κτίσεως, τὸν Θεὸν λόγον, τὸν μονογενῆ υἱὸν. . .

Polyc. 2: νήφε ὡς Θεοῦ ἀθλητῆς. . . [Eph. 10: . . . νήψατε, σωφρονήσατε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. . .]

Philad. 4: . . . οἱ διάκονοι τοῖς πρεσβυτέροις ὡς ἱερεῦσιν, οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ διάκονοι καὶ ὁ λοιπὸς κληρὸς. . . τῷ ἐπισκόπῳ (80. πειθαρχείτων)

Polyc. 2: . . . κατὰ πάντα σοῦ ἀντίψυχος ἐγὼ καὶ τὰ δεσμά μου, ἡ ἡγάπησας.

Smyrn. inscr.: Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος ἐκκλησία Θεοῦ πατρὸς ὑψίστου καὶ τοῦ ἡγαπημένου υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἡλεημένη ἐν παντὶ χάρισματι, πεπληρωμένη ἐν

θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου
Ἰησοῦ Χριστοῦ πληθυνθεῖν διὰ
παντός.

Phil. inscr.: Ἰγνάτιος ὁ καὶ
θεοφόρος, ἐκκλησίᾳ θεοῦ
ἠλεημένη ἐν πίστει καὶ ὑπο-
μονῇ καὶ ἀγάπῃ ἀνυποκρίτως,
τῇ οὔσῃ ἐν Φιλίπποις. ἔλεος,
εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ
κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅς ἐστι
σωτήρ...

Ign. ad Mar. inscr.: Ἰγνάτιος
ὁ καὶ θεοφόρος, τῇ ἠλεημένῃ
χάριτι θεοῦ πατρὸς ὑψίστου
καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ,
τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντος,
πιστοτάτη, ἀξιοθέῳ, χριστο-
φόρῳ θυγατρὶ Μαρίᾳ πλεῖ-
στα ἐν θεῷ χαίρειν.

Ant. 2—5: (2) Μωσῆς τε γὰρ
ὁ πιστὸς θεράπων τοῦ θεοῦ εἰπῶν...
(3) οἱ δὲ προφηταὶ εἰπόντες...
(4) οἱ τε εὐαγγελισταὶ εἰπόν-
τες τὸν ἕνα πατέρα μόνον ἀληθινόν
θεόν καὶ τὰ κατὰ τὸν κύριον
ἡμῶν οὐ παρέλιπον... (5) πᾶς
οὖν ὅστις... ἔπ' ἀναιρέσει...

Ant. 5: . . . ὅ τε τὴν ἑναν-
θρόνησιν παραιτούμενος καὶ
τὸν σταυρὸν ἐπαισχυόμενος,
δι' ὃν δέδεμαι, οὗτός ἐστιν
ἀντίχριστος...

Ant. 5: πᾶς οὖν, ὅστις ἕνα
καταγγέλλει θεὸν ἔπ' ἀναι-
ρέσει τῆς τοῦ Χριστοῦ θεό-
τητος, ἐστὶν... ὁ τε ὁμολογῶν
Χριστὸν, οὐ τοῦ ποιήσαντος
τὸν κόσμον υἱόν, ἀλλ' ἑτέρου
τινὸς ἀγνώστου, παρ' ὃν ἐ-
κέρυξεν...

Ant. 5: πᾶς οὖν ὅστις ἕνα
καταγγέλλει θεὸν ἔπ' ἀναι-

πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἀνυστερήτω
οὔσῃ ἐν Σμύρνη τῆς Ἀσίας,
ἐν ἀμώμῳ πνεύματι καὶ λόγῳ
θεοῦ πλεῖστα χαίρειν.

Smyrn. 7: . . . προσέχευν δὲ
νόμῳ καὶ

προφήταις
καὶ τοῖς εὐαγγελισαμένοις ἡμῖν
τὸν σωτήριον λόγον.

τάς δὲ δυσωνύμους αἰρέσεις...

Smyrn. 4: . . . εἰ γὰρ τῷ δο-
κεῖν ἐν σώματι γέγονεν ὁ
κύριος καὶ τῷ δοκεῖν ἔσταυ-
ρώθη, καὶ γὰρ τῷ δοκεῖν δέδε-
μαι...

Trall. 6: . . . ταῦτόν δε εἶναι
πατέρα καὶ υἱόν καὶ πνεῦμα
ἅγιον, καὶ τὴν κτίσιν ἔργον
θεοῦ οὐ διὰ Χριστοῦ ἀλλ' ἑτέ-
ρου τινὸς ἀλλοτρίας δυνά-
μεως . . . τὸν θεὸν ἀγνωστον
εἰς ἡγουῦνται...

Philad. 6: Ἐάν τις θεὸν νό-
μου καὶ προφητῶν κηρύττει

ρέσει τῆς τοῦ Χριστοῦ θεότητος, ἐστὶν διάβολος καὶ ἐχθρὸς πάσης δικαιοσύνης...

Ant. 5: ὁ τε ὁμολογῶν Χριστὸν, οὐ τοῦ ποιήσαντος τὸν κόσμον υἱὸν, ἀλλ' ἑτέρου τινὸς ἀγνώστου, παρ' ὃν ἐκῆρυξεν ὁ νόμος καὶ οἱ προφήται, οὗτος ὄργανόν ἐστιν αὐτοῦ τοῦ διαβόλου..

ὁ τε ψιλὸν ἄνθρωπον λέγων τὸν Χριστὸν, ἐπάρατός ἐστι κατὰ τὸν προφήτην, οὐκ ἐπὶ θεῷ πεποιθώς, ἀλλ' ἐπὶ ἀνθρώπῳ...

ὁ τε τὴν ἐνανθρώπησιν παραιτούμενος καὶ τὸν σταυρὸν ἐπαισχυνόμενος, δι' ὃν δέδεμαι, οὗτός ἐστι ἀντίχριστος.

Ant. 6: ταῦτα γράφω ὑμῖν, ὃ τοῦ Χριστοῦ νεολαία, οὐ συνειδώς ὑμῖν τὸ τοιοῦτο φρόνημα, ἀλλὰ προφυλαττόμενος ὑμᾶς...

βλέπετε οὖν τοὺς κακεντρέχεϊς ἐργάτας, τοὺς ἐχθροὺς... βλέπετε τοὺς κύνας, τοὺς ἐνεοὺς... οὗτοι γὰρ εἰσι θῶες ἀλωποὶ, ἀνθρωπόμιμοι πίθηκοι.

Ant. 8: ...οἱ πρεσβύτεροι...οἱ διάκονοι...ὁ λαὸς ὑποτασσέσθω τοῖς πρεσβυτέροις καὶ τοῖς διακόνοις...

Ant. 9: ...οἱ ἄνδρες στεργέτωσαν τὰς ὁμοζύγους, μνημονεύοντες, ὅτι...

ἐνα, Χριστὸν δὲ ἀρνήται υἱὸν εἶναι θεοῦ, ψεύστης ἐστίν, ὡς καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ὁ διάβολος καὶ ἐστὶν ὁ τοιοῦτος τῆς κατὰ περιτομῆς Ψευδοῦδαίος.

Philad. 6: εἰάν τις ὁμολογῇ Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον, ἀρνήται δὲ τὸν θεὸν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, οὐκ εἶναι λέγων τὸν οὐρανοῦ καὶ γῆς ποιητὴν πατέρα Ἰησ. Χρ., ὁ τοιοῦτος ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὡς καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ὁ διάβολος... εἰάν τις... ψιλὸν δὲ ἄνθρωπον εἶναι νομίζῃ τὸν κύριον, οὐχὶ θεὸν μονογενῆ... εἰάν τις... δόκησιν δὲ λέγῃ τὴν ἐνωμάτων καὶ τὸ πάθος ἐπαισχύνηται, ὁ τοιοῦτος ἤρνηται τὴν πίστιν, οὐχ ἦτον τῶν χειστοφόνων Ἰουδαίων.

Smyrn. 4. Ταῦτα δὲ παραινῶ ὑμῖν, ἀγαπητοὶ, εἰδὼς ὅτι καὶ ὑμεῖς οὕτως ἔχετε. προφυλάσσω δὲ ὑμᾶς ἀπὸ τῶν θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων, οὓς...

Trall. 8: ...ἀλλὰ προσορῶν τὰς ἐνέδρας... προασφαλίζομαι ὑμᾶς ὡς τέκνα μὲν ἀγαπητὰ καὶ πιστὰ ἐν Χριστῷ,...

Philad. 3: ...οὐχ ὅτι παρ' ὑμῖν μερισμὸν εὐρῶν ταῦτα γράφω, ἀλλὰ προασφαλίζομαι ὑμᾶς ὡς τέκνα θεοῦ. **Philad. 7:** ...εἰ δὲ ὑποπτεύετε με ὡς προμαθόντα τὸν μερισμὸν τινῶν λέγειν ταῦτα, μάρτυς μοι...

Philad. 4: ...οἱ διάκονοι...οἱ πρεσβύτεροι... ἅμα παντὶ τῇ λαῷ... τῷ ἐπισκόπῳ

Philad. 4: ...οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας ὑμῶν ὡς ὁμοδόλους θεῷ, ὡς οἰκίον σῶμα...

αἱ γυναῖκες τιμάτωσαν τοὺς ἀνδρας ὡς σάρκα ἰδίαν . . . οἱ γονεῖς τὰ τέκνα παιδεύετε παιδείαν ἱεράν.

τὰ τέκνα, τιμᾶτε τοὺς γονεῖς, ἵνα εὖ ὑμῖν ᾦ.

Ant. 10: . . . οἱ δεσπόται μὴ ὑπερφάνως τοῖς δούλοις προσέχετε, μιμούμενοι τὸν τλητικὸν Ἰῶβ εἰπόντα . . .

οἱ δούλοι, μὴ παροργίζετε τοὺς δεσπότας ἐν μηδενί, ἵνα μὴ κακῶν ἀνηκέστων ἑαυτοῖς αἰτίοι γένησθε.

Mar. ad Ign. 2: . . . Σαμουὴλ μικρὸν παιδάριον ὃ βλέπων ἐκλήθη καὶ τῷ χορῷ τῶν προφητῶν ἔγκαταλεχθεῖς τὸν πρεσβύτην Ἥλει παρανομίας ἐξελέγχει, ὅτι παραπλήγας υἱεὶς θεοῦ τοῦ πάντων αἰτίου προτετιμῆκει καὶ παίοντας . . . εἶασεν ἀτιμωρήτους.

Mar. ad Ign. 3. Δανιὴλ ὁ σοφὸς νέος ὢν ἐκρινεν ὠμογέροντάς τινας, δελξας ἐξώλεις αὐτοὺς καὶ οὐ πρεσβυτέρους εἶναι . . .

καὶ Ἰερεμίας, διὰ τὸ νέον παραιτούμενος τὴν ἐγχειριζομένην αὐτῷ πρὸς τοῦ θεοῦ προφητείαν, ἀκούει· Μὴ λέγε νεώτερός εἰμι . . .

Σολομὼν δὲ ὁ σοφός, δυοκαίδεκα τυρχάνων ἐτῶν συνῆκε τὸ μέγα τῆς ἀγνωσίας τῶν γυναικῶν ἐπὶ τοῖς σφετέροις τέκνοις ζήτημα, ὡς πάντα τὸν λαὸν . . . φοβηθῆ-

(XLI [N. F. VII], 4.)

(*) αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ὑποτάγητε ἐν φόβῳ θεοῦ . . . οἱ πατέρες ἐκτρέφετε (Eph. 6) . . . καὶ διδάσκετε αὐτούς· τὰ ἱερά γράμματα καὶ τέχνας, πρὸς τὸ μὴ ἀργίᾳ χαίρειν.

. . . τὰ τέκνα πειθαρχεῖτε τοῖς γονεῦσιν ὑμῶν . . .

Philad. 4: . . . οἱ κύριοι ἐδμενῶς τοῖς οἰκέταις προσέχετε ὡς ὁ ἅγιος Ἰῶβ ἐδίδαξεν.

οἱ δούλοι ὑποτάγητε τοῖς κυρίοις ἐν θεῷ, ἵνα Χριστοῦ ἀπελευθέροι γένησθε.

Magn. 3. . . . Σαμουὴλ δὲ, παιδάριον ὢν μικρὸν, τὸν ἐνενηκονταετῆ Ἥλει διελέγχει, τοῦ θεοῦ προτετιμηκότα τοὺς ἑαυτοῦ παῖδας.

ibid. Δανιὴλ μὲν γὰρ ὁ σοφός δωδεκαετῆς γέγονε κάτοχος τῷ θεῷ πνεύματι καὶ τοὺς μάτην τὴν πολιὰν φέροντας πρεσβύτας συκοφάντας καὶ ἐπιθυμητὰς ἄλλοτρίου κάλλους ἀπήλεγξεν.

ὡσαύτως καὶ Ἰερεμίας ἀκούει πρὸς τοῦ θεοῦ [cf. Eph. 18: . . . ἵνα πιστοποιήσῃται ἐν διατάξιν τὴν ἐγχειρισθεῖσαν . . .] Μὴ λέγε ὅτι νεώτερός εἰμι . . .

Σολομὼν δὲ καὶ Ἰωσίας, ὁ μὲν δωδεκαετῆς βασιλεύσας τὴν φοβηρὰν ἐκείνην καὶ δυσερμηνευτον ἐπὶ ταῖς γυναιξὶν κρίσιν ἔνεκα τῶν παιδῶν ἐποίησατο.

ναι οὐχ ὡς μεираκιον ἀλλ' ὡς τέλειον ἄνδρα.

4. Ἰωσίας δὲ ὁ θεοφιλῆς, ἄναρθρα σχεδὸν ἐτι φθεγγόμενος, ἐλέγχει τοὺς τῷ πονηρῷ πνεύματι κατόχους, ὡς ψευδολόγοι καὶ λαοπλάνοι τυγχάνουσιν, δαιμόνων τε ἐκκαλύπτει τὴν ἀπάτην καὶ τοὺς οὐκ ὄντας θεοὺς παραδειγματίζει καὶ τοὺς ἱερωμένους αὐτοῖς ἰήπιος ὢν κατασφάζει βωμούς τε αὐτῶν ἀνατρέπει καὶ θυμασθήρια νεκροῖς λειψάνοις μιαίνει τεμένη τε καθαιρεῖ καὶ τὰ ἄλλα ἐκκόπτει καὶ τὰς στήλας συντρίβει...

Mar. ad Ign. 4: ... ἐλέγχει τοὺς τῷ πονηρῷ πνεύματι κατόχους, ὡς ψευδολόγοι καὶ λαοπλάνοι τυγχάνουσιν, δαιμόνων τε ἐκκαλύπτει τὴν ἀπάτην...

Ign. ad Mar. 2: ἐν δὲ τοῖς ἀδικήμασιν αὐτῶν μᾶλλον μαθητεύομαι, ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω. ὄναίμην τῶν δεινῶν τῶν ἐμοὶ ἤτοιμασμένων, ἐπειδὴ οὐκ ἄξια τὰ παθήματα...

Her. 9. Ant. 12. Phil. 14. Tars. 8.

Phil. 1. Μεμνημένοι τῆς ἀγάπης ὑμῶν... πρέπον ἡγησάμεθα γράψαι πρὸς τὴν φιλάδελφον ὑμῶν κατὰ θεὸν ψυχικὴν ἀγάπην, ὑπομιμνήσκειν ὑμᾶς τοῦ ἐν Χριστῷ ὑμῶν δρόμου, ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες, σύμψυχοι, τὸ ἐν φρονούντες, τῷ αὐτῷ κανόνι τῆς πίστεως στοιχοῦντες, ὡς καὶ

ὁ δὲ οκταετής ἄρξας τοῖς βωμούς καὶ τὰ τεμένη κατεργίπου καὶ τὰ ἄλλα κατεπίπρα· δαίμοσι γὰρ ἦν, ἀλλ' οὐ θεῶν ἀνακείμενα· καὶ τοὺς ψευδερεῖς κατασφάττει, ὡς ἂν φθορέας καὶ ἀπατεῶνας ἀνθρώπων, ἀλλ' οὐ θειότητος λατρευτάς.

Eph. 9: ... ἔχοντας κακὴν διδαχὴν ἀλλοκότου καὶ πονηροῦ πνεύματος... καταγελλομένην πλάνην, πεπεισμένοι τὸ λαοπλάνον πνεῦμα... ψευδολόγον γὰρ ἔστι...

Rom. 5: ... ἐν δὲ τοῖς ἀδικήμασιν αὐτῶν μᾶλλον μαθητεύομαι, ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμα. ὄναίμην τῶν θηρῶν τῶν ἐμοὶ ἤτοιμασμένων, ἃ καὶ εὐχομαι... (cf. p. 541, Anm. 1.)

Polyc. 6: ἀντιψυχον ἐγὼ u. ähnl. cf. **Eph. 21. Smyrn. 10.**

Philad. 4. Ἐγὼ πέποιθα εἰς ὑμᾶς ἐν κυρίῳ, ὅτι οὐδὲν ἄλλο φρονήσετε· διὸ καὶ θαρρῶν γράφω τῇ ἀξιοθέῳ ἀγάπῃ ὑμῶν, παρακαλῶν ὑμᾶς — ... **Philad. 6:** ... σύμψυχοι, τὸ ἐν φρονούντες, πάντοτε τὰ αὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν δοξάζοντες — (**Philad. 4**) μιᾶ πίστει καὶ ἐνὶ κηρύγματι καὶ

Παῦλος ὑμᾶς ἐνουθέτει.

εἰ γὰρ εἷς ἐστὶν ὁ τῶν ὄλων θεός, ὁ πατήρ τοῦ Χριστοῦ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, εἷς δὲ καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς, ὁ τῶν ὄλων κύριος, δι' οὗ τὰ πάντα, ἐνεργήσαν ἐν Μωσῇ καὶ προφηταῖς καὶ ἀποστόλοις, ἐν δὲ καὶ τὸ βάπτισμα... μία καὶ ἡ ἐκλεκτὴ ἐκκλησία*...

Phil. 3. ... καὶ ἐγεννήθη ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς λόγος, μετὰ σώματος ἐκ τῆς παρθένου ἄνευ ὀμιλίας ἀνδρός*...

ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἀληθῶς ἠύξήθη

ἀληθῶς ἐφαγε

καὶ ἐπιεν, ἀληθῶς ἐσταυρώθη [vorher: οὐ δοκῆσει, οὐ φαντασίᾳ ἀλλ' ἀληθείᾳ...] καὶ ἀπέθανε καὶ ἀνέστη.

Phil. 3. ... ἐγεννήθη... μετὰ σώματος ἐκ τῆς παρθένου ἄνευ ὀμιλίας ἀνδρός*...

Phil. 3¹). ... ὁ γὰρ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου χαίρει, ὅταν τις ἀρῆται τὸν σταυρὸν. ὄλεθρον γὰρ ἑαυτοῦ γινώσκει τὴν ὁμολογίαν τοῦ σταυροῦ. τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ τρέπαιον κατὰ τῆς αὐτοῦ δυνάμεως· ὅπερ ὀρῶν φορῖται καὶ ἀκούων φοβεῖται.

Phil. 4. ... καὶ ἐνήργει ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας, ἐνήργει ἐν Ἰούδα*...

μιᾶ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι.

ἐπιέπερ καὶ εἰς ἀγέννητος, ὁ θεὸς καὶ πατήρ, καὶ εἰς μονογενῆς υἱός, θεὸς λόγος καὶ ἄνθρωπος καὶ εἰς ὁ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, — [Philad. 5: εἷς δὲ ὁ παράκλητος, ὁ ἐνεργήσας ἐν Μωσῇ καὶ προφηταῖς καὶ ἀποστόλοις] — ἐν δὲ... καὶ τὸ βάπτισμα ἐν, καὶ μία ἡ ἐκκλησία*...

Trall. 9 u. 10. ... ἀληθῶς ἐγεννήθη καὶ ἐκ θεοῦ καὶ ἐκ παρθένου... (10) ἀληθῶς... ἐγέννησε Μαρία σῶμα θεὸν ἐνοικον ἔχον καὶ ἀληθῶς ἐγεννήθη ὁ θεὸς λόγος ἐκ τῆς παρθένου, σῶμα ὁμοιοπαθὲς ἡμῖν ἡμψιεσμένος... πλὴν ὅσον ἄνευ ὀμιλίας ἀνδρός

... ἀληθῶς ἐγαλακτοτροφήθη καὶ τροφῆς κοιλῆς καὶ ποτοῦ μετέσχεν... ἐσταυρώθη ἀληθῶς, οὐ δοκῆσει, οὐ φαντασίᾳ, οὐκ ἀπάτη· ἀπέθανεν ἀληθῶς καὶ ἐτάφη καὶ ἠγέρθη ἐκ τῶν νεκρῶν*...

Magn. 11. ... γεννωμένῳ δὲ ὑπερον ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου δίχα ὀμιλίας ἀνδρός*...

Eph. 13. ... ὅταν γὰρ συνεχῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γένησθε, καθαιροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ Σατανᾶ, καὶ ἀπρακτα αὐτοῦ ἐπιστρέφει τὰ πεπυρωμένα βέλη πρὸς ἁμαρτίαν· ἡ γὰρ ὑμετέρα ὁμόνοια καὶ σύμφωνος πίστις αὐτοῦ μὲν ἐστὶν ὄλεθρος*...

Smyrn. 7. ... τοῦ τὸ ἰουδαϊκὸν πλήθος ἐπεγείραντος τῷ κυρίῳ, τοῦ καὶ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας.

¹) cf. Phil. 4: ἀρχὴ γὰρ αὐτῷ καταδίκης... bis μουσερᾶν. Parallel z. T. auch Trall. 6. Philad. 6. Smyrn. 4. Ant. 5.

[Philad. 4: οἱ κύριοι, εὐμενῶς τοῖς οἰκέταις προσέχετε...μία γὰρ φύσις καὶ ἐν τῷ γένος τῆς ἀνθρωπότητος.]

[Philad. 4: στέργετε αὐτοὺς ὡς συνεργοὺς θεοῦ εἰς τὴν ὑμετέραν γέννησιν...]

συνεργοὺς τεκναγονίας]

[Eph. 19 ... ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετός αὐτῆς]

[Phil. 8: ἡ παρθενία Μαρίας, ὁ παρὰδοξος τοκετός] [Philad. 6: ... μολυσμὸν καλῆ τὴν νόμιμον μίξιν... ἡ τινα τῶν βρωμάτων βδελυκτά]

V. Τὰς κακοτεχνίας φεῦγε... ταῖς ἀδελφαῖς μου προσάλει, ἀγαπᾶν τὸν κύριον καὶ τοῖς συμβίοις ἀρκεῖσθαι σαρκὶ καὶ πνεύματι, ὁμοίως καὶ τοῖς ἀδελφοῖς μοι παρὰγγελλεὲν ὀνόματι Ἰησ. Χρ. ἀγαπᾶν τὰς συμβίους, ὡς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν. εἴ τις δύναται ἐν ἀγνείᾳ μένειν, εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω· ἐὰν καυχῆσθαι, ἀπώλετο...

VII. ... πιστεύω γὰρ τῇ χάριτι...

φυλάττει αὐτὴν (80. πίστιν τῶν ἀποστόλων)

VIII. ... Ἀσπάζομαι πάντας ἐξ ὀνόματος

καὶ [ἀσπάζομαι Ἄτταλον τὸν ἀγαπητόν μου] τὴν τοῦ Ἐπιτρόπου σὺν ὄλῳ τῶ οἴκῳ αὐτῆς καὶ τῶν τέκνων·

κοινὴ γὰρ... ἡ φύσις. ...ἀγαπᾶν σὺν χρεὶ τὰς αἰτίας τῆς γεννήσεως, μόνον δὲ ἐν κυρίῳ. ἄνευ δὲ γυναικὸς ἀνὴρ οὐ παιδοποιήσει· τιμῶν σὺν χρεὶ τὰς συνεργοὺς τῆς γεννήσεως ... καὶ ὁ παρὰδοξος δὲ τοκετός τοῦ κυρίου ἐκ μόνης τῆς παρθενου, οὐ βδελυκτικῆς οὐσίας τῆς νομίμου μίξεως...

V. Ὑπερηφανείαν φεῦγε... ψευδολογίαν βδελύττου... φθόνον φυλάττου... ταῖς ἀδελφαῖς μου παραίνει ἀγαπᾶν τὸν θεὸν καὶ μόνον ἀρκεῖσθαι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν· ὁμοίως καὶ τοῖς ἀδελφοῖς μου παραίνει ἀρκεῖσθαι ταῖς ὁμοζύγοις.

παρθένους φυλάττει ὡς Χρ. κειμήλια...

VI. ... οὐ καυχῶμαι ἐν κόσμῳ... ὁ δὲ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω.

VII. ... πιστεύω γὰρ εἰς τὸν πατέρα...

φυλάξόν μου τὴν παραθήκην (cf. Ant. 7 ... μὴ ἀπολέσητε τὴν παραθήκην...)

VIII. ... ἄσπασαι τὸν λαὸν κυρίου ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου κατ' ὄνομα [Ant. 12 ... ἀσπάζομαι τὸν λαὸν τοῦ κυρίου ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου καὶ πάσας τὰς ἀδελφάς μου ἐν κυρίῳ]

IX. ἄσπασαι Κασιανὸν τὸν ξένον μου καὶ τὴν σεμνοτάτην αὐτοῦ ὁμόζυγον καὶ τὰ φίλτατα αὐτῶν παιδία [Ant. 13: ἀσπάζομαι Κασιανὸν καὶ τὴν ὁμο-

ζυγον αὐτοῦ καὶ τὰ φίλτατα αὐτοῦ τέκνα] [Ign. ad Mar. 5: ἀσπάζεται σε Κασσιανὸς ὁ ξένος μου καὶ ἡ ἀδελφή μου ἡ γαμετὴ αὐτοῦ καὶ τὰ φίλτατα αὐτῶν τέκνα]

ἀσπάζομαι Ἀλκην, τὸ ποθητόν μοι ὄνομα . . . [Smyrn. 13 ἀσπάζομαι Ἀλκην, τὸ ποθητόν μοι ὄνομα . . .]

. . . πρόσσειπε δὲ καὶ τὴν σεμνοτάτην Μαρίαν . . .

Auch die Prüfung der folgenden Briefe ergibt ein überraschendes Resultat. Wir finden — ich glaube in dieser Zusammenstellung vollständig das Material auszuschöpfen — folgende Übereinstimmungen:

Tars. 1. Ἀπὸ Συρίας μέχρι Ρώμης θηριομαχῶν . . . δέσμιος Χριστοῦ, ὃ διὰ γῆς καὶ θαλάσσης ἐλαννόμενος . . .

οὐχ ὑπὸ ἀλόγων θηρίων βιβρωσκόμος . . . ἀλλ' ὑπὸ ἀνθρωπομόρφων . . . διὸ ἔτοιμὸς εἰμι πρὸς πῦρ, πρὸς θηρία, πρὸς ξίφος, πρὸς σταυρόν,

μόνον ἵνα Χριστὸν ἴδω τὸν σωτήρα μου καὶ θεόν, τὸν ὑπὲρ ἐμοῦ ἀποθανόντα . . . στήκετε ἐν τῇ πίστει ἑδραῖοι . . .

Tars. 2 . . . Παύλου γὰρ ἔστε πολῖται καὶ μαθηταί, τοῦ

Rom. 1) 5: Ἀπὸ Συρίας μέχρι Ρώμης θηριομαχῶν διὰ γῆς καὶ θαλάσσης, ἐν δεδεμένος δέκα λεοπάρδοις [Eph. 1 . . . με δεδεμένον ἀπὸ Συρίας . . . ἐν Ρώμῃ θηριομαχῆσαι . . . Smyrn. 4: ἀπὸ τῶν θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων . . . δέδωκα τῷ θανάτῳ, πρὸς πῦρ, πρὸς μάχαιραν, πρὸς θηρία . . .] **Rom. 5:** πῦρ καὶ σταυρὸς θηρίων τε συστάσεις, ἀνατομαί, διαιρέσεις, σκορπισμοὶ ὁστέων, συγκοπαὶ μελῶν, ἀλεσμοὶ ὄλου τοῦ σώματος, καὶ κόλασις τοῦ διαβόλου ἐπ' ἐμὲ ἐρχέσθω, μόνον ἵνα ἴησ. Χρ. ἐπιτύχω.

Eph. 20: Στήκετε, ἀδελφοί, ἑδραῖοι ἐν τῇ πίστει Ἰησ. Χρ. [Polyc. 3: στήθι δὲ ἑδραῖος ὡς ἄκμων τυπτόμενος] **Eph. 10:** . . . στήκετε ὑμεῖς ἐν τῇ πίστει ἑδραῖοι . . .

Eph. 12: . . . ὑμεῖς δὲ Παύλου συμμύσται ἔστε . . . μεμερυτη-

¹⁾ Es ist dies die einzige Stelle, welche aus dem Rmbr. zur Interpolation verwandt wird, und diese ist genau in der Fassung genommen, wie wir sie in der sog. kürzeren Recension und bei Eusebius haben.

... καὶ τὰ στίγματα τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκὶ περιφέροντος [Ant. 7: Παύλου καὶ Πέτρου γερόντατε μαθηταὶ]

Tars. 4 . . . καὶ ὅτι οὗτος ὁ γεννηθεὶς ἐκ γυναικὸς υἱὸς ἐστὶ τοῦ Θεοῦ· καὶ ὁ σταυρωθεὶς πρωτότοκος πάσης κτίσεως καὶ Θεὸς λόγος. . .

Tars. 8 . . . νήφετε· πᾶσαν ἕκαστος κακίαν ἀπόθεσθε. . .

. . . αἱ πρεσβύτεροι ὑποτάσσασθε τῷ ἐπισκόπῳ, οἱ διάκονοι τοῖς πρεσβυτέροις, ὁ λαὸς τοῖς διακόνοις.

ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν φυλαττόντων ταύτην τὴν εὐτάξιαν. . .

Ant. inscr. Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, ἐκκλησία ἡλεημένη ὑπὸ Θεοῦ, ἐκλελεγμένη ὑπὸ Χριστοῦ, παροικούση ἐν Συρίᾳ καὶ πρώτη Χριστοῦ ἐπωνυμίαν λαβούσα, τῇ ἐν Ἀντιοχείᾳ, ἐν Θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ. . .

Hero inscr.: Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος τῷ Θεοτιμῆτῳ καὶ ποθεινοτάτῳ, σεμνοτάτῳ, χριστοφόρῳ, . . . ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ, Ἡρώνι διακόνῳ Χριστοῦ, ὑπερέτῃ Θεοῦ, χάρις ἔλεος καὶ εἰρήνη ἀπὸ τοῦ παντοκράτορος Θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. . .

Tars. inscr.: Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος τῇ σεσωσμένη ἐν Χριστῷ ἐκκλησίᾳ, ἀξιεπαίετῳ καὶ ἀξιωματημονεύτῳ καὶ ἀξιαγαπήτῳ, τῇ οὐσίᾳ ἐν Ταρσῷ, ἔλεος, εἰρήνη ἀπὸ

μένου. . . [Eph. 6: . . . Παύλῳ τῷ χριστοφόρῳ]

Smyrn. 1: . . . εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησ. Χρ. τὸν τοῦ Θεοῦ υἱὸν, τὸν πρωτόκοκον πάσης κτίσεως, τὸν Θεὸν λόγον, τὸν μονογενῆ υἱὸν. . .

Polyc. 2: νήφε ὡς Θεοῦ ἀληθής. . . [Eph. 10: . . . νήψατε, σωφρονήσατε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. . .]

Philad. 4: . . . οἱ διάκονοι τοῖς πρεσβυτέροις ὡς ἱερεῦσιν, οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ διάκονοι καὶ ὁ λοιπὸς κληρὸς. . . τῷ ἐπισκόπῳ (sc. πειθαρχέτωσαν)

Polyc. 2: . . . κατὰ πάντα σοῦ ἀντίψυχος ἐγὼ καὶ τὰ δεσμά μου, ἃ ἠγάπησας.

Smyrn. inscr.: Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος ἐκκλησία Θεοῦ πατρὸς ὑψίστου καὶ τοῦ ἡγαπημένου υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἡλεημένη ἐν παντὶ χαρίσματι, πεπληρωμένη ἐν

θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ πληθυνθεῖν διὰ πατρός.

Phil. inscr.: Ἰγνάτιος ὁ καὶ θεοφόρος, ἐκκλησίᾳ θεοῦ ἡλεημένη ἐν πίστει καὶ ὑπομονῇ καὶ ἀγάπῃ ἀνυποκρίτῳ, τῇ οὔσῃ ἐν Φιλιπποῖς. ἔλεος, εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅς ἐστι σωτήρ...

Ign. ad Mar. inscr.: Ἰγνάτιος ὁ καὶ θεοφόρος, τῇ ἡλεημένη χάριτι θεοῦ πατρὸς ὑψίστου καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντος, πιστοτάτη, ἀξιοθέῳ, χριστοφόρῳ θυγατρὶ Μαρίᾳ πλείστα ἐν θεῷ χαίρειν.

Ant. 2—5: (2) Μωσῆς τε γὰρ ὁ πιστὸς θεράπων τοῦ θεοῦ εἰπῶν... (3) οἱ δὲ προφητῆται εἰπόντες... (4) οἱ τε εὐαγγελισταὶ εἰπόντες τὸν ἕνα πατέρα μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ τὰ κατὰ τὸν κύριον ἡμῶν οὐ παρελίπον... (5) πᾶς οὖν ὅστις... ἐπ' ἀναιρέσει...

Ant. 5: ... ὅ τε τὴν ἕναν-θεώρησιν παραιτούμενος καὶ τὸν σταυρὸν ἐπαισχυνόμενος, δι' ὃν δέδεμαι, οὗτός ἐστιν ἀντίχριστος...

Ant. 5: πᾶς οὖν, ὅστις ἕνα καταγγέλλει θεὸν ἐπ' ἀναιρέσει τῆς τοῦ Χριστοῦ θεότητος, ἐστὶν... ὅ τε ὁμολογῶν Χριστὸν, οὐ τοῦ ποιήσαντος τὸν κόσμον υἱὸν, ἀλλ' ἑτέρου τινὸς ἀγνώστου, παρ' ὃν ἐκέρυξεν...

Ant. 5: πᾶς οὖν ὅστις ἕνα καταγγέλλει θεὸν ἐπ' ἀναι-

πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἀνυστερήτῳ οὔσῃ ἐν Σμύρῃ τῆς Ἀσίας, ἐν ἀμώμῳ πνεύματι καὶ λόγῳ θεοῦ πλείστα χαίρειν.

Smyrn. 7: ... προσέχευεν δὲ νόμῳ καὶ

προφήταις καὶ τοῖς εὐαγγελισμένοις ἡμῖν τὸν σωτήριον λόγον.

τὰς δὲ δυσωνύμους αἰρέσεις...

Smyrn. 4: ... εἰ γὰρ τῷ δοκεῖν ἐν σώματι γέγονεν ὁ κύριος καὶ τῷ δοκεῖν ἑσταυρώθη, κἀγὼ τῷ δοκεῖν δέδεμαι...

Trall. 6: ... ταῦτόν δε εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον, καὶ τὴν κτίσιν ἔργον θεοῦ οὐ διὰ Χριστοῦ ἀλλ' ἑτέρου τινὸς ἀλλοτρίας δυνάμεως... τὸν θεὸν ἀγνωστον εἰσηγοῦνται...

Philad. 6: Ἐάν τις θεὸν νόμου καὶ προφητῶν κηρύττη

ρέσει τῆς τοῦ Χριστοῦ θεότητος, ἐστὶν διάβολος καὶ ἔχθρὸς πάσης δικαιοσύνης...

Ant. 5: ὁ τε ὁμολογῶν Χριστὸν, οὐ τοῦ ποιήσαντος τὸν κόσμον υἷόν, ἀλλ' ἑτέρου τινὸς ἀγνώστου, παρ' ὃν ἐκῆρυξεν ὁ νόμος καὶ οἱ προφηταί, οὗτος ὄργανόν ἐστὶν αὐτοῦ τοῦ διαβόλου..

ὁ τε ψιλὸν ἀνθρώπον λέγων τὸν Χριστὸν, ἐπάρατος ἐστὶ κατὰ τὸν προφήτην, οὐκ ἐπὶ θεῷ πεποιθώς, ἀλλ' ἐπὶ ἀνθρώπῳ...

ὁ τε τὴν ἐνανθρώπησιν παραιτούμενος καὶ τὸν σταυρὸν ἐπαισχυνόμενος, δι' ὃν δέδεμαι, οὗτός ἐστι ἀντίχριστος.

Ant. 6: ταῦτα γράφω ὑμῖν, ὧ τοῦ Χριστοῦ νεολαία, οὐ συνειδώς ὑμῖν τὸ τοιοῦτο φρόνημα, ἀλλὰ προφυλαττόμενος ὑμᾶς...

βλέπετε οὖν τοὺς κακεντρέχεις ἐργάτας, τοὺς ἔχθρους... βλέπετε τοὺς κύνας, τοὺς ἐνεοῦς... οὗτοι γὰρ εἰσι θῶες ἄλποι, ἀνθρωπόμοιμοι πλῆθοι.

Ant. 8: ...οἱ πρεσβύτεροι...οἱ διάκονοι...ὁ λαὸς ὑποτασσέσθω τοῖς πρεσβυτέροις καὶ τοῖς διακόνοις...

Ant. 9: ...οἱ ἄνδρες στεργέτωσαν τὰς ὁμοζύγους, μνημονεύοντες, ὅτι...

ἕνα, Χριστὸν δὲ ἀρνήται υἷόν εἶναι θεοῦ, ψεύστης ἐστίν, ὡς καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ὁ διάβολος καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦτος τῆς κάτω περιτομῆς Ψευδοῦδαίος.

Philad. 6: εἰάν τις ὁμολογῇ Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον, ἀρνήται δὲ τὸν θεὸν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, οὐκ εἶναι λέγων τὸν οὐρανοῦ καὶ γῆς ποιητὴν πατέρα Ἰησ. Χρ., ὁ τοιοῦτος ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔατηκεν, ὡς καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ὁ διάβολος... εἰάν τις... ψιλὸν δὲ ἀνθρώπον εἶναι νομίζῃ τὸν κύριον, οὐχὶ θεὸν μονογενῆ... εἰάν τις... δόκησιν δὲ λέγῃ τὴν ἐνσωμάτωσιν καὶ τὸ πάθος ἐπαισχύνεται, ὁ τοιοῦτος ἤρνηται τὴν πίστιν, οὐχ ἥτιον τῶν χριστοφόνων Ἰουδαίων.

Smyrn. 4. Ταῦτα δὲ παραινῶ ὑμῖν, ἀγαπητοὶ, εἰδώς ὅτι καὶ ὑμεῖς οὕτως ἔχετε. προφυλάσσω δὲ ὑμᾶς ἀπὸ τῶν θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων, οὗς...

Trall. 8: ...ἀλλὰ προσεῶν τὰς ἐνέδρας... προασφαλίζομαι ὑμᾶς ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ καὶ πιστὰ ἐν Χριστῷ,...

Philad. 3: ...οὐχ ὅτι παρ' ὑμῖν μερισμὸν εὐρὼν ταῦτα γράφω, ἀλλὰ προασφαλίζομαι ὑμᾶς ὡς τέκνα θεοῦ. **Philad. 7:** ...εἰ δὲ ὑποπτέετε με ὡς προμαθόντα τὸν μερισμὸν τινῶν λέγειν ταῦτα, μάρτυς μοι...

Philad. 4: ...οἱ διάκονοι... οἱ πρεσβύτεροι... ἅμα παντὶ τῷ λαῷ... τῷ ἐπισκόπῳ

Philad. 4: ...οἱ ἄνδρες ἀγαπάτε τὰς γυναῖκας ὑμῶν ὡς ὁμοδόλους θεῶ, ὡς οἰκίον σῶμα...

αἱ γυναῖκες τιμάτωσαν τοὺς ἀνδρας ὡς σάρκα ἰδίαν . . . οἱ γονεῖς τὰ τέκνα παιδεύετε παιδείαν ἱεράν.

τὰ τέκνα, τιμᾶτε τοὺς γονεῖς, ἵνα εὖ ὑμῖν ᾦ.

Ant. 10: . . . οἱ δεσπότες μὴ ὑπερηφάνως τοῖς δούλοις προσέχετε, μιμούμενοι τὸν τλητικὸν Ἰώβ εἰπόντα . . .

οἱ δούλοι, μὴ παροργίζετε τοὺς δεσπότες ἐν μηδενί, ἵνα μὴ κακῶν ἀνηκέστων ἑαυτοῖς αἰτίοι γένησθε.

Mar. ad Ign. 2: . . . Σαμουὴλ μικρὸν παιδάριον ὃ βλέπων ἐκλήθη καὶ τῷ χορῷ τῶν προφητῶν ἔγκαταλεχθεῖς τὸν πρεσβύτην Ἥλει παρανομίας ἐξελέγχει, ὅτι παραπλήγας υἱεὶς θεοῦ τοῦ πάντων αἰτίου προτετιμῆκει καὶ πνίγοντας . . . εἶασεν ἀτιμωρήτους.

Mar. ad Ign. 3. Δανιὴλ ὁ σοφὸς νέος ὢν ἐκρινεν ὠμογέροντάς τινας, δελξας ἐξώλεις αὐτοὺς καὶ οὐ πρεσβυτέρους εἶναι . . .

καὶ Ἱερεμίας, διὰ τὸ νέον παραιτούμενος τὴν ἐγχειρισομένην αὐτῷ πρὸς τοῦ θεοῦ προφητείας, ἀκούει· Μὴ λέγε νεώτερός εἰμι . . .

Σολομὼν δὲ ὁ σοφός, δυοκαίδεκα τυγχάνων ἐτῶν συνῆκε τὸ μέγα τῆς ἀγνοσίας τῶν γυναικῶν ἐπὶ τοῖς σφετέρους τέκνοις ζήτημα, ὡς πάντα τὸν λαὸν . . . φοβηθῆ-

(XLII [N. F. VII], 4.)

(²) αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ὑποτάγητε ἐν φόβῳ θεοῦ . . . οἱ πατέρες ἐκτρέφετε (Eph. 6) . . . καὶ διδάσκετε αὐτοὺς τὰ ἱερά γράμματα καὶ τέχνας, πρὸς τὸ μὴ ἀργίᾳ χαίρειν.

. . . τὰ τέκνα πειθαρχεῖτε τοῖς γονεῦσιν ὑμῶν . . .

Philad. 4: . . . οἱ κύριοι ἐδμενῶς τοῖς οἰκέταις προσέχετε ὡς ὁ ἅγιος Ἰώβ ἐδίδαξεν.

οἱ δούλοι ὑπατάγητε τοῖς κυρίοις ἐν θεῷ, ἵνα Χριστοῦ ἀπελευθεροὶ γένησθε.

Magn. 3. . . . Σαμουὴλ δὲ, παιδάριον ὢν μικρὸν, τὸν ἐνενηκονταετῆ Ἥλει διελέγχει, τοῦ θεοῦ προτετιμηκότα τοὺς ἑαυτοῦ παῖδας.

ibid. Δανιὴλ μὲν γὰρ ὁ σοφὸς δωδεκαετῆς γέγονε κάτοχος τῷ θεῷ πνεύματι καὶ τοὺς μάτην τὴν πολιὰν φέροντας πρεσβύτας συκοφάντας καὶ ἐπιθυμητὰς ἀλλοτρίου κάλλους ἀπήλεγξεν.

ὡσαύτως καὶ Ἱερεμίας ἀκούει πρὸς τοῦ θεοῦ [cf. Eph. 18: . . . ἵνα πιστοποιήσῃται τὴν διάταξιν τὴν ἐγχειρισθεῖσαν . . .] Μὴ λέγε ὅτι νεώτερός εἰμι .

Σολομὼν δὲ καὶ Ἰωσίας, ὃ μὲν δωδεκαετῆς βασιλεύσας τὴν φοβηρὰν ἐκείνην καὶ δυσερμηνευτον ἐπὶ ταῖς γυναιξὶν κρίσιν ἔνεκα τῶν παιδίων ἐποίησατο.

35

ναι οὐχ ὡς μειράκιον ἀλλ' ὡς τέλειον ἄνδρα.

4. Ἰωσίας δὲ ὁ θεοφιλῆς, ἄναρθρα σχεδὸν ἐτι φθεγγόμενος, ἐλέγχει τοὺς τῷ πονηρῷ πνεύματι κατόχους, ὡς ψευδολόγοι καὶ λαοπλάνοι τυγχάνουσιν, δαιμόνων τε ἐκκαλύπτει τὴν ἀπάτην καὶ τοὺς οὐκ ὄντας θεοὺς παραδειγματίζει καὶ τοὺς ἱερωμένους αὐτοῖς ἰήπιος ὢν κατασφάζει βωμούς τε αὐτῶν ἀνατρέπει καὶ θυσιαστήρια νεκροῖς λειψάνοις μιαίνει τεμένη τε καθαιρεῖ καὶ τὰ ἄλλα ἐκκόπτει καὶ τὰς στήλας συντρίβει...

Mar. ad Ign. 4: ... ἐλέγχει τοὺς τῷ πονηρῷ πνεύματι κατόχους, ὡς ψευδολόγοι καὶ λαοπλάνοι τυγχάνουσιν, δαιμόνων τε ἐκκαλύπτει τὴν ἀπάτην...

Ign. ad Mar. 2: ἐν δὲ τοῖς ἀδικήμασιν αὐτῶν μᾶλλον μαθητεύομαι, ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω. ὀναίμην τῶν δεινῶν τῶν ἐμοὶ ἤτοιμασμένων, ἐπειδὴ οὐκ ἄξια τὰ παθήματα...

Her. 9. Ant. 12. Phil. 14. Tars. 8.

Phil. 1. Μεμνημένοι τῆς ἀγάπης ὑμῶν... πρέπον ἡγησάμεθα γράψαι πρὸς τὴν φιλάδελφον ὑμῶν κατὰ θεὸν ψυχικὴν ἀγάπην, ὑπομιμνήσκειν ὑμᾶς τοῦ ἐν Χριστῷ ὑμῶν δρόμου, ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες, σύμψυχοι, τὸ ἐν φρονούντες, τῷ αὐτῷ κανόνι τῆς πίστεως στοιχοῦντες, ὡς καὶ

ὁ δὲ οκταετής ἄρξας τοῦ βωμούς καὶ τὰ τεμένη κατεργίπου καὶ τὰ ἄλλα κατεπίπρα· δαίμοσι γὰρ ἦν, ἀλλ' οὐ θεῶν ἀνακείμενα· καὶ τοὺς ψευδιερεῖς κατασφάττει, ὡς ἂν φθορέας καὶ ἀπατεῶνας ἀνθρώπων, ἀλλ' οὐ θεϊότητος λατρευτάς.

Eph. 9: ... ἔχοντας κακὴν διδαχὴν ἀλλοκότου καὶ πονηροῦ πνεύματος... καταγελλομένην πλάνην, πεπεισμένοι τὸ λαοπλάνον πνεῦμα... ψευδολόγον γὰρ ἔστι...

Rom. 5: ... ἐν δὲ τοῖς ἀδικήμασιν αὐτῶν μᾶλλον μαθητεύομαι, ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι. ὀναίμην τῶν θηρῶν τῶν ἐμοὶ ἤτοιμασμένων, ἃ καὶ εὐχομαι... (cf. p. 541, Anm. 1.)

Polyc. 6: ἀντίψυχον ἐγὼ ἡ. ähnl. cf. Eph. 21. Smyrn. 10.

Philad. 4. Ἐγὼ πέποιθα εἰς ὑμᾶς ἐν καρδίᾳ, ὅτι οὐδὲν ἄλλο φρονήσετε· διὸ καὶ θαρρῶν γράφω τῇ ἀξιοθέῳ ἀγάπῃ ὑμῶν, παρακαλῶν ὑμᾶς — ... **Philad. 6:** ... σύμψυχοι, τὸ ἐν φρονούντες, πάντοτε τὰ αὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν δοξάζοντες — (**Philad. 4**) μιᾶ πίστει καὶ ἐνὶ κηρύγματι καὶ

Παῦλος ὑμᾶς ἐνουθετεῖ.

εἰ γὰρ εἷς ἐστὶν ὁ τῶν ὄλων θεός, ὁ πατήρ τοῦ Χριστοῦ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, εἷς δὲ καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς, ὁ τῶν ὄλων κύριος, δι' οὗ τὰ πάντα, ἐν δὲ καὶ τὸ πνεῦμα ἅγιον, τὸ ἐνεργήσαν ἐν Μωσῇ καὶ προφηταῖς καὶ ἀποστόλοις, ἐν δὲ καὶ τὸ βάπτισμα... μία καὶ ἡ ἐκλεκτὴ ἐκκλησία*...

Phil. 3. ... καὶ ἐγεννήθη ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς λόγος, μετὰ σώματος ἐκ τῆς παρθένου ἄνευ ὀμιλίας ἀνδρός*...

ἄληθῶς ἐγεννήθη, ἄληθῶς ἠυξήθη

ἄληθῶς ἔφαγε

καὶ ἔπιεν, ἄληθῶς ἐσταυρώθη [vorher: οὐ δοκῆσει, οὐ φαντασίᾳ ἀλλ' ἀληθείᾳ...] καὶ ἀπέθανε καὶ ἀνέστη.

Phil. 3. ... ἐγεννήθη... μετὰ σώματος ἐκ τῆς παρθένου ἄνευ ὀμιλίας ἀνδρός*...

Phil. 3¹). ... ὁ γὰρ ἀρχὸν τοῦ κόσμου τούτου χαίρει, ὅταν τις ἀρῆνται τὸν σταυρόν. ὀλεθρον γὰρ ἑαυτοῦ γινώσκει τὴν ὁμολογίαν τοῦ σταυροῦ. τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ τρέψαιον κατὰ τῆς αὐτοῦ δυνάμεως· ὅπερ ὄρων φοβίται καὶ ἀκούων φοβείται.

Phil. 4. ... καὶ ἐνήργει ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας, ἐνήργει ἐν Ἰουδαίᾳ...

μὴ εὐχαριστία χρῆσθαι.

ἐπέπερ καὶ εἰς ἀγέννητος, ὁ θεὸς καὶ πατήρ, καὶ εἰς μονογενῆς υἱός, θεὸς λόγος καὶ ἄνθρωπος καὶ εἰς ὁ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, — [Philad. 5: εἷς δὲ ὁ παράκλητος, ὁ ἐνεργήσας ἐν Μωσῇ καὶ προφηταῖς καὶ ἀποστόλοις] — ἐν δὲ... καὶ τὸ βάπτισμα ἐν, καὶ μία ἡ ἐκκλησία...

Trall. 9 u. 10. ... ἀληθῶς ἐγεννήθη καὶ ἐκ θεοῦ καὶ ἐκ παρθένου... (10) ἀληθῶς... ἐγέννησε Μαρία σῶμα θεὸν ἐνοικον ἔχον καὶ ἀληθῶς ἐγεννήθη ὁ θεὸς λόγος ἐκ τῆς παρθένου, σῶμα ὁμοιοπαθεὶς ἡμῖν ἡμψιεσμένος... πλὴν ὅσον ἄνευ ὀμιλίας ἀνδρός

... ἀληθῶς ἐγαλακτοτροφήθη καὶ τροφῆς κοινῆς καὶ ποτοῦ μετέσχεν... ἐσταυρώθη ἀληθῶς, οὐ δοκῆσει, οὐ φαντασίᾳ, οὐκ ἀπάτη· ἀπέθανεν ἀληθῶς καὶ ἐτάφη καὶ ἠγέρθη ἐκ τῶν νεκρῶν...

Magn. 11. ... γεννωμένῳ δὲ ὑπερον ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου δίχα ὀμιλίας ἀνδρός...

Eph. 13. ... ὅταν γὰρ συνεχῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γένησθε, καθαιροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ Σατανᾶ, καὶ ἄπρακτα αὐτοῦ ἐπιστρέφει τὰ πεπυρωμένα βέλη πρὸς ἁμαρτίαν· ἡ γὰρ ὑμετέρα ὀμόνοια καὶ σύμφωνος πίστις αὐτοῦ μὲν ἐστὶν ὀλεθρος...

Smyrn. 7. ... τοῦ τὸ Ἰουδαϊκὸν πλήθος ἐπεγείραντος τῷ κυρίῳ, τοῦ καὶ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας.

¹) cf. Phil. 4: ἀρχὴ γὰρ αὐτῷ καταδίκης... bis μυσερὰν. Parallel z. T. auch Trall. 6. Philad. 6. Smyrn. 4. Ant. 5.

Phil. 8. Πολλὰ γάρ σε λανθάνει ἡ παρθενία Μαρίας, ὁ παράδοξος τοκετός ὅστις ὁ ἐν τῷ σώματι ὁ ἡγούμενος ἀστὴρ τῶν ἐν ἀνατολῇ...

Ἡρώδου φόβος ἐπὶ ἀφαιρέσει βασιλείας...

Phil. 9. ... ἵνα δείξῃ, ὅτι κατ' ἀλήθειαν ἀνέλαβε σῶμα ὁμοιοπαθὲς (cf. Trall. 10) ἀνθρώποις. διὰ μὲν τοῦ πρώτου ἔδειξεν, ὅτι θεός, διὰ δὲ τοῦ δευτέρου, ὅτι καὶ ἀνθρώπος.

Phil. 11. ... ὁ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἄλλοτριωθεὶς... ἐξώσθεις... καὶ τῆς ἐντολῆς... αἰκίας τοὺς οὐδὲν ἀδικήσαντάς σε, ὁ τῷ Ἄβελ ἱπαναστήσας τὸν ἀνθρώπουκτόνον Κάϊν, ὁ τῷ Ἰώβ ἐπιστρατεύσας...

Phil. 14. Αἱ προσευχαὶ ὑμῶν ἐκταθείησαν εἰς τὴν Ἀντιοχείας ἐκκλησίαν, ὅθεν καὶ δέσμιος ἀπάγομαι εἰς Ῥώμην... (cf. Tars. 1. Rom. 5)

Eph. 19. Καὶ ἔλαθε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετός αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου, τρεῖς μυστήρια κραυγῆς... ἀστὴρ ἑλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς πρὸ αὐτοῦ... καὶ τυραννικὴ ἄρχὴ καθῆρετο...

Eph. 19. ... θεοῦ ὡς ἀνθρώπου φαινομένου καὶ ἀνθρώπου ὡς θεοῦ ἐνεργοῦντος ἄλλ' οὔτε τὸ πρότερον δόξα, οὔτε τὸ δεύτερον ψιλότης, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀλήθεια, τὸ δὲ οἰκονομία.

Smyrn. 7. ... ἔγγονοί εἰσι τοῦ ἀρχεκάκου πνεύματος τοῦ τὸν Ἀδὰμ διὰ τῆς γυναικὸς τῆς ἐντολῆς ἐξώσαντος, τοῦ τὸν Ἄβελ διὰ τοῦ Κάϊν ἀποκτείναντος, τοῦ τῷ Ἰώβ ἐπιστρατεύσαντος.

Eph. 21. ... προσεύχεσθε ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας Ἀντιοχείων τῆς ἐν Συρίᾳ, ὅθεν δεδεμένος εἰς Ῥώμην ἀπάγομαι.

Nach einer Betrachtung dieser grossen Anzahl von Stellen, welche Berührungen mit den interpolirten Briefen aufweisen, ist es von vornherein ausgeschlossen, etwa eine Beziehung abzustreiten oder gar ein Spiel des Zufalls anzunehmen. Unweigerlich muss man sich auf Grund dieses Materials der Frage zuwenden: in welcher Beziehung stehen interpolirte und fingirte Briefe zu einander? Zur Lösung dieses Problems wollen wir die Fragestellung erneuern, welche wir vorhin anwandten: Was sagt der Interpolator über dogmatische Fragen aus? Welche Haeretiker bekämpft er? Wie sind nach seiner Ansicht die kirchenrechtlichen Zustände? Wir wollen die Echtheit der Ver-

wandtschaft feststellen an dem Massstab, welchen uns die Interpolation lieferte.

Wenn wir uns in dem angedeuteten Interesse die 6 fingirten Briefe der Sammlung B näher ansehen, so tritt uns hier ein markanter Unterschied entgegen. Die 4 Briefe an Hero, die Antiochener, Tarsenser und Philipper lassen deutlich den Wortschatz und die syntaktische Structur der durch die Interpolation hergestellten, früher behandelten 6 Briefe erkennen. Nur die beiden Briefe, welche uns bereits in der Hss.-Geschichte in auffälliger Weise entgegentraten, derjenige der Maria v. Kastabala an Ignatius und dessen Antwort darauf, weisen merkwürdige Besonderheiten auf: Sie sind durchaus nicht mit dem ausgeprochen tendenziösen Interesse geschrieben, wie jene; in keiner Weise giebt der Verfasser zu erkennen, dass ihn die theologischen Streitfragen des Tages tiefer interessiren könnten und dass er in hervorragendem Masse seine christologische Überzeugung zum Gegenstande seiner Betrachtungen machte. Nun sind sie ja zwar Briefe ganz privater Natur, aber das ist in jener Zeit niemals ein Grund gewesen, öffentliche Angelegenheiten nicht zu berühren — im Gegenteil; gerade die Brieflitteratur, spec. im evangelischen Sinne war ein beliebtes Mittel, zu irgend einer Sache Stellung zu nehmen. Allein diese beiden Briefe weisen, wie gesagt, so wenig Tendenz-Material¹⁾ auf im Vergleich zu den übrigen Briefen, dass das allein bestimmen könnte, mindestens Zweifel an ihrer Provenienz zu hegen: aber dazu tritt noch der ganz andere Stilcharakter. Der Stil des Ignatius ist bereits stark von der blühenden Phantasie und Ausdrucksweise der Orientalen beeinflusst, hier jedoch treibt die überschwängliche Höflichkeit den Verfasser zu den gewähltesten

¹⁾ Es findet sich nur: Ign. ad Mar. 1: *πατὴρ ὕψιστος* (Smyrn. prol.) Mar. ad Ign. 1: *υἱὸς τοῦ ζῶντος* Ign. ad Mar. 3: *Χρ. ἐγνωρισθη . . . ἐν ὑστέροις καιροῖς ἐνηθροπικῆναι διὰ παρθένου Μαρίας ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ Ἀβραάμ . . .* Mar. ad Ign. 4: *Δαβὶδ ἡ τοῦ σωτηρίου κατὰ ἄρχα ἔβλα.* Ign. ad Mar. prol.: *κύριος Ἰησ. Χρ.*

Ausdrücken eines orientalischen Curialstiles, unter denen die Leichtverständlichkeit und Gedankenklarheit erheblich zu leiden hat. Ich komme, je öfter ich die Briefe lese, desto mehr zu der Überzeugung, dass der Zweifel an ihrer Zugehörigkeit zu diesem Kanon der interpolirten resp. fingirten Briefe bis zur direkten Verneinung gesteigert werden darf. Dass jedoch damit nicht jede Beziehung zu demselben aufgegeben werden kann, beweisen am besten die in der obigen Zusammenstellung aufgeführten Stellen: wird denn nicht der Mann, der sich an die Neuschaffung zweier Briefe des Ignatius aus irgendwelchem Grunde machte, ganz selbstverständlich irgend welches ihm unter dem Namen dieses Bischofs bekannte Material ausgebeutet haben, um seinen eigenen Produkten höheres Ansehen, grössere Legalität zu verschaffen?

I.

Der Charakter der Fiction: ihre Stellung zum Dogma.

Wie schon mehrfach betont wurde, sind die 4 Briefe (an die Antiochener, an die Tarsenser, an die Philipper und an Heron) nach ihrer Tendenz ganz den früher betrachteten Briefen entsprechend gebaut. Wir finden vollkommen parallele Aussagen über

1. Gott-Vater.

Er ist der *εἷς θεὸς καὶ πατὴρ, εἷς ὁ ἂν, καὶ οὐκ ἔστι πλὴν αὐτοῦ*, er ist *ὁ μόνος ἀληθινός* (Phil. 2). Als einziger *ἀγέννητος* und *ἄναρχος* (Phil. 7) ist er *πατὴρ τῶν ὄλων* (Ant. 3), *τῶν ὄλων θεὸς* (Her. 7 Phil. 1), *ἐπὶ πάντων θεὸς καὶ παντοκράτωρ* (Phil. 7). In demselben Verhältnisse wie dort steht auch hier Christus zu dem Vater: Er erkennt ihn als *τῆς ἐμῆς γεννήσεως αἴτιον καὶ κύριον καὶ ὑποστάσεως φύλακα* an (Phil. 12). Ob Gott-Vater auch für Christus 'Gott' ist, lässt sich nicht mit voller Bestimmtheit sagen, jedoch ist die Stelle Phil. 1: *εἷς ἔστιν ὁ τῶν*

ὅλων θεός, ὁ πατήρ τοῦ Χρ. eventuell auch so zu verstehen, dass Christus mit unter den ὄλα' einbegriffen sein soll.

Diese Briefe bringen es ebenfalls zum Ausdruck, dass Moses und die Propheten und die Evangelisten, wann sie von 'Gott' reden, den einen, einzigen, wahren Gott (-Vater) gemeint haben:¹⁾ Ant. 4 . . . οἱ τε εὐαγγελισταὶ εἰπόντες τὸν ἕνα πατέρα μόνον ἀληθινὸν θεὸν . . .

Ebenso verhält es sich mit den Aussagen über

2. Gott-Logos.

Die Sohnschaft desselben bedingt die Unterordnung unter den Vater, das betont Her. inscr. [Mar. ad Ign. 1 Ign. ad Mar. 4] Phil. 2 und besonders Phil. 12: οὐκ εἰμι ἀντίθεος, ὁμολογῶ τὴν ὑπεροχήν. Dass der μονογενῆς υἱός (Her. inscr.), λόγος θεός (Phil. 2), πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Tars. 4) der Schöpfer des Alls ist, berichtet uns u. a. Phil. 1, Her. 4, Tars. 4.; er ist das vermittelnde Element zwischen der überirdischen, göttlichen Sphäre und dem Menschen: Tars. 4 = Philad. 9. 5; mit ganz denselben Worten und Formeln wie in der Interpolation wird uns auch hier die Menschwerdung Christi erzählt: [ἐν ὑστερίοις καιροῖς . . . διὰ παρθένου Μαρίας ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ Ἀβραὰμ Mar. ad Ign. 1] ἀληθῶς ἐγεννήθη ἐκ Μαρίας, γενόμενος ἐκ γυναικὸς, καὶ ἀληθείᾳ ἐσταυρώθη . . . καὶ ἀληθείᾳ ἔπαθε καὶ ἀπέθανε καὶ ἀνέστη Tars. 3; ὁ ἐκ γυναικὸς γεννηθεὶς υἱὸς ἐστὶ τοῦ θεοῦ καὶ ὁ σταυρωθεὶς πρωτότοκος πάσης κτίσεως, καὶ θεὸς λόγος καὶ αὐτὸς ἐποίησε τὰ πάντα Tars. 4; εἷς γὰρ ὁ ἐνανθρωπήσας . . . ἀλλὰ μόνος ὁ υἱός Phil. 3

¹⁾ Funk widerspricht dem, „dass bei Pseudo-Ignatius die Evangelien nur den Vater allein wahren Gott nennen“ (Zahn) und zwar deshalb, „weil gerade das fehle, worauf der Nachdruck ruhe, das Wörtchen nur“ (Funk). Es ist doch zum mindesten Auffassungssache, ob man μόνος diese ausschliessende Bedeutung zulegen will oder nicht; ausserdem reicht das Gewicht dieser Stelle nicht aus, um unser Urteil in irgend welcher Weise zu ändern, da das Lehrgebäude des Interpolators festgefügt ist auch ohne sie.

u. s. f. Das möge als Probe genügen; im übrigen vgl. die Tabelle auf Seite 41—50.

Von dem

3. πνεῦμα ἅγιον

lässt sich auf Grund der Fiction nichts aussagen. Mir ist keine Stelle aufgefallen, an der des heil. Geistes in besonderer Weise gedacht wird. Zu Punkt

4: Bekämpfung der Haeretiker,

finden wir in diesen 4 Briefen reiches Material. Aber ich würde mich vollkommen wiederholen müssen, wollte ich eine völlig umfassende Darstellung hier wiederum bieten: Ich darf mich damit begnügen, die betreffenden Stellen namhaft zu machen. Tars. 2 ff. finden wir einen kräftigen Protest gegen Photin (cf. c. 4. 6.), gegen Marcell (c. 5) und wiederum gegen die Nikolaiten (c. 7). Wenn man damit Phil. 2—11 Ant. 3—6 zusammenhält, so bemerkt man die gleichmässige, schematische Arbeit des Fälschers ganz besonders.

Es sei mir an dieser Stelle eine Bemerkung über die Structur dieser 4 Briefe erlaubt. Die Berührungspunkte sind sehr zahlreich und sehr umfangreich, wie wir oben sahen. Ja sie sind so gross, dass ich wohl nicht zuviel behaupte, wenn ich sage: man kann für $\frac{4}{5}$ aller Sätze der gefälschten Briefe vorbildliche Stellen in den interpolirten Briefen aufzeigen. Und diese Annahme wird noch wahrscheinlicher, wenn wir die unglaublich plumpe Arbeit des Fälschers betrachten: er stellt sich eine Reihe dogmatisch interessanter und z. T. strittiger Sätze aus der Interpolation zusammen, und bemüht sich sodann, für diese seine Behauptungen möglichst viel Belegmaterial aus A. und NTT. herbeizubringen. Mit diesen Citaten füllt er in Ant. c. 3—6, in Phil. c. 2—11 (!) und in Tars. c. 2—7. Die an vereinzelt Stellen der Interpolation angedeuteten 'Haustafeln' erregen das besondere Wohlgefallen des Fälschers: er nimmt sie stark für seine 3 Briefe (der an Hero ist hier nicht mitgemeint) in Anspruch: diese 'Haustafeln' müssen ihm den Platz zwischen Begrüssungs- und Schlussworten, welche typisch sind (s. o.), mit dem soeben charakterisirten Material füllen helfen: damit ist ein Brief fertig. Nimmt man noch hinzu, dass

der Brief an Hero eigentlich ein Plagiat von dem an Polycarp ist, so bekommt man nicht allzu grossen Respect vor der Lebhaftigkeit des schaffenden Geistes beim Interpolator.

Als weiteres auffälliges Zeichen von Übereinstimmung wird es zu gelten haben, dass sich bezüglich

II.

der Kirchenverfassungs-, kirchenrechtlichen Verhältnisse

in diesen 4 Briefen die oben angeregten Aussagen über die Verhältnisse der Gemeinde nach innen und nach aussen, über ihre Beamten u. s. f. in vollem Umfange wieder aufzeigen lassen. Ein Blick beweist es uns zur Genüge: es kann uns nur als eine Verstärkung und Erweiterung der Interpolation gelten, wenn uns Ant. 12 der Philad. 4 erwähnte *λοιπὸς κληρὸς* als die Summe der *ὑποδιάκονοι, ἀναγνώσται, ψάλται, πλωροὶ, κοπιῶντες, ἐπορκισταὶ, ὁμολογηταὶ* vorgeführt wird. Nur noch an einem Punkte vermag uns die Fiction etwas ganz neues zu bieten, und das ist gar nicht unschuldiger Natur: Ant. 11 heisst es: *τῷ καίσαρι ὑποτάγητε ἐν οἷς ἀκίνδυνος ἡ ὑποταγή!* Welche Konsequenz führt eine solche Ansicht mit sich!

Wir dürfen ferner nicht vergessen, eines Umstandes Erwähnung zu thun, der hoch interessant ist. Der Interpolator beutete, wie wir bereits ausführten, die antijudaistischen Äusserungen des Ignatius sehr stark aus; er eiferte vor allen Dingen für strenge, evangelische Innehaltung des Sonntags, der *κυριακή*, der *βασιλῆς*, obgleich ihm aus alter Pietät eine gewisse Achtung vor dem Sabbath nicht Unrecht zu sein scheint (cf. Magn. 8. 9. 10). Für die Fiction ist ein anderes Gebiet der Festtagsordnung Anlass zu einer eifrigen Stellungnahme gewesen: Sie legt sich besonders für die Regelung des Osterstreits, spec. für die Unterdrückung der Quartodecimaner eifrig ins Zeug (Phil. 13. 14).

C. Funk's Hypothese:

Der Interpolator bezw. Fictor der Ignatiusbriefe ist ein Apollinarist.

Wir sind nun an dem Punkte angelangt, wo es uns zur Pflicht wird, die von Funk vertretene Ansicht, der Interpolator und Fictor sei ein Schüler des Apollinarius von Laodicea gewesen, zu prüfen. Zunächst muss es an und für sich verwunderlich erscheinen, wenn zwei so tüchtige Patrologen wie Funk und Zahn in ihrem Urteil über ein und dieselbe Schrift so völlig auseinandergehen können. Doch wird uns diese merkwürdige Erscheinung nicht unklar bleiben, wenn wir uns mit den Erzeugnissen der gleichzeitigen Litteratur vertraut machen. Die von Funk und Zahn herangezogenen Lehrsysteme des Apollinarius bezw. des Eusebius weisen nämlich eine besonders auffallende Ähnlichkeit der Termini *technici* sowohl als des begrifflichen Inhalts derselben auf. Es dürfte deshalb nicht ohne Interesse sein, die wesentlichsten Berührungspunkte der beiden Lehrsysteme kurz zu charakterisieren.

Der Schwerpunkt ruht selbstverständlich in der Christologie; gerade an diesem so heiss umstrittenen Gebiete der Dogmatik zeigt sich am besten, wie sehr die einzelnen Systeme sich berühren und wie sehr alles im Fluss war. Die Lehre des Eusebius, die in ihren äussersten Konsequenzen den Ansichten des Athanasius näher kam als denen des Arius, mit der des Apollinarius verglichen, giebt uns dafür ein sehr gutes Beispiel: sie erweisen sich als ausserordentlich verwandt.

Aus Gotte, dem Grunde alles Seins, der die *ἀρχή ἁναρχος*, das *ὄν* repräsentirt, tritt durch potentielle Wirkung der *λόγος* heraus, sein hypostatisches Sein liegt in Gotte begründet. Dieser *λόγος* ist „Sohn“ bereits, bevor er durch die *ἐνανθρώπησις* (bezw. *ἐνσάρκωσις*, wie Apollinarius

stets sagt) sinnlich erkennbar wurde. Er ist der Träger des weltgeschöpferischen Principis. Die Berufung des Sohnes zur Welterschöpfung begründet eine gewisse Superiorität des Vaters über den Sohn. Nun lehrte Eusebius, der λόγος sei „vor allen Äonen gezeugt“, d. h., da mit der Welt erst die Zeit gesetzt wurde, gewissermassen ἀναρχος oder συναϊδιος, ohne damit die Realität des Causalitätsverhältnisses aufzuheben; Apollinarius drückte dieses Verhältnis zwischen Vater und Sohn deutlicher durch die Zuerkennung der συναϊδιότης aus. Dieser λόγος, die „mindere Gottheit“, nimmt im Laufe der Zeit einen Menschenleib an. Eusebius war in der Auffassung dieses Menschenleibs von der Lehre des Arius sehr weit abgewichen. Für Arius schien nur die Annahme völliger Willensfreiheit des von Gotte auserlesenen Menschen die Leidensgeschichte von dem Verdachte des Dokerismus zu befreien. Eusebius dagegen liess den göttlichen λόγος, das Princip aller Offenbarung, gemäss der Erzählung des NTs einen wahrhaft menschlichen Leib aus Maria annehmen, ohne ihn dadurch aus der Einheit mit dem Vater herauszuheben; der λόγος selbst aber war die Seele in dem Menschen Jesus, das κινούν τὸ σῶμα, und behauptete damit die Tugendhaftigkeit und Güte, die nicht wesentlich zum Sohne gehören. Apollinarius dagegen beschränkte sich darauf, den λόγος nur als Ersatz für den νοῦς¹⁾ des Menschen in dem mit ψυχῇ be-

¹⁾ Ἀπόδειξις-Fragm. ed. Zacagni 220 (cf. Dräseke, Apoll. von Laodicea p. 388, 25) εἰ μετὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ὄντος καὶ ἀνθρώπινος ἦν ἐν Χριστῷ νοῦς, οὐκ ἄρα ἐπιτελεῖται ἐν αὐτῷ τὸ τῆς σαρκώσεως ἔργον. εἰ δὲ μὴ ἐπιτελεῖται τὸ τῆς σαρκώσεως ἔργον ἐν τῷ αὐτοκινήτῳ καὶ ἀναγκαστῷ νοῖ, ἐν τῇ ἑτεροκινήτῳ καὶ ὑπὸ τοῦ θείου νοῦ ἐνεργουμένη σαρκὶ τελεῖται τὸ ἔργον, ὃ ἐστὶ λύσις ἁμαρτίας. Zac. 221 (= Dr. p. 388, 33) οὐκ ἄρα νοῦς ἐστὶν ἀνθρώπινος. Zac. 166 (= Dr. p. 384, 12) ἡ σὰρξ ἑτεροκινήτος οὕσα πάντως ὑπὸ τοῦ κινούντος καὶ ἄγοντος ὁποῖόν ποτε ἂν εἴη τοῦτο· καὶ οὐκ ἐντελὲς οὕσα ζῶον ἀφ' ἑαυτῆς. ἀλλ' εἰς τὸ γενέσθαι ζῶον ἐντελὲς συντεθειμένη πρὸς ἐνότητά τῷ ἡγεμονικῷ συνῆλθεν καὶ συνετέθη πρὸς τὸ οὐράνιον ἡγεμονικόν. . . . Schreiben an die Bischöfe in Diocæsarea (Dr. p. 393): . . . ἀλλ' αὐτὸν τὸν λόγον σάρκα γενεῆσθαι (sc. ὁμολογοῦμεν), μὴ ἀνεληφῶτα νοῦν ἀνθρώπινον, νοῦν τρεπόμενον καὶ αἰχμαλωτιζόμενον λογισμοῖς ὑπαρῶν, ἀλλὰ θεὸν ὄντα νοῦν ἄτρεπτον οὐράνιον.

gabten *σῶμα* wirksam erscheinen zu lassen. Mit dem *νοῦς* spricht Apollinarius dem Menschen Jesus auch die Wahlfreiheit ab; es kann deshalb in Christo keine Sünde geben, denn zum Bösen würde sich der menschliche *νοῦς* wohl entschieden haben, nicht aber der an seine Stelle getretene *λογος*.

Wenn wir mit Funk eine Festlegung dieses apollinaristischen Lehrbegriffs in der Interpolation constatiren wollten, müssten wir uns zunächst darüber Gewissheit verschaffen, ob dieser so hochwichtige Punkt der apollinaristischen Lehre sich irgendwie ausgedrückt findet. Funk nimmt die Stelle Philad. 6 und Philipp. 5 (cf. Trall. 10. Philad. 6. Smyrn. 2) für die Lehre des Apollinarius in Anspruch. In diesen Stellen wird Christo die menschliche Seele abgesprochen. Nun ist es zunächst nicht der apollinaristischen Lehre eigentümlich, Christo die *ψυχή* abzuerkennen¹⁾. Funk muss sich deshalb, um diese Stellen auf Apollinarius zu beziehen, mit der Annahme einer späteren Modulation²⁾ der apollinaristischen Lehre helfen! Andererseits erwartet man neben den an obigen Stellen gebrauchten Ausdrücken, die lediglich das allgemeine dogmatische Formelmaterial darstellen, eine genauere Darlegung von der menschlichen Natur Christi. Es müsste meines Erachtens bei Gelegenheit der Ausdrücke *ἀληθῶς ἐγεννήθη ἄνθρωπος* oder *σῶμα ἡμῶν ὁμοιοπαθὲς ἀνείληφε* eine Auslassung sich finden, die uns darüber belehrte, wie Apollinarius die menschliche Natur in der Einigung mit dem göttlichen *πνεῦμα*, dem *λόγος* gedacht hat. Allein wir werden weder über die Ewigkeit dieses *πνεῦμα κινουῦν τὸ σῶμα* unterrichtet, noch auch darüber, dass Apollinarius es als

¹⁾ cf. Schreiben an die Bischöfe in Diocæsarea: . . . οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδὲ ἀνάστατον οὐδὲ ἀνώγειον εἶχεν ὁ σωτήρ. — Ἀπόδειξις Zac. 138 (Dr. p. 382) . . . ἀλλ' οὐκ ἄψυχος ἢ σαρξ.

²⁾ Ein ähnliches Recht den Vertretern des arianischen Standpunktes einzuräumen, ist Funk jedoch nicht geneigt: cf. Tüb. theol. Quartalschr. p. 369, Z. 3 v. u.

zum Wesen des λόγος gehörig, als seine potentielle Bestimmung¹⁾ betrachtet hat, zu dieser ewigen Natur unsere menschliche, zur Gottheit unsere Menschheit anzunehmen, und dadurch diese Vereinigung des ewigen, göttlichen πνεῦμα (das gewissermassen eine himmlische, nicht sinnliche Menschheit darstellt) mit der ψυχὴ ζωτικὴ und dem σῶμα²⁾ zu einer That der herablassenden Liebe gestempelt hat. Ausserdem sind die zahlreichen Stellen, an denen der Interpolator das ἀληθῶς ἐγεννήθη und ähnliche Ausdrücke gebraucht, in ihrer vorliegenden Gestalt nicht apollinaristisch zu fassen. Denn Apollinarius würde es nicht versäumt haben, an einer oder der anderen Stelle den doppelten Charakter des λόγος zu betonen: einmal die unveränderliche „Gottheit“ (vgl. κ. μ. π. [Dr. 377, 3] . . . θεὸς σαρκωθεὶς ἀνθρωπίνῃ σαρκὶ καθαρὰν ἔχει τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν, νοῦς, ἀήττητος ὢν τῶν ψυχικῶν καὶ σαρκικῶν παθημάτων καὶ ἄγων τὴν σάρκα καὶ τὰς σαρκικὰς κινήσεις θεϊκῶς καὶ ἀναμαρτήτως) und dann die sich erniedrigende, mit sich selbst in Ungleichheit gesetzte Gottheit. Wie sich bei Apollinarius eine solche Stelle wahrscheinlich gestaltet haben würde, lässt uns ein Passus aus dem Schreiben an die Synode in Diocoesarea erkennen: ὁμολογοῦμεν ἡμεῖς . . . αὐτὸν τὸν λόγον σάρκι γεγενῆσθαι, μὴ ἀνειληφότα νοῦν ἀνθρώπινον, νοῦν τρεπόμενον καὶ ἀιχμαλωτιζόμενον λογισμοῖς ὀυπαροῖς, ἀλλὰ θεῖον ὄντα νοῦν ἄτρεπτον οὐράνιον (Dr. p. 393).

Mit allen diesen apollinaristischen Gedankenreihen sind die Ausführungen beim Interpolator der Ign.-Briefe

¹⁾ Κ(ατὰ) μ(έρος) π(ίστις) (Dr. 378) Ἐἷς υἱὸς· καὶ πρὸ τῆς σαρκώσεως καὶ μετὰ τὴν σάρκωσιν ὁ αὐτός, ἄνθρωπος καὶ θεός, ἑκάτερον ὡς ἐν . . . αὐτός, ὁ προϋπάσχων υἱὸς ἐνωθεὶς σαρκὶ ἐκ Μαρίας κατέστη. — Ἀπόδειξις Ζαο. 137 (Dr. p. 381) εἰ δὲ καὶ ἔξ οὐρανοῦ υἱὸς ἀνθρώπου καὶ ἐκ γυναικὸς υἱὸς θεοῦ, πῶς οὐχ ὁ αὐτός θεός καὶ ἄνθρωπος;

²⁾ Διάλογοι περὶ τριάδος, I: 928 (Dr. p. 263, 6) Ἀνόμ.: Καὶ τῶν αὐτοῦ ἢ σάρκωσις πρὸ τοῦ τοὺς αἰῶνας γενέσθαι; Ὁρθοδ.: τῆ προγενέσθαι καὶ αὐτὸ τὸ πάθος. . . Ἀπόδειξις Ζαο. 142 (Dr. 382, 16) Τὸ δὲ πνεῦμα, τουτέστι τὸν νοῦν θεὸν ἔχων ὁ Χριστός μετὰ ψυχῆς καὶ σώματος εἰκότως ἄνθρωπος ἔξ οὐρανοῦ λίγεται.

nicht gleichzusetzen: Bei diesem tritt deutlich das Bestreben zu Tage, dem Leser begreiflich zu machen, dass der λόγος einen wahrhaft menschlichen Leib annahm, um in diesem als Seele, d. h. an ihrer Stelle die Leiden und den Tod zu erdulden. Das ist aber ein rein arianisches Princip¹⁾, die mindere Gottheit Christi durch die Behauptung zu erweisen, dass dieselbe an den Affecten der menschlichen Seele teil nahm. Daher die wiederholte Betonung des θεὸς ἔννοικος, des θεὸς σῶμα ἡμῖν ὁμοιοπαθὲς ἡμφιμεσμένους (Trall. 10). Wenn wir ausserdem noch die Stelle Polyc. 3 berücksichtigen, wo es ergänzend zu den oben genannten Ausdrücken heisst: τὸν ἀπαθῆ ὡς θεὸν, δι' ἡμῶν δὲ παθητὸν ὡς ἄνθρωπον (d. h. der seiner göttlichen Provenienz nach nicht Leidensfähige wurde leidensfähig, als er als „Seele“ in dem σῶμα ἀνθρώπινον einwohnte), so werden wir Funk's Ansicht als verfehlt aufgeben.

Funk hat Phil. 5 speciell deswegen für Apollinarius in Anspruch genommen, weil er in der Verbindung des Satzes, der die Abwesenheit der menschlichen Seele betonte, mit der Feststellung von Christi Sündlosigkeit einen Causalconnex vermutete. Diese Annahme ist jedoch nicht notwendig. Es erscheint auch so vollkommen natürlich, wenn gleichzeitig mit der Betonung des λόγος [οὐράνιος] als κινουῦν τὸ σῶμα die Unmöglichkeit einer Verschuldung desselben bekannt wird. Ebenso wenig kann es uns ausserdem auffallen, dass Pseudoignatius Smyrn. 4 die Worte des alten Ignatius »τελείου ἀνθρώπου γενομένου«

¹⁾ Athanas. c. Apoll. II 3 heisst es von den Arianern, sie seien τὴν τοῦ πάθους κόησιν ἐπὶ τὴν ἀπαθῆ θεότητα ἀναφέρουσι: ἀσεβῶς. Gregor v. Nazianz ad Cledon. ep. I 7 . . . εἰ μὲν γὰρ ἄψυχος ὁ ἄνθρωπος, τοῦτο καὶ οἱ Ἀρειανοὶ λέγουσιν, ἐν' ἐπὶ τὴν θεότητα τὸ πάθος ἐτέγκωσαν. ὡς τοῦ κινουῦτος τὸ σῶμα τούτου καὶ πάσχοντος. Zu der mehrfachen Wiederholung und Betonung des Hungers und Durstes, den Chr. gelitten habe (Trall. 10 u. 5ft.) stimmt vorzüglich die Aussage des Epiphanius überein, die Annahme des Fleisches habe in arianischem Sinne nur den Zweck, ἵνα δῆθεν προσάψωσιν τῷ θεῷ λόγῳ ἀνθρώπινον πάθος.

strich; denn *τέλειος* war der Mensch doch keinesfalls, wenn ihm die *ψυχή* fehlte¹⁾.

Für Funk schien ferner das Fehlen eines streng arianischen Ausdruckes oder eines Wortes wie *ἀνόμοιος* mit Sicherheit darauf zu deuten, dass das Interesse des Interpolators an der Abwehr einer auf Wesenseinheit beruhenden Wesensgleichheit, welches Zahn aufgezeigt hatte, in Wahrheit nicht vorhanden sei. Er sucht diese These besonders dadurch zu stützen, dass er sagt: »Niemals hätte ein Arianer oder irgend ein Schüler des Arius, der noch einigermaßen in den Fusstapfen seines Meisters geht, das Wort *ἄτρεπτος* von der Person Christi gebrauchen, nie die Trinität als *βρότιμοι* verehren können.«

Es soll und kann durchaus nicht bestritten werden, dass die Gründe, welche Funk gegen die Möglichkeit des mit *ὁμοούσιος* völlig identificirten *ὁμότιμος* ausführt, vollkommen stichhaltig sind, solange es sich um strenge Arianer handelt. Wo jedoch die Verhältnisse so eigenartige sind, wie hier, sind sie, wie sich zeigen wird, nicht am Platze. Ebenso verhält es sich mit der Anwendung des *ἄτρεπτος* und mit der Betonung der *ὑπεροχή* des Vaters. Beginnen wir mit dem letzten: Funk combinirt die Stellen Smyrn. 7 und Phil. 12 (vgl. dazu besonders Magn. 13: *ὑποταγῇ δὲ τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις ὡς Χριστὸς τῷ πατρὶ*), in denen Christus die *ὑπεροχή* des Vaters bekennt, mit der Stelle Trall. 5, von der er annimmt, sie solle eine Darstellung

¹⁾ Funk wollte das Fehlen dieses Wortgefüges in apollinaristischem Sinne deuten; das ist, wie wir oben sahen, auch deshalb schon nicht möglich, weil der erste Teil des Satzes, dessen Begründung es sein sollte, nicht apollinaristisch ist. Dass in apollinaristischen Kreisen sogar genau das Gegenteil behauptet wurde, überliefert Epiphanius Panar. haeres. LXXVII n. 225 von Vitalis: *τέλειον ἄνθρωπον λέγομεν εἶναι, εἰ τὴν θεότητα ποιήσομεν ἀντὶ τοῦ νοῦ, καὶ τὴν σάρκα καὶ τὴν ψυχὴν, ὡς εἶναι τέλειον ἄνθρωπον ἐκ σαρκὸς καὶ ψυχῆς καὶ θεότητος ἀντὶ τοῦ νοῦ. Apoll. Ἀπόδειξις Zac. 138 (Dr. p. 382) ἀλλ' οὐκ ἄνυχος ἢ σάρεξ. Zac. 142 (Dr. l. l.) Τὸ δὲ πνεῦμα τουτέστιν τὸν νοῦν θεὸν ἔχων ὁ Χριστὸς κτλ.*

des Gradverhältnisses in der Trinität sein, das bei Apollinarius in der Steigerung *μέγας, μείζων, μέγιστος* ausgedrückt sei. Allein die Stelle kann m. E. nicht so aufgefasst werden, wie Funk es will, weil sich eine weitere absteigende *κλίμαξ* an die Darstellung der Trinität anschliesst, die wohl niemals so unmittelbar sich würde angeschlossen haben. Doch das ist Sache des Empfindens bei jedem einzelnen. Wichtiger ist jedenfalls, dass diese deutliche Betonung der *ύπεροχή* wohl dem arianischen Lehrbegriffe entspricht, aber nicht dem apollinarianischen. Denn die Scala in der Trinität, welche Apollinarius construirte, war auf dem Grunde der nicaenischen ontologischen Trinität aufgebaut und hat ihre Beziehung darauf, dass der Laodicener dem *λόγος* (und auch dem *πνεῦμα*) ausser der vollkommenen Gottheit eine dem endlichen zugekehrte Seite¹⁾ zuschrieb und so aus ökonomischem Principe eine Selbstentäusserung des Sohnes und Geistes ableitete. Der arianischen Auffassung von der „minderen“ Gottheit, die in Christo erschien, entspricht es dagegen vollkommen, wenn der Sohn selbst die Erhabenheit des Vaters über sich bekennt.

Mit demselben Rechte ist ferner die unbedingte Verwerfung des *ἄτρεπτος τῆ φύσει* zu beanstanden. Abgesehen davon, dass Arius selbst anfangs Christus als *ἄτρεπτος*

¹⁾ *Ἀπόδειξις Ζησ. 172 (Dr. p. 384) . . . Ἰδοὺ τοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἢ πρὸς πατέρα ἰσότης προϋπάρχουσα, ἢ πρὸς ἀνθρώπους ὁμοίότης ἐπιγινωμένη . . . περὶ τῆς ἐνόνητος (Dr. p. 345, 1) . . . οὕτως καὶ θεῷ ὁμοούσιος κατὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἀόρατον, συμπεριλαμβανομένης τῷ ὀνόματι καὶ τῆς σαρκός, ὅτι πρὸς τὸν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ λόγον ἦνται, καὶ πάλιν ἀνθρώποις ὁμοούσιος, συμπεριλαμβανομένης καὶ τῆς θεότητος τῷ σώματι, ὅτι πρὸς τὸ ἡμῶν ὁμοούσιον ἠνώθη . . . κ. μ. π. (Dr. p. 370, 14) . . . ἐκκλησιαστικῆ δὲ ὁμολογία καὶ κόσμῳ σωτήριος πίστις ἢ περὶ τῆς τοῦ λόγου σαρκώσεως, δόντος μὲν ἐαυτὸν ἀνθρωπίνῃ σαρκί, ἣν ἐκ Μαρίας προελάβετο, μείναντος δὲ ἐν ταυτῷ καὶ μηδεμίαν θεϊαν μετακίνησιν μηδε ἀλλοίωσιν ὑποστάτως, συναρθεθέντος δὲ πρὸς τὴν σάρκα καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρωπίνην, ὥστε τὴν σάρκα πρὸς τὴν θεότητα ἐνωθῆναι, τῆς θεότητος τὸ παθητικὸν τῆς σαρκός· ἐν τῇ τοῦ μυστηρίου πληροῖται ἀνηρηκία.*

καὶ ἀναλλοίωτος gelehrt hat (vgl. Thalia c. 7, ep. ad Alex.)¹⁾ ehe er zu der geringeren Schätzung der Person Christi fortschritt, bleibt auch in der Lehre des weit weniger scharfen Eusebius wohl eine Möglichkeit für eine derartige Bezeichnung.²⁾ Hier ist der Mittler zwischen Gott und der Welt, der Sohn, als „der zur selbständigen Hypostase hervorgetretene λόγος“ „eine in sich geschlossene Totalität“. Er ist „eine zur Person gewordene Verdoppelung der Daseinsweise der göttlichen Prädicate, die auch göttliches Wesen sind, nur abgesehen von dem göttlichen Subject, was als ἀγέννητος unmitteilbar ist“³⁾. „Das ist der Sinn der beliebten Bezeichnung ›vollkommenes Ebenbild‹“ d. h. mit anderen Worten: als vollkommenes Ebenbild Gottes ist er ἄτρεπτος τῆ φύσει⁴⁾.

Doch nun zu dem von Funk so⁶ übel vermerkten ὁμότιμος. Wir hatten uns auf Grund der oben betrachteten Lehrformulirungen bei Pseudoignatius von neuem für die eusebianische Tendenz derselben ausgesprochen. Nun giebt Funk zu⁵⁾, dass eine Deutung in diesem Sinne nicht allzu fern läge. Allerdings würde damit ein Arianismus entstehen, der in Wahrheit diesen Namen nicht verdiene, ja den sogar Athanasius würde gebilligt haben. Das ist nun in mancher Beziehung zutreffend; aber könnte nicht

¹⁾ Vgl. Dorner, Entwickl. der Lehre v. d. Pers. Christi, Bd. I² Seite 878.

²⁾ Harnack bemerkt (Lehrb. d. Dogm. Gesch. II² 195 Anm. 1 (p. 196), dass in späterer Zeit manche Arianer dem Sohne ursprüngliche Unveränderlichkeit als Geschenk des Vaters beigelegt haben: Philostorgios h. e. VIII 3: Ὁ Χριστός τρεπτός μὲν τῆ γε φύσει τῆ οἰκεία, ἐπιμελεία δὲ τῶν ἀρετῶν αὐτοῦ ἀνπερβλήτω εἰς τὸ ἄτρεπτον ἀνθρωπῶτα (Migne, P. G. 65, 558).

³⁾ Hierfür vgl. speciell den Satz der Ekthesis makrostichos: . . . καὶ μηκέτι ὁμοίως τῷ πατρὶ ἀγέννητον εἶναι καὶ αὐτὸν . . .

⁴⁾ Vgl. Dorner a. a. O. I² 797 ff. Im Bulletin critique 1882, n. 7 urteilt Duchesne: . . . „quant au passage où le Christ dit τῆ φύσει ἄτρεπτος, il se rapporte ici au Verbe incarné, dans lequel l'élément humaine est déterminé au bien par son union avec Dieu“.

⁵⁾ Tübing. theol. Quartalschr. 1880, p. 370.

vielleicht eine gewisse Undeutlichkeit beabsichtigt sein?

Wir müssen uns, um das zu verstehen, zunächst mit der Erwägung vertraut machen, dass diejenige Zeit, in der die Partei des Eusebius den grössten politischen Einfluss besass, eine Zeit der Ermüdung war. Man war hüben und drüben des Streites überdrüssig und strebte allgemein darnach, zwischen dem Occident, den Anhängern des Athanasius, und dem grösstenteils arianischen Oriente auf Grund eines für beide Teile annehmbaren Bekenntnisses eine Einigung und Frieden zu erzielen. Den deutlichsten Beweis für dieses Bestreben liefern uns die von den in Antiochia versammelten Bischöfen eusebianischer Richtung mit Julius von Rom geführten Verhandlungen. Dass schliesslich nur noch die von den Occidentalen geforderte Aufnahme des Wortes *ὁμοούσιος* in das Bekenntnis und die von den Orientalen verlangte Verurteilung des Marcellus von Ancyra die Hindernisse gewesen sind, die noch zu beseitigen waren, ist gewiss ein Beweis dafür, wie ausserordentlich die Partei des Eusebius darum sich mühte, die Anhänger des Nicaenums zu gewinnen, und wie sehr sie denselben entgegenkam. Diese Bereitwilligkeit der Eusebianer hat nun ihren sprechendsten Ausdruck gefunden in der zweiten, sog. lucianischen Formel¹⁾ der antiochenischen Synode von 341, in der sich „alle die Bezeichnungen für den Sohn, die im Sinne seiner Gottheit auf origenistischem Boden“ (d. h. eusebianischem) „möglich waren (vor allem *μονογενῆς θεός, ἀτρέπτos και ἀναλλοτωτος, θεός λόγος*) aufzeigen lassen“²⁾. Gleichzeitig wird gegen Marcellus von Ancyra polemisiert. Dass der römische Bischof durch das damals aufgestellte, zwar nicht direct heterodoxe, jedenfalls aber nicht allzu überzeugungstreue Bekenntnis der Eusebianer sich nicht zur Verdammung Marcell's bewegen liess, war natürlich für die Gegner eine sehr bittere Erfahrung. Allein das konnte nichts mehr an der Thatsache ändern, dass diese sich mit der Aufstellung jenes Bekenntnisses vom echten Arianismus losgesagt hatten und nun auf dem einmal betretenen Wege zur Erreichung ihres Zieles, den Occident zu gewinnen, fortschreiten mussten. Man stellte darum bald darauf ein neues Bekenntnis auf, das wir noch genauer kennen lernen werden, „die Ekthesis makrostichos“ = „Formula prolixa“ von 344—345³⁾. Mit dieser hat es eine eigene Bewandnis. Bekanntlich

¹⁾ Vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole³ § 154 (p. 184).

²⁾ Vgl. Harnack, DG II³ p. 237, Anm. 1.

³⁾ Vgl. Hahn a. a. O. § 159 (p. 192 f.). Vgl. Mansi, Patr. Graeca, tom. II, p. 1364. — Athanas. de synod. c. 23. Sozomenus h. e. II 10. Socrates h. e. II 10 p. 76 (ed. Taurin.).

ist das Symbolum Nicaenum (325) dadurch zustande gekommen, dass eine von den beiden Bischöfen des Namens Eusebius, von Eusebius von Nikomedia und Eusebius Pamphilus von Caesarea, vorgeschlagene Formel auf ein Machtwort des Kaisers hin durch die Einfügung des *ὁμοούσιος* u. ä. Begriffe, welche Hosius von Corduba soufflirte, zum Ausdrucke der Lehre der athanasianischen Partei gestempelt wurde. Als dann in den vierziger Jahren endlich Constantius dem ewigen hinüber und herüber durch eine bestimmte Bevorzugung der Eusebianer (Eusebius v. Nikomedia wurde Metropolit von Konstantinopel) ein Ende machte, ergriff diese jetzt führende Partei sofort die Gelegenheit, das Nicaenum zu beseitigen. Das war jedoch an sich unmöglich: es wäre eine Untergrabung der eigenen Autorität gewesen, hätten sie das Werk der grossen nicaenischen Synode so ohne weiteres durch ein neues Bekenntnis als irrtümlich brandmarken wollen. Es konnte sich füglich nur darum handeln, die Form zu berichtigen, wenn man überhaupt ein neues Glaubensinstrument durch eine Synode sanctificiren liess. Dazu bot sich eine passende, hochwillkommene Gelegenheit in der Bekämpfung des ehemals strengen Homousianers Marcellus v. Ancyra. An ihm konnte man beweisen, dass die in Nicaea als orthodox anerkannte Lehre auch die Grundlage zu völlig perversen, haeretischen Auffassungen zu bieten geeignet war. Und so haben wir denn in dem endgültigen Schriftstück von 341 eine formula fidei, die in Umrahmung und Gestalt bedeutende Ähnlichkeit mit der nicaenischen hat, in ihrem Inhalte aber nichts weniger als nicaenisch ist und sein will. Diesem Bekenntnisse schloss sich dann nach Form und Inhalt vollkommen die oben erwähnte „Ekthesis makrostichos“ v. 344 (345) an.

Harnack macht a. a. O. bereits darauf aufmerksam, dass die Ekthesis makrostichos — ebenso wie die Formula Fidei von 341 das *μονογενῆς θεός, ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος, θεός λόγος* — in can. 9 „eine tadellose Paraphrase des Homousios“ enthält. „Es sind genau dieselben Ausdrücke, die Athanasius zur Beschreibung des Verhältnisses von Vater und Sohn gebraucht hat. Aber Homousios fehlt.“¹⁾

Funk²⁾ erhärtet es durch zahlreiche Beispiele, dass *ὁμότιμος* auf nicaenischer Seite im wesentlichen gleich-

1) Harnack DG II^s p. 239 Anm. 4.

2) Funk, Die Apostol. Constitutionen, Rottenberg 1891.

bedeutend mit *ὁμοούσιος*, oder doch sehr häufig mit diesem verbunden gebraucht worden ist. Auf der anderen Seite bemüht er sich, zu beweisen, dass „die Antinicaener das Wort“ (*ὁμότιμος*) „bei dem ihm eigentümlichen Sinne ebenso wenig gebrauchen konnten als *ὁμοούσιος*“. Diese Beweisführung schießt über das Ziel weit hinaus: sie ist, wie wir oben sahen, nur für strenge Arianer richtig. Die Partei der Eusebianer aber suchte zu vermitteln! Nun findet sich in unserer Interpolation auch nicht der geringste Anhaltspunkt, wie das *ὁμότιμος* und vor allem nicht, ob es in nicaenischen Sinne zu interpretieren sei. Unter diesen Umständen werden wir Funk nicht ohne weiteres zustimmen. Im Gegenteil! Funk meinte zwar, durch das Vorkommen des Synonyms von *ὁμοούσιος*, des *ὁμότιμος*, sei der nicaenische Grundcharakter der Interpolation erwiesen und die Verteidigung des arianischen Standpunktes gerichtet; wir urteilen anders und sagen: **In der Interpolation fehlt ebenso wie in der Ekthesis Makrostichos, deren zahlreiche Beziehungen und Übereinstimmungen mit jener die folgende Tabelle zeigt, das Wort *ὁμοούσιος*: in der Ekthesis wird es durch andere Begriffe in can. 9 umschrieben, hier wird es durch ein Synonym ersetzt, das nicht den anstössigen Klang hatte, wie das bereits 281 auf einer antiochenischen Synode verworfene *ὁμοούσιος*¹⁾.**

¹⁾ Man wird sich mit Recht darüber wundern, wie es möglich ist, eine so unverhältnismässig weite Schwenkung zum Gegenteil, von der streng auf Wesensverschiedenheit haltenden Lehre des Arius zur Wesenseinheit des Athanasius, zu rechtfertigen. Allein es ist stets zu bedenken, dass eine vollkommene Einigkeit über den begrifflichen Inhalt des *ὁμοούσιος* niemals erzielt wurde. Giebt doch selbst Athanasius in seiner Schrift c. Arian. I 58 einer Auffassung der Trinität Ausdruck, die wir bei ihm kaum erwarten können: *ὁ πατήρ οὐ κρείττων ἀλλὰ μείζων τοῦ υἱοῦ, οὐ μῆτερον τινὶ οὐδὲ χρόνον, ἀλλὰ διὰ τὴν ἐξ αὐτοῦ γέννησιν.* Es entspricht im allgemeinen gerade der arianischen Lehre, in der Zeugung eine Begründung nicht nur

Der Interpolator würde sich mit seiner eignen Lehre in Widerspruch setzen, wenn er neben der geäußerten Auffassung von der *ὑπεροχῇ* des Vaters auch die Homousie festhalten wollte. Funk beweist selbst, dass *ὁμότιμος* = *ὁμοούσιος* ist. *Ὁμότιμος* bedeutet nun „gleicher Ehre wert“, „gleichgeehrt“. Gleiche Ehre setzt gleiche Würde voraus und umgekehrt. Erkennt aber die zweite Person der Trinität der ersten die *ὑπεροχῇ* und mit dieser den Anspruch auf *προσκύνησις* (Philad. 5) zu, so begiebt sie sich doch auf alle Fälle der *ὁμοτιμία*. Damit fällt aber auch die *ὁμοουσία*.

Wie steht es aber nun mit dem Beweise Funk's, Zahn habe mit Unrecht dem Interpolator eine besonders nachdrückliche Betonung dieser Superiorität des Vaters über den Sohn zugeschrieben? Funk stützt sich dabei hauptsächlich darauf, dass er eine Superiorität bei dem Interpolator schon deshalb nicht finden kann, weil dieser selbst Christus so häufig das Prädicat „*θεός*“ beilege.

Man kann Zahn an dieser Stelle einen Tadel nicht ersparen: hat er doch nur 2 Stellen angeführt, in denen Christus als „*θεός*“ bezeichnet wird, während es nach Funk's

der *ὑπόστασις*, sondern auch einer geringeren Wesenheit, der *ὀποταγῆ* des Sohnes bezw. der *ὑπεροχῇ* des Vaters zu sehen. Natürlich hatte Zahn nur in dieser Hinsicht das *ἀγέννητος* und seine häufige Anführung beim Interpolator als ein Zeichen eusebianischer (allgem. arianischer) Tendenz verwertet wissen wollen. Im allgemeinen ist festzuhalten, dass Nicaener wie Antinicaener *ἀγέννητος* und *γεννηθεὶς* gebraucht haben; aber für eine Auffassung des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn, wie es Athanasius mit seinem *ὁμοούσιος* ausdrücken wollte, ist in der Interpolation keine Möglichkeit geboten. (Athanasius begriff Vater und Sohn nicht als coordinirte Wesen, sondern als ein einziges Wesen [*ὁμοούσιος* = *unius substantiae* = *ταυτούσιος*, wie Th. Zahn in „Markellos v. Ankyra“ zeigt], welches die Unterscheidung von *ἀρχῇ* und *γέννημα*, d. h. von Princip und Abgeleitetem in sich trägt und umschliesst.) Vgl. auch Bulletin critique 1882 n. 7. (Duchesne): . . . „il n'y a pas besoin de croire à la consubstantialité ou même à la similitude des trois personnes divines, pour les révéler ensemble“.

dankenswerter Sammlung, die, soviel ich sehe, vollständig ist, ungefähr 20 sind! Schauen wir uns aber diese Stellen etwas genauer an, so müssen wir dabei vor allem darauf achten, dass das in dem *λόγος* erschienene Mittelwesen zwischen Gotte und der Welt als solches nicht zu Gotte und nicht zur Welt recht eigentlich gehört. Es findet deshalb stets eine gewisse Gegenüberstellung — wenn auch unbewusst — von Gott und Welt statt, sobald Christus erwähnt wird. Der göttliche *λόγος* ist als das Princip des Alls auch dessen Haupt und Erstgeborener: er repräsentirt die Vollkommenheit, das vollkommene Gute. In dieser Antithese wird der mit göttlichen Attributen ausgestattete *λόγος* bei Eusebius nicht mit Unrecht mit dem Prädicate „*θεός*“ bedacht¹⁾. Ist es deshalb verwunderlich, wenn auch unser Interpolator diese Bestimmung sich zu eigen macht?

Prüfen wir die Stellen, in denen '*θεός*' für Christus vorkommt, so wird sich mit Leichtigkeit diese Beziehung überall herausstellen lassen: ich greife nur einige Beispiele heraus! Die Ermahnung in Trall. 7, der Bischof solle leben *κατὰ δύναμιν Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ*, hat doch nur Sinn, wenn damit der *λόγος ἐνανθρωπήσας*, der *λόγος σῶματι ἔνοικος* bezeichnet werden soll, der in directem Gegensatze zu der Welt, zu der Menschheit stehend gedacht wird. Dasselbe Verhältniß bringt uns Phil. 5. 8. 9 nahe, wo *λόγος* = göttl. Element in Christo gegenüber dem menschlichen Elemente, d. *σῶμα* steht, ebenso 11, wo es heisst *δεσπότῃ τηλικούτῳ, θεῷ πάντων τῶν νοητῶν καὶ αἰσθητῶν λέγεις*, d. h. wo der *λόγος* gegenübersteht den *νοητὰ καὶ αἰσθητὰ*, d. h. der sinnlichen Welt (vgl. dazu Smyrn. 3. 5). Die Bezeichnung *ἰσχυρὸς θεὸς* endlich (Antioch. 2 aus Jes. 96) ist von Eusebius nach dem Vorbilde des Arius²⁾ gebraucht worden,

¹⁾ Ganz ähnlich urteilt Duchesne im Bulletin critique 1882 (7): „Quant au passage où le Christ dit *φύσει ἄτρεπτος*, il se rapporte ici au Verbe incarné, dans lequel l'élément humaine est déterminé au bien par son union avec dieu“.

²⁾ Arius ep. ad Alex.: . . . *Μετοχῆ χάριτος ὡσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες οὕτω καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνον Θεός . . . Θεοῦ θελήσει ὁ υἱὸς ἡμίκοσ*

kann also wohl kaum als Beweis dafür dienen, dass ein Arianer so nicht schreiben könne¹⁾.

Wenn Funk endlich den Punkt ins Feld führt²⁾, dass Eusebius selbst „manchmal mit dem Bekenntnis der Einheit Gottes die Einheit des Sohnes verbindet, noch häufiger aber die Einheit Gottes bekennt, ohne des Sohnes zu gedenken“, so will dieses Argument, wie wir gesehen haben, nichts besagen. Dass Eusebius als Arianer neben der Gottheit des Vaters auch die relative (bezw. „mindere“) Gottheit Christi überhaupt betont und erwähnt, entspricht vollkommen seiner Lehre. Es ist auch darin der weitaus mildere Standpunkt ausgedrückt, den der Arianismus des Eusebius, verglichen mit dem ursprünglichen, vertritt.

Und wenn man weiter auch thatsächlich, wie Funk hervorhebt, die Bezeichnung „vor Aeonen gezeugt“ sowohl auf nicaenischer als antinicaenischer Seite — hier allerdings in bestimmt arianischer Pointirung — findet, so hat Zahn doch Recht, wenn er sie als einen wesentlichen Punkt in dem System des Interpolators und damit des Eusebius herausgestellt hat. Ich habe es bereits oben hervorgehoben, dass dieser Punkt eines der bedeutendsten Vergleichsmomente zwischen apollinaristischer und eusebianischer Lehre ist, ebenso wie wir an ihm recht deutlich den weiten Abstand zwischen Arius und Eusebius uns vergegenwärtigen können.

Ich greife noch einmal zurück. Wir sahen oben, wie wir das Vorkommen des Wortes *ὁμότιμος* (= *ὁμοούσιος*) zu deuten haben. Dass die Möglichkeit, es in nicaenischem Sinne zu interpretiren, von der Hand zu weisen ist, sollte eigentlich schon deshalb unbestritten bleiben, weil einer der bedeutendsten Vorkämpfer der *ὁμοουσία* und des *ὁμο-*

καὶ ὅσος ἐστίν, ἐξ ὅτε καὶ ἀφ' οὗ καὶ ἀπὸ τότε ἐκ τοῦ Θεοῦ ὑπέστη, ἰσχυρὸς Θεὸς ὢν.

¹⁾ Vgl. Athanasius c. Arian. I 9 (von Arius gesagt über Christus): *μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη!*

²⁾ Vgl. Tüb. theol. Quartalschr. 1880.

οἰσος, das in athanasianischem Sinne = ταυτούσος ist, der Vertreter der ταυτότης, Marcellus v. Ancyra in der Interpolation (Trall. 6) eine scharfe Zurückweisung erfährt¹⁾.

An letzter Stelle will ich — nur ganz nebensächlich — die Bemerkung Funk's zurückweisen, das Fehlen des Wortes ὁμοούσιος erkläre sich ganz natürlich aus dem pseudepigraphischen Charakter der Briefe; es sei doch nur zu verständlich, dass ein Fälscher, der für sein Werk eine Herkunft aus dem Anfange des 2. Jahrhunderts vorausgesetzt wissen wollte, sich davor scheute, ein erst so viel später und gerade in seiner eigenen Zeit gebräuchliches Wort, dessen Geschichte genau durchforscht war, zu verwenden. Dieser Grund ist hinfällig: denn der „Ignatius“ hütet sich auch sonst nicht vor Anachronismen ärgster Art, spec. auf dem Gebiet der dogmatischen Formeln und der Kirchenverfassung. Das beweist z. B. die Erwähnung der κοπιῶντες (Antioch. 12), die wie Zahn a. a. O. ausführt, mit den späteren κοπιᾶται identisch sind. Letztere werden zuerst erwähnt in dem Cod. Theodos. L. 15 lib. XVI. tit. 2 (Gesetz v. 360) mit dem bemerkenswerten Zusatze, dass erst ein „recens usus“ diesen Namen geprägt habe. Das beweist zur Genüge, dass der Anfang der Entwicklung des Amtes der κοπιᾶται, der sich in der noch gebräuchlichen Participialform des Verbs präsentirt, nicht allzu weit zurückliegen kann, jedenfalls nicht fast 250 Jahre!

Damit sind die Einwürfe Funk's erledigt²⁾. Wir können, denke ich, ruhig an der zuvor nach dem positiven Bestande des Materials von Zahn begründeten und von

¹⁾ Der Trall. 6 verdammte Satz: . . . ταῦτόν δὲ εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον ist übrigens auch in der Ekthesis makrostichos auf's schärfste anathematisirt.

²⁾ Zu dem gleichen Resultate gelangt Duchesne in der Besprechung von Funk's erstem Aufsätze (Tüb. theol. Quartalschr. 1880), cf. Bulletin critique 1882 n. 7. Er äussert sich folgendermassen: „Je ne puis donc admettre que nous ayions ici l'œuvre d'un disciple d'Apollinaris, écrivant pour propager sa doctrine“.

uns neu bestätigten Meinung festhalten, **Pseudo-Ignatius ist ein Semarianer eusebianischer Richtung.**

D. Nachweis einer litterarischen Verwandtschaft zwischen der Interpolation und gleichzeitigen Schriftstücken. Zeitliche Einordnung der Fälschung, Zweck derselben. Resultat der Untersuchung.

Mehrfach bot sich uns in den vorangehenden Betrachtungen Gelegenheit, auf die überreichen Beziehungen und die grosse Ähnlichkeit hinzuweisen, die zwischen dem Ausdrucke und der Gedankenwelt der Interpolation bezw. Fiction und der Ekthesis makrostichos bestehen. Ich habe diese wechselseitigen Beziehungen auf Seite 573 ff. gesammelt und tabellarisch gegenübergestellt. Daraus geht hervor, dass ich wohl nicht zuviel behaupte mit der Annahme dem Verfasser der Interpolation bezw. Fiction muss dieses Symbol der antiochenischen Synode gut bekannt gewesen sein, aller Wahrscheinlichkeit nach hat es ihm sogar vorgelegen und als Quelle für die dogmatischen Parteien gedient.

Diese Beobachtung erfährt eine besondere Bestätigung durch eine Verwandtschaft, die uns in ein anderes Gebiet hinüberführt: durch die Beziehungen der Interpolation und Fiction zu den Apostolischen Constitutionen, deren Specialbehandlung, wie eingangs erwähnt wurde, den Anstoss sowohl für Funk als für Harnack gab, die pseudo-ignatianischen Briefe näher zu untersuchen.

Harnack und Funk haben es, jeder an seinem Teile, mit Sicherheit bewiesen, dass der Fälscher der Ignatianen mit dem Fälscher der Apostolischen Constitutionen identisch ist¹⁾. Eine grundsätzliche Verschiedenheit besteht aller-

¹⁾ Damit ist die Ansicht Zahn's widerlegt, der da meinte, die ganze Verwandtschaft zwischen Pseudo-Ignatius und Pseudo-Clemens

dings noch über den dogmatischen Charakter der beiden Interpolationen. Funk wie Harnack erwarten von der endgültigen Entscheidung über die Interpolation des Ignatius alles gute, denn die Ap. Const. bieten zu einer Lösung der Frage nicht genügend ausgeprägtes Material. Funk steht nach dem Resultate seiner Prüfung des Ignatius-Materials nicht an, auch die Ap. Const. als ein Werk apollinaristischen Fälschertums zu betrachten. Trotz der Einwendungen Funk's teilen wir auf Grund unserer Neuprüfung des Materials den Standpunkt Zahn's und Harnack's: auch wir können in der Fälschung der Ignatianen nur eine eusebianische Tendenzschriftstellerei erblicken. Damit bestimmt sich für uns auch der semi-arianische, d. h. eusebianische Charakter der Ap. Const.

Dass dieser Ansatz richtig ist, beweist, denke ich — ausser manchem anderen — besonders eine Parallele zu dem antiochenischen Symbol von 345 und damit zur Ignatius-Fälschung, die interessant genug ist, um sie hier heranzuziehen: ich meine das Taufsymb¹⁾ in b. VII. c. 41. Harnack hatte bereits in der grossen Ausgabe der *Ἀποστολῶν τῶν δώδεκα ἀποστόλων* (p. 247) unter Hinweis auf die theologische Erörterung in b. VI. c. 11 die Beziehung obigen Taufsymbols zur Formula prolixa dargethan und daraus einen unter vielen Beweispunkten gewonnen dafür, dass auch für die Ap. Const. ein eusebianischer Charakter der Interpolation anzunehmen ist. Funk bestritt zwar die Berechtigung dazu; allein eine Vergleichung der Ekthesis mit dem Symbol der Constitutionen beweist zur Genüge, dass Harnack seine These nicht „ganz mit Unrecht“ — wie Funk meinte — aufstellte. Nun giebt Funk weiter zu, dass die mit den Ap. Const. zusammen überlieferten

(dem hypothetischen Fälscher der Apost. Constit.) äussere sich nur darin, dass Pseudo-Clemens durch den „Ignatiaster“ stark benutzt worden sei.

¹⁾ Den Wortlaut des Taufsymbols zeigt die Tabelle II, in der wir zugleich eine Vergleichung mit der Ekthesis makrostichos bieten

Canones mit den Canones der antiochenischen Synode von 341 auffallende Ähnlichkeit haben und von ihnen abhängig sind: „Es ist nach dem vorstehenden die Synode von Antiochia (341) mit Sicherheit als Quelle der Ap. Can. anzusehen“ (Funk, Ap. Const. p. 188). Nun steht es einmal fest, dass die Abfassung der Ap. Can. erfolgte nach der Interpolation der Didaskalia (weil diese in kürzerer und längerer Gestalt benutzt ist), und ferner lässt sich eine Beziehung zwischen den Ap. Can. 68 u. 70 und Phil. 13. 14 bei Pseudo-Ignatius nicht leugnen. Deshalb ist es an sich ohne weiteres nahegelegt, diesen Fälscher der Didaskalia, der Didache und der Ignatiusbriefe, der zugleich die Ap. Can. abfasste, in die Nähe der antiochenischen Synoden zu rücken. Ja, wir werden auch mit einer gewissen Berechtigung den Satz Funk's (s. o.) dahin formuliren dürfen, dass nach dem vorstehenden die Synoden von Antiochia mit Sicherheit als Hauptquelle für die Interpolation der älteren Ignatiusbriefe, der Apostolischen Constitutionen und für die Fälschung der 6 jüngeren „Ignatianen“ und der Apostolischen Canones anzusehen sind.

Wenn nun Harnack die Interpolation in den Jahren 340—343 entstanden sein lässt, so werden wir diesem Ansatz im wesentlichen zustimmen; nur werden wir die Spanne vielleicht etwas weiter greifen und sagen: zwischen 345 und 350. Dadurch erledigt sich Funk's Ansatz auf die Jahre nach 381 bzw. auf den Anfang des 5. Jahrhunderts von selbst. Ebenso ist auch Zahn's Meinung, Pseudo-Ignatius habe ca. 360—380 geschrieben, berichtigt, denn diese Annahme wird nicht genügend durch die Stelle Antioch. 12 (*κοπιῶντες*) gestützt.

Vergegenwärtigen wir uns zum Schlusse, was wir gewonnen haben, so ist es folgendes: Die von Eusebius in seiner H. e. aufgezählten und durch einige Stichproben in ihrer damaligen Textgestalt verhältnismässig sicher bekannten Briefe des Ignatius erfuhren in der Zeit zwischen

341 und 350, den Jahren der eusebianischen Kirchenpolitik und der antiochenischen Synoden eine Interpolation und Vermehrung zu dem Zwecke, „vermittelt der Autorität des Märtyrers Ignatius erstlich in Sachen kirchlicher Sitte für eine mittelschlächlige und gleichförmige Loyalität zu wirken im Gegensatz sowohl zu zähem Festhalten an provinzieller Eigentümlichkeit und Altertümlichkeit als zu neuen Extravaganzen. Sodann aber — und das ist das weit- aus wichtigere — einer arianisirenden Theologie¹⁾, welche die nicänische Formel samt allen ihr sich annähernden der folgenden Jahrzehnte verwarf, den Schein ehrwürdigsten Alters zu geben und sie gegenüber den in Marcell und Photin offenkundig gewordenen Ausschreitungen ihrer Gegner als biblische Wahrheit hinzustellen“²⁾.

„Ein Geist und eine Hand hat das doppelte Werk der Interpolation und Fiction gefertigt“³⁾ — nur mit der näheren Bestimmung, dass von den Briefen, welche Eusebius nennt, der Rmbrief als einziger ausgeschieden werden muss, der, weil höchst wahrscheinlich unecht, auch die Interpolation nicht erfuhr; von den fingirten Briefen machen mir die zwischen Ignatius u. Maria getauschten Schreiben den Eindruck, als seien sie nicht mit den 4 anderen gleichzeitig und gleichwertig zu halten.

Der Fälscher kennt — nach Zahn a. a. O. — die H. e. des Eusebius. Er fertigte die Fälschung der Ignatiusbriefe sowohl wie die der Apost. Constitutionen und Apost. Canones an, indem er sich in ganz überraschendem Masse an die Ekthesis makrostichos (344/345) anlehnte, die wir als bedeutendste Quelle werden annehmen dürfen. Die Ansicht Funk's, Pseudo-Ignatius sei ein Apollinarist, ist endgültig aufzugeben.

¹⁾ Vgl. dazu Bulletin critique 1882 (7), Duchesne: „Je dois dire que, sans accepter toutes les raisons et toutes les conclusions de Th. Zahn, il me semble être plus près de la vérité que M. Funk“. „Je continue, quant à moi, à lui trouver des sentiments ariens“.

²⁾ Zahn a. a. O. 143—144.

³⁾ Zahn a. a. O.

E. Beilagen.

I. Nachweis der Beziehungen zwischen der Fälschung und dem antiochenischen Symbol v. 344/5, der sog. Ekthesis makrostichos (Formula proluxa).

Folgenden Sätzen des antiochenischen Symbols entsprechen nachstehende Auslassungen der Interpolation und Fiction:

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα, κτίστην καὶ ποιητὴν τῶν πάντων, ἕξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται.

Phil. 1: εἰς ἵστιν ὁ τῶν ὅλων Θεός, πατὴρ τοῦ Χριστοῦ ἕξ οὗ τὰ πάντα . . . Magn. 8: εἰς Θεός ἵστιν ὁ παντοκράτωρ (of. Trall. 5: . . . τοῦ παντοκράτορος ἀπαράθετον . . .

Philad. 4 . . . εἰς ἀγέννητος, ὁ Θεός καὶ πατὴρ . . . Smyrn. 9 . . . τίμα τὸν Θεὸν ὡς αἷτιον τῶν ὅλων καὶ κύριον . . .

Eph. 6 . . . [Eph. Pauli 4, 4—6] εἰς Θεός καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν . . . Eph. 7 . . . ἱερός δὲ ἡμῶν ἵστιν ὁ μόνος ἀληθινός Θεός, ὁ ἀγεννητος καὶ ἀπόσιτος, ὁ τῶν ὅλων κύριος . . .

(*Θεός πατὴρ findet sich sehr häufig!*) Magn. 11 . . . εἰς πολυθεΐαν τὸν ἕνα καὶ μόνον ἀληθινὸν Θεὸν καταγγέλλαντι . . .

καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱόν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, δι' οὗ ἐγένετο τὰ πάντα, τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα, λόγον ὄντα καὶ σοφίαν καὶ δύναμιν καὶ ζωὴν καὶ φῶς ἀληθινόν, τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν δι' ἡμᾶς ἐνανθρωπίσαντα καὶ γεννηθέντα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου,

Magn. 11: . . . ἀλλὰ πεπληροφορησθαι ὑμᾶς ἐν Χριστῷ τῷ πρὸ πάντων μὲν αἰώνων γεννηθέντι παρὰ τοῦ πατρὸς, γεννημένῳ δὲ ὕστερον ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου δίχα ὀμιλίας ἀνδρὸς [of. hierzu auch Mar. ad Ign. 1: ἐγνωρίσθη ὁ Χριστὸς υἱὸς εἶναι τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος καὶ ἐν ὕστεροις καιροῖς ἰνυθροπηκέναι διὰ παρθένου Μαρίας ἐκ σπέρματος Δ. κ. Αβρ. 1] καὶ πολιτευσαμένῳ ὁσίως

τὸν σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα καὶ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀναληφθέντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ καθεσθέντα ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς, καὶ ἔρχόμενον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος κρίναι ζῶντας καὶ νεκροὺς καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, οὗ ἡ βασιλεία ἀκατάπαυστος οὕσα διαμένει εἰς τοὺς ἀπείρους αἰῶνας . . .

καὶ πᾶσαν νόσον καὶ μαλακίαν θεραπεύσαντι ἐν τῷ λαῷ καὶ σημεῖα καὶ τέρατα ποιήσαντι ἐπ' εὐεργεσίᾳ ἀνθρώπων καὶ τοῖς . . . καὶ τὸ πάθος ἰποστάντι καὶ πρὸς τῶν χριστοκτόνων Ἰουδαίων ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ἡγεμόνος καὶ Ἡρώδου βασιλέως καὶ σταυρὸν ὑπομείναντι καὶ ἀποθανόντι καὶ ἀναστάντι καὶ ἀνελθόντι εἰς τοὺς οὐρανοὺς πρὸς τὸν ἀποστείλαντα καὶ καθεσθέντι ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ καὶ ἔρχομένη ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰῶνων μετὰ δόξης πατρικῆς, κρίναι ζῶντας καὶ νεκροὺς καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

Magn. 6: . . . διακοῦσαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς πρὸ αἰῶνος πρὸ τῆς πατρὸς γεννηθεὶς, ἦν λόγος θεός, μονογενὴς υἱός, καὶ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰῶνων ὁ αὐτὸς διαμένει . . . **Trall. 9:** ὅταν χωρὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλή τις, τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ γενομένου ἐκ λαβίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας ὁ; ἀληθῶς ἐγενήθη καὶ ἐκ θεοῦ καὶ ἐκ παρθένου, ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως; οὐδὲ γὰρ ταῦτ' ὁ θεός καὶ ἄνθρωπος. ἀληθῶς ἀνέλαβε σῶμα ὁ λόγος γὰρ σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐπολιτεύσατο ἅνευ ἁμαρτίας τὶς γὰρ, φησὶν, . . . ἔφαγε καὶ ἐπιεν ἀληθῶς ἑσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου . . .

καὶ κατέλθεν εἰς ἄδην μόνος, ἀνῆλθε δὲ μετὰ πλῆθους¹⁾ . . . καὶ ἀνέστη διὰ τριῶν ἡμερῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς καὶ τεσσαράκοντα ἡμέρας συνδιατρέψας τοῖς ἀποστόλοις, ἀνε-

¹⁾ Nur kurz kann ich diesen hochinteressanten Passus berühren. Der hier durch die Interpolation erwähnte „Descensus ad inferos“ ist in dem Symbol nicht aufgezeichnet. Wie Harnack (Das apost. Glaubensbekenntnis p. 28), Herzog's Realencyclopädie und Wetzler und Welte's Kirchenlexicon ausführen, wird der Höllenfahrt Christi zuerst in einem Taufsymbold der Kirche von Aquileja im 2. Jh. Er-

λήφθη πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐκάθισεν
ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ.

Trall. 10: . . . ἀληθῶς τοίνυν ἐγέν-
νησε Μαρία σῶμα, θεὸν ἔνοικον ἔχον,
καὶ ἀληθῶς ἐγεννήθη ὁ θεὸς λόγος
ἐκ τῆς παρθένου, σῶμα ὁμοιοπαθὲς
ἡμῖν ἡμφιεσμένος, . . . καὶ ἐποίησεν
ἑαυτῇ σῶμα ἐκ τῶν τῆς παρθένου
σπερμάτων, πλὴν ὅσον ἄνευ ὁμιλίας
ἀνδρὸς . . . καὶ ἀληθῶς ἐτέχθη . . .
ἑσταυρώθη ἀληθῶς, οὐ δοκῆσει, οὐ
φαντασίαι, οὐκ ἀπάτη. ἀπέθανεν ἀλη-
θῶς καὶ ἐτάφη καὶ ἠγέρθη ἐκ τῶν
νεκρῶν.

Smyrn. 1: . . . πεπληροφορημένους
ὡς ἀληθῶς εἰς τὸν κύριον ἡμῶν
Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν τοῦ θεοῦ υἱόν,
τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, τὸν
θεὸν λόγον, τὸν μονογενῆ υἱόν, ὄντα
δὲ ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, ἐκ
Μαρίας τῆς παρθένου . . . πολιτευσά-
μενον ὅσω ἀνευ ἁμαρτίας, καὶ ἐπὶ
Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τοῦ
τετραρχοῦν καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν
ἐν σαρκὶ ἀληθῶς . . .

Tars. 4: . . . καὶ ὁ σταυρωθεὶς
πρωτότοκος πάσης κτίσεως καὶ θεὸς
λόγος καὶ αὐτὸς ἐποίησε τὰ πάντα.

Eph. 7: . . . τοῦ δὲ μονογενοῦς
πατρὸς καὶ γεννήτορος ἔχομεν ἱατρὸν
καὶ τὸν κύριον ἡμῶν θεὸν Ἰησοῦν
τὸν Χριστὸν, τὸν πρὸ αἰώνων υἱὸν
μονογενῆ καὶ λόγον, ὕστερον δὲ καὶ
ἄνθρωπον ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου
ὁ λόγος γὰρ σὰρξ ἐγένετο.

wähnung gethan; später in den gallischen Symbolen u. s. w. In den Glaubensinstrumenten der orientalischen Synoden fehlt eine Angabe derart vollkommen bis zum Jahre 359, wo sie von dem 4. Conoil zu Sirmium recipirt wird. Wie sie in die Interpolation hineingeraten ist, vermag ich nicht zu sagen: doch ist ja der Zeitpunkt, den wir für die Abfassung jener ermittelten, nicht gar so weit von dem Jahre des Conoils entfernt. Vgl. in betreff des Vorkommens übrigens Svitzer's Thesaurus ecclesiasticus s. v. descensus, Hades u. ä.

Eph. 16: . . . ὑπὲρ ἧς σταυρὸν καὶ θάνατον ὑπέμεινε ὁ κύριος Ἰησοῦς, ὁ τοῦ θεοῦ μονογενῆς υἱός·

Eph. 18: . . . ὁ γὰρ τοῦ θεοῦ υἱός, ὁ πρὸ αἰῶνων γεννηθεὶς καὶ τὰ πάντα γνώμη τοῦ πατρὸς συστησάμενος, οὗτος ἐκυφορήθη ἐκ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν, ἐκ σπέρματος μὲν Δαβὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου . . .

cf. Phil. 5: ὁ πάλαι μὲν πᾶσαν αἰσθητὴν καὶ νοητὴν φύσιν κατασκευάσας γνώμη πατρὸς.

Eph. 19: καὶ ἔλαθε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἢ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως· καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου . . .

Her. 4: . . . καὶ ὁ παράδοξος δὲ τοκετὸς τοῦ κυρίου ἐκ μόνης τῆς παρθένου.

Eph. 20: . . . ἐν μιᾷ πίστει θεοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χρ., τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ υἱοῦ τοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, κατὰ σάρκα δὲ ἐκ γένους Δαβὶδ.

Eph. 15: . . . ὁ κύριος ἡμῶν καὶ θεὸς Ἰησ. Χρ., ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος . . .

Eph. 4: . . . τῷ θεῷ πατρὶ καὶ τῷ ἡγαπημένῳ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν . . .

Smyrn. 2: . . . ὁ λόγος τὸν ἑαυτοῦ γὰρ, λυθέντα ὑπὸ τῶν χριστομάχων Ἰουδαίων, ἀνέστησε τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ.

Smyrn. 3: . . . καὶ οὕτω σὺν τῇ σαρκὶ βλέπόντων αὐτῶν ἀνεκλήφθη πρὸς τὸν ἀποστείλαντα αὐτὸν, σὺν αὐτῇ πάλιν ἐρχόμενος μετὰ δόξης καὶ δυνάμεως . . . εἰ δὲ ἄνεν σώματός φασιν ἔρχεσθαι ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος, πῶς αὐτὸν . . .

Smyrn. 9: . . . ἀλλὰ θεὸν καὶ Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν πρωτότοκον καὶ

μόνον τῆ φύσει τοῦ πατρὸς ἀχει-
ερέα . . .

Philad. 1: . . . καὶ θεοῦ πατρὸς,
τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν . . .

Philad. 4: . . . καὶ εἰς μονογενῆς
υἱός, θεὸς λόγος καὶ ἄνθρωπος . . .

Philad. 6: Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον
. . . θεὸν μονογενῆ καὶ σοφίαν καὶ
λόγον θεοῦ . . . θεὸς λόγος ἐν ἄν-
θρωπίνῃ σῶματι κατέκει, ὡν ἐν ἑαυτῷ
ὁ λόγος, ὡς ψυχὴ ἐν σῶματι διὰ τὸ
ἕνοικον εἶναι θεόν, ἀλλ' οὐχὶ ἄνθρω-
πίαν ψυχὴν.

Philad. 9: . . . καὶ ἅγιος ὁ λόγος,
ὁ τοῦ πατρὸς υἱός, δι' οὗ ὁ πατὴρ
τὰ πάντα πεποίηκεν καὶ τῶν ὄλων
προνοεῖ· οὗτός ἐστιν ἢ πρὸς τὸν
πατέρα ἄγουσα ὁδός, ἢ πέτρα, ὁ
φραγμὸς, ἢ κλεῖς, ὁ ποιμὴν (Eph. 6)
τὸ ἱερεῖον, ἢ θύρα τῆς γνώσεως . . .

Tars. 6: . . . ἐκ Μαρίας ἔχων τὴν
ἀρχὴν τοῦ εἶναι, ἀλλ' οὐχὶ θεὸς λόγος
καὶ μονογενῆς υἱός . . .

Phil. 1: . . . εἰς καὶ ὁ κύριος ἡ-
μῶν Ἰησοῦς, ὁ τῶν ὄλων κύριος, δι'
οὗ τὰ πάντα . . .

Phil. 3: Εἰς γὰρ ὁ ἑνανθρωπήσας,
. . . μόνος ὁ υἱός . . . ἀληθὴς ὁ λόγος
σὰρξ ἔγένετο . . . καὶ ἐγενήθη ὡς
ἄνθρωπος ὁ θεὸς λόγος, μετὰ σώμα-
τος ἐκ τῆς παρθένου ἄνευ ὁμιλίας
ἀνδρός. ἀληθῶς ἐγενήθη, ἀληθῶς . . .
ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανε καὶ ἀνάστη.

Phil. 2 εἰς δὲ καὶ ὁ παρακλήτος . . .

Philad. 4: . . . καὶ εἰς ὁ παρακλή-
τος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας: . . .

Philad. 6: . . . ἀρνήται δὲ τὸν
θεὸν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν,
οὐκ εἶναι λέγων τὸν οὐρανοῦ καὶ γῆς
ποιητὴν πατέρα τοῦ Χριστοῦ.

[Trall. 6: . . . καὶ τὴν κτίσιν ἔρ-
γον θεοῦ οὐ διὰ Χριστοῦ, ἀλλ' ἑτέρου
τινὸς ἀλλοτρίας δυνάμεως.]

πιστεύομεν δὲ καὶ εἰς τὸ πνεῦμα
τὸ ἅγιον, τουτέστι τὸν παρακλήτον . . .

τοὺς δὲ λέγοντας ἕξ οὐκ ὄντων τὸν
θεὸν ἢ ἕξ ἑτέρας ὑποστάσεως καὶ μὴ
ἐκ θεοῦ . . .

ὁμοίως καὶ τοὺς λέγοντας τρεῖς εἶναι θεοὺς.

ἢ τὸν Χριστὸν μὴ εἶναι θεόν,

ἢ πρὸ αἰώνων μήτε Χριστὸν αὐτὸν, μήτε υἰὸν εἶναι θεοῦ,

ἢ τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα καὶ υἰὸν ἢ ἄγιον πνεῦμα.

... οὔτε μὴν ἕξ ἑτέρας τινοῦς ὑποστάσεως παρὰ τὸν πατέρα προϋποκειμένης ...

ἀλλὰ τὸν μὲν πατέρα μόνον ἀναρχον ὄντα καὶ ἀγέννητον γεγεννηκῆναι ...

... τὸν δὲ υἰὸν γεγεννησθαι πρὸ αἰώνων,

καὶ μηκέτι ὁμοίως τῷ πατρὶ ἀγέννητον εἶναι καὶ αὐτὸν ...

οὔτε μὴν τρία ὁμολογοῦντες πράγματα καὶ τρία πρόσωπα, τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος κατὰ τὰς γραφὰς τρεῖς διὰ τοῦτο τοὺς θεοὺς ποιοῦμεν.

... τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ μονογενοῦς, τὸν μόνον μὲν ἕξ ἑαυτοῦ τὸ εἶναι ἔχοντα ...

... τὴν φύσιν ψιλὸν ἄνθρωπον γεγονέναι ...

Ant. 5: ... ὃ τε ὁμολογῶν Χριστὸν, οὐ τοῦ ποιήσαντος τὸν κόσμον υἰὸν, ἀλλ' ἑτέρου τινοῦ ἀγνωστού ...

Phil. 2: ... οὔτε οὖν τρεῖς πατέρες ...

Philad. 6: ... οὐχὶ θεὸν μονογενῆ καὶ σοφίαν καὶ λόγον θεοῦ ...

Philad. 6: ... Χριστὸν δὲ ἀγνῆται υἰὸν εἶναι θεοῦ ...

Tars. 4: Καὶ ὅτι οὗτος ὁ γεννηθεὶς ἐκ γυναικὸς υἱὸς ἔστι τοῦ θεοῦ ...

Trall. 6: ... ταῦτόν δὲ εἶναι πατέρα καὶ υἰὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον ...

Tars. 5: ... καὶ ὅτι οὐκ αὐτός ἐστιν ὁ ἐπὶ πάντων θεός· ἀλλ' υἱὸς ἔκεινον ... οὐκοῦν ἕτερός ἐστιν ὁ ὑποτάξας καὶ ὧν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, καὶ ἕτερος ἢ ὑπετάγη ...

Ant. 5: ... οὐ τοῦ ποιήσαντος τὸν κόσμον υἰὸν, ἀλλ' ἑτέρου τινοῦ ἀγνωστού ...

Philad. 4: μόνος ἀγέννητος cf. Eph. 7.

Phil. 7: καὶ σταυρωθῆναι προσηλωσθαι τὸν ἀναρχον ...

cf. Magn. 6. Eph. 7. Eph. 18 (s. p. 77 f.).

cf. Trall. 6.

Phil. 2: οὔτε οὖν τρεῖς πατέρες, οὔτε τρεῖς υἱοί, οὔτε τρεῖς παράκλητοι ...

s. o. Philad. 4. Eph. 7. Magn. 11.

Phil. 5: Εἰ γὰρ ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ κύριος ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ...

Trall. 6: ... τινὲς δὲ αὐτῶν τὸν μὲν υἰὸν ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι λέγουσι ...

εἰ καὶ ὑποτάσσεται τῷ πατρὶ καὶ
τῷ θεῷ,

ἀλλ' ὅμως πρὸ αἰώνων γεννηθέντα
ἐκ τοῦ θεοῦ . . .

τοὺς λόγον μὲν μόνον αὐτὸν υἱὸν
τοῦ θεοῦ . . .

καὶ εἶδὸν τοῦ θεοῦ καὶ μεσίτην καὶ
εἰκόνα . . .

. . . ἐξ οὗ τὴν ἡμετέραν ἐκ τῆς παρ-
θένου σάρκα ἀνέληψε πρὸ τετρα-
κοσίων οὐχ ὄλων ἑτῶν.

. . . καὶ τέλος ἔξειν αὐτὴν (80. βα-
σιλείαν) μετὰ τὴν συντέλειαν καὶ τὴν
κρίσιν.

. . . οὐ συνδιατρέβοντα πρὸ αἰώνων
τῷ ἑαυτοῦ πατρὶ . . .

. . . τὴν δημιουργίαν εἴτε τῶν ὄρα-
τῶν εἴτε τῶν ἀοράτων.

. . . τὸ τελευταῖον ἔνανθρωπήσας

. . . καὶ τὸν ἑαυτοῦ πατέρα πᾶσιν
ἀνθρώποις φανερώσας . . .

Philad. 4: (πειθαρχήτωσαν) ὡς ὁ
Χριστὸς τῷ πατρὶ·

Smyrn. 9: . . . ὡς ὁ αὐτὸς τῷ
πατρὶ.

Tars. 5: . . . οὐκοῦν ἕτερός ἐστιν
ὁ ὑποτάξις καὶ ὢν τὰ πάντα ἐν
πᾶσιν, καὶ ἕτερος ἐφ' ὑποτάγῃ, ὅς καὶ
μετὰ πάντων ὑποτάσσεται.

Phil. 12: . . . οὐκ εἰμὶ ἀντίθεος,
ὁμολοῶ τὴν ὑπεροχὴν . . . ἐπίσταμαι
τὸν τῆς ἡμῆς γεννήσεως αἴτιον καὶ
κύριον καὶ ὑποστάσεως φύλακα . . .

Magn. 8: ἐν πᾶσιν εὐαρεστος τῷ
ὑποστήσαντι.

v. o. Magn. 6. Eph. 7. Eph. 18.

of. Phil. 5.

Philad. 5: . . . εἰς ὁ μεσίτης θεοῦ
καὶ ἀνθρώπων.

Tars. 4: εἰς γὰρ θεός καὶ εἰς με-
σίτης . . . [1. Tim. 2.5]

Trall. 9: . . . ἀληθῶς ἀνέλαβε
οἰμα . . .

Phil. 9: κατ' ἀλήθειαν ἀνέλαβε
οἰμα ὁμοιοπαθής . . .

Smyrn. 2: . . . ἀνέληψε τὸ ἐκ τῆς
παρθένου οἰμα . . .

Magn. 6: . . . τῆς γὰρ βασιλείας
αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος.

vgl. Trall. 9: τεσσαράκοντα ἡμέρας;
συνδιατρέψας τοῖς ἀποστόλοις.

Philad 5: . . . δημιουργίαν νοη-
τῶν καὶ αἰσθητῶν . . .

Phil. 5: . . . πᾶσαν αἰσθητὴν καὶ
νοητὴν φρίσιν . . .

vgl. Eph. 7: ὕστερον δὲ καὶ ἄνθρω-
πον (Mar. ad Ign. 1).

Magn. 11: ὕστερον ἐκ Μυρίας τῆς
παρθένου . . .

Magn. 8: εἰς θεός ἐστιν ὁ παντο-
κράτωρ, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ

... λέγοντας, δε τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, καθ' ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματός τε καὶ προσώπου τὰ τρία ὀνόματα ἀσεβῶς ἐκλαμβάνοντας...

... τὸν ἀχώρητον καὶ ἀπαθῆ πατέρα χωρητὸν καὶ παθητὸν διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως ὑποτίθεται.

... τὸν μὲν ἀποστείλαντα ἡτέρα...
... τῆς ἐνανθρωπήσεως; οἰκονομίαν πεπληρωκῆναι.

... χωριζόμεν αὐτὸν τοῦ πατρὸς...

... τῆς συκοφαντίας τῶν ἑτεροδόξων τὴν ἀναίδειαν...

Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος...

Trall. 6: ... ταῦτ' οὖν δε εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον...

Phil. 2: ... οὔτε εἰς ἓνα τριώνυμον... ἀλλ' εἰς τρεῖς ὁμοτίμους.

Phil. 3: εἰς ὃ ἐνανθρωπήσας, οὔτε ὁ πατήρ...

Polyc. 3: ... τὸν ἀπαθῆ ὡς θεόν, δι' ἡμῶν δε παθητὸν ὡς ἄνθρωπον...

cf. Magn. 11. Smyrn. 6. Magn. 8.

Eph. 19: ... ἀνθρώπου ὡς θεοῦ ἐνεργοῦντο; ... οὔτε τὸ δευτέρου ψιλότης... τὸ δε οἰκονομία.

Eph. 18: ... ἐκυφορήθη ἐκ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν.

Trall. 6: ... τὸν μὲν Χριστὸν ἄλλοτριουσιν τοῦ πατρὸς...

Trall. 11: ... φεύγετε τοὺς... συκοφάντας.

II. Vergleichung der Ekthesis makrostichos und des Taufsymbols in Apost. Const. VII 41:

Πιστεύομεν εἰς ἓνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, κτίστην καὶ ποιητὴν τῶν πάντων, ἐξ οὗ πάντα πατριὰ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομαζέται.

καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦ Χρ. τὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα, θεὸν ἐκ θεοῦ... δι' οὗ ἐγένετο τὰ πάντα τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα, ... τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν δι' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσαντα καὶ γεννηθέντα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου,

Ἀποτάσσομαι τῷ Σατανᾷ καὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ...

Καὶ συντάσσομαι τῷ Χριστῷ. καὶ πιστεύω καὶ βαπτίζομαι εἰς ἓνα ἀγέννητον μόνον ἀληθινὸν θεὸν παντοκράτορα, τὸν πατέρα τοῦ Χριστοῦ, κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν πάντων, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν τὸν Χριστόν, τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱόν, τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, τὸν πρὸ αἰώνων εὐδόκῃ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα οὐ κτισθέντα, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὄρατά τε καὶ ἀόρατα, τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν κατελθόντα ἐξ οὐρανῶν καὶ σάρκα ἀναλα-

τὸν σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα καὶ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀναληφθέντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ καθισθέντα ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, οὐ ἡ βασιλεία ἀκατάπαυστος οὐσα διαμένει εἰς τοὺς ἀπείρους αἰῶνας . . .

πιστεύομεν δὲ καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τοῦτέστι τὸν παράκλητον . . .

βόντα, ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας γεννηθέντα καὶ πολιτευσάμενον εὐσίως κατὰ τοὺς νόμους τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς αὐτοῦ καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ἀποθανόντα ὑπὲρ ἡμῶν καὶ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν μετὰ τὸ παθεῖν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀνεληθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθισθέντα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καὶ πάλιν ἐρχόμενον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος μετὰ δόξης κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς, οὐ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

βαπτίζομαι καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τοῦτέστι τὸν παράκλητον, τὸ ἐνεργῆσαν ἐν πᾶσι τοῖς ἀπ' αἰῶνος ἁγίοις, ὕστερον δὲ ἀποσταλὲν παρὰ τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ . . . (P. A. de Lagarde, constitut. apostol. Leipzig 1862, p. 224. 225.)

XXII.

Aus Wellhausen's neuesten apokalyptischen Forschungen

Einige principielle Erörterungen

von

Hermann Gunkel.

Professor der Theologie in Berlin.

Unter den theologischen Forschungen, die Wellhausen in den Skizzen und Vorarbeiten Heft 6. (1899.) veröffentlicht, finden sich auch einige, die Apokalyptisches betreffen; so besonders der Aufsatz „Zur apokalyptischen

Literatur“ S. 215–249, der eine Besprechung von Ap. Joh. 12 und eine Auseinandersetzung mit meinem Werke „Schöpfung und Chaos“ (1895) enthält, und sodann einige Fragen betreffs des IV. Esra, seiner Ursprache, seiner Abfassungszeit und seines Verhältnisses zu Ap. Bar. behandelt. Das besondere Interesse des NTLers aber wird ein anderer Aufsatz hervorrufen, über „des Menschen Sohn“ S. 187–215, also über ein Thema, das ja auch (wenigstens wenn man es recht versteht) in das Gebiet des Apokalyptischen einschlägt. Es ist nicht der Zweck der folgenden Zeilen, eine vollständige Besprechung aller von Wellhausen vorgetragenen Behauptungen zu geben; nur einzelne Hauptpunkte sollen erörtert werden. Ich werde dabei auch auf die Auslassungen Wellhausen's über „Schöpfung und Chaos“ eingehen, weil hierbei grosse principielle Fragen von allgemeiner Bedeutung zur Sprache kommen. Für die übrigen, von mir im folgenden nicht besprochenen Punkte, darf ich auf die Lectüre des Heftes selbst verweisen, das ja sicherlich einen grossen Lesekreis finden wird. Doch möchte ich nicht unterlassen, auf die sehr wertvolle Untersuchung Wellhausen's über die hebräische Grundsprache des IV. Esra aufmerksam zu machen, sowie meine Freude an der schönen klaren Form auszusprechen: Wellhausen ist auch durch dies Wertlegen auf den Stil der Klassiker unter den ATlichen Theologen; nur in der Erörterung über „des Menschen Sohn“ könnte der Aufbau der Untersuchung strenger und klarer sein.

I.

Des Menschen Sohn, und der Beweis ex silentio.

Das Thema ist vielbehandelt, auch in dieser Zeitschrift mehrfach besprochen worden, zuletzt von Hilgenfeld XLII S. 149 ff. und von Klöpffer XLII S. 161 ff. Wellhausen hat sich zu seinen Aufstellungen über dies

Thema wesentlich durch Lietzmann (Der Menschensohn, 1896) anregen lassen. Wenn ich im folgenden mich im wesentlichen an Wellhausen's Darstellung halte, so geschieht es, weil ich denke, gewisse principielle Punkte so am deutlichsten hervorheben zu können; der Kundige wird erkennen, dass ich dabei nicht nur Wellhausen, sondern eine grosse Richtung im Auge habe, werden doch Wellhausen's Aufstellungen grade in den Punkten, die ich aus principiellen Gründen bestreite, von der Majorität der gegenwärtigen Forscher auf Billigung rechnen können.

Wellhausen stellt zunächst fest, was wol gegenwärtig in weiten Kreisen anerkannt ist, dass, wie die Reden Jesu überhaupt, so auch dieser Ausdruck nur durch Rückgang auf ein vorauszusetzendes aramäisches Original zu verstehen ist; so ist *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* = barnaša = „der Mensch“: im Aramäischen ist naša Collectiv, wie im Hebräischen adam, „die Leute“; ben adam und barnaša bedeutet das einzelne Exemplar der Leute, d. h. „den Menschen“. Die Übersetzung *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* ist also allzu wörtlich und darum irreführend; demnach darf man die NTlichen Theologen dringend auffordern, die Übersetzung „der Menschensohn“ zunächst einmal fallen zu lassen und dafür überall „der Mensch“ zu sagen. — Wie ist nun dies Wort im Munde Jesu als Bezeichnung seiner selbst zu erklären? Wellhausen verwirft richtig die alte Deutung, dass Jesus sich mit dieser Bezeichnung als den Vollmenschen, dem nichts Menschliches fremd sei und der die Idee der Menschheit erfülle, habe bezeichnen wollen; diese Erklärung ist ja auch wirklich bei weitem zu philosophisch, zu modern und passt für Jesus in keiner Weise; man kann sein Erstaunen darüber nicht unterdrücken, dass ein Mann wie Wellhausen, dessen historischen Blick wir alle bewundern, dessen Genialität uns das Verständnis des ältesten Israels erschlossen hat, hier in einer NTlichen Frage sich so unsicher beweist, dass er diese Erklärung

überhaupt je in ernste Erwägung gezogen, ja sogar früher selbst gebilligt hat¹⁾. Es sind, so sieht man an solchem Beispiele, in der NTlichen Forschung noch immer Berge von Vorurteilen zu überwinden. Freuen wir uns also, dass Wellhausen wenn auch ein wenig spät, so doch schliesslich das modernisierende Missverständnis eines N.T.lichen Wortes als solches eingesehen hat. — So wendet sich Wellhausen, wie es selbstverständlich ist, an die Evangelien selber und stellt fest, dass Jesus sich nach ihrer Meinung mit diesem Worte als den Messias hat bezeichnen wollen, und zwar setzt Jesus diesen Terminus als geprägt voraus. Nun untersucht Wellhausen die jüdisch-apokalyptische Literatur und glaubt constatiren zu können, dass dieser Titel als Name des Messias darin nicht vorkomme: zwar werde in den Bilderreden des Aeth. Henoch und in IV. Esra 13 nicht selten vom Christus als von „dem Menschen“, „diesem Menschen“, „jenem Menschen“ gesprochen, aber doch so, dass dies Wort im Anfang des Stückes motivirt sei: „ich sah, wie einen Menschen“; als ein Titel werde das Wort also an jenen Stellen nicht gebraucht. Hieraus folgert nun Wellhausen (in allem wesentlichen nach Lietzmann), dass „der Mensch“ bei den Juden nicht Bezeichnung des Messias gewesen sei. Da es nun, wie Wellhausen richtig sieht, ein anderes Verständnis des Wortes nicht giebt, so schliesst er weiter, dass das Wort also im Munde Jesu keinen Sinn gebe! Darum könne er es auch nicht gebraucht haben! So könne er also die Aussagen, in denen dieser Titel vorkommt, auch nicht, wenigstens nicht in dieser Form, gethan haben! Zu dieser — Wellhausen sagt selbst — „vermessenen“ scheinenden Consequenz versteigt er sich. — Im folgenden macht er dann den Versuch zu zeigen, wie der Ausdruck „der Mensch“ in die evangelische Tradition gekommen sein

¹⁾ Israelitische und jüdische Geschichte, erste Auflage 1894 S. 312.

könne; ein Versuch indess, auf den er selber nicht den Hauptton legt: ganz abgesehen von der positiven Erklärung, meint er, stehe das allgemeine negative Resultat zum voraus fest. Überlassen wir also die Beurteilung dieser positiven Erklärung Anderen und beschränken uns allein auf die Hauptsache, den negativen Beweis.

In den Evangelien ist bezeugt, dass Jesus sich als „den Menschen“ bezeichnet habe, ohne irgend eine Erklärung dieses Ausdruckes hinzuzufügen; aus sich selber ist diese Bezeichnung keineswegs verständlich, vielmehr ist sie sehr merkwürdig: niemand versteht sie und kann sie verstehen, als der, dem sie erklärt worden ist; denn wer kann von sich aus raten, dass „der Mensch“ = der Christus sein solle? Wenn Jesus nun dies Wort ohne jede Hinzufügung einer Erklärung in diesem Sinne gebraucht, so muss er es für diejenigen, denen er verständlich sein wollte, also zunächst für seine Jünger, als bekannt vorausgesetzt haben. Demnach ist also allein aus diesem Thatbestand der Evangelien, den wir zunächst wie jede historische Tradition anerkennen und zu erklären versuchen müssen, mit grosser Sicherheit zu schliessen, dass dieser Terminus in der jüdischen eschatologischen Tradition oder wenigstens in einem Teil derselben als Name des Christus bekannt gewesen sei. Wenn nun diese Bezeichnung in dem uns gegenwärtig zugänglichen Material — nehmen wir hierin einstweilen Wellhausen's Behauptung an — nicht vorkommen sollte, was wäre daraus zu folgen? Dies, dass wir leider über das Judentum der Zeit Jesu in diesem Stück schlecht orientirt sind! Wellhausen aber folgert, dass eine Bezeichnung des Messias, die uns nicht weiter bekannt und nicht ohne weiters deutlich ist, auch gar nicht existirt habe! Und er macht diesen Schluss, ohne ein Wort darüber zu verlieren; die Folgerung scheint ihm ganz selbstverständlich zu sein. Das ist aber doch eine sehr starke Überschätzung dessen, was wir wissen! Ich nehme diesen

Anlass wahr, auf diesen Punkt nachdrücklich aufmerksam zu machen, spielt doch eine solche Überschätzung des uns zu Gebote stehenden Materials und der darauf hin geführte Beweis ex silentio in der gegenwärtigen A.T.lichen Forschung eine grosse Rolle. Dieser Beweis aber ist nur dann stichhaltig, wenn wir wirklich über den in Frage stehenden Gegenstand so vortrefflich orientirt sind, dass wir den Eindruck haben, die Dinge einigermaßen vollständig und genau zu kennen. Wie wenig ist das aber mit der jüdisch-christlichen apokalyptischen Überlieferung der Fall! Wie reich ist dies Gebiet an ungelösten und vielleicht für immer unlösbaren Fragen: was ist Armagedon? was bedeutet die Zahl 144,000? was ist der *κατέχων*? Der Deutungen darüber giebt es ja genug; aber es befriedigt keine. Diese apokalyptische Tradition ist offenbar sehr reichhaltig gewesen, und sie war einmal ein Geheimwissen¹⁾; kein Wunder, dass darin so viele *ἄπαξ λεγόμενα* vorkommen und wir darin so vielerlei nicht verstehen. Auch Wellhausen erkennt es an, dass in den Apokalypsen häufig für unsere Erklärung ein undurchsichtiger Rest bleibt (S. 283). Auf einem so schwierigen Gebiet aber soll man vorsichtig sein; man soll die *ἄπαξ λεγόμενα* constatiren und das uns einstweilen Unverständliche als solches bezeichnen; vielleicht werden dann unsere Nachkommen oder wir selbst bei weiterer Arbeit glücklicher sein. Aber wir sollen uns wohl hüten, die Dinge, die wir nicht ganz durchschauen, aus der Welt zu schaffen. Ehe Wellhausen zu solcher verzweifelten Auskunft schritt, hätte er zum mindesten näher fragen sollen, ob es nicht für diesen Terminus in sonstiger apokalyptischer Literatur wenigstens Analogien giebt. Das Wort klingt ja auf den ersten Blick ganz unverständlich und soll offenbar auch so klingen; solcher mysteriöser Ausdrücke aber ist die apokalyptische Literatur voll, und

¹⁾ Vgl. „Schöpfung und Chaos“, besonders S. 265. 373. 315. 335. 378. 396.

zwar besonders diejenigen Schriften, die die Eschatologie nicht sowohl auseinandersetzen, als andeutungsweise berühren; da hören wir von „dem Gottlosen“, „dem Hemmenden“, „den Wehen“, „dem Ende“, „dem Reich“, „dem Löwen“ (= Teufel), „dem Werkmeister“ (= Schöpfergott), „dem Gesalbten“, oder „der grossen Trübsal“, „der grossen Zeit“, „dem Greuel der Verwüstung“, „dem zweiten Tode“, „der grossen Stadt“, „der grossen Buhlerin“ u. s. w. u. s. w. Solche Worte, ursprünglich nur dem Eingeweihten verständlich, zeigen, dass die eschatologische Tradition Geheimtradition ist oder wenigstens davon herkommt. Hierher gehört auch der Ausdruck „der Mensch“ = der Christus, ein Ausdruck, der ohne Erklärung unverständlich ist. Nach diesen Analogien ist es also nicht „von vorn herein schwer denkbar“, dass die Juden den Christus „den Menschen“ genannt hätten (S. 197). Welche besonderen Gründe aber Jesus gehabt haben mag, einen so geheimnisvollen Ausdruck aufzunehmen und in so geheimnisvoller Weise nur dem hörenden Ohre vernehmbar auf sich selber anzuwenden, dies zu erörtern gehört nicht hierher¹⁾.

Welchen Ursprung mag nun dieser Titel gehabt haben? Wellhausen meint, wie wohl die meisten der Gegenwärtigen²⁾, dass er aus Dan. 7 entsprungen sei. Auch hierin tritt ja ein Punkt von principieller Bedeutung hervor; sind doch viele, ja die meisten der gegenwärtigen Forscher nur allzu geneigt, sobald sich zwei Schriften irgendwie berühren, sofort eine rein literarische Beziehung der beiden anzunehmen, ohne an die mündliche Tradition

¹⁾ Das Mysteriöse, halb Offenbarende, halb Verhüllende dieses Ausdrucks hat Klöpffer in dieser Zeitschrift XLII S. 173 gut dargestellt. Die weitere Frage, was Jesus selber sich unter diesem Titel gedacht habe, lasse ich hier ganz aus dem Spiele.

²⁾ So auch Klöpffer in dieser Zeitschrift XLII S. 162 f.: „So gewinnt es immer mehr Anerkennung — — —, dass man sich allein an Dan. 7, 13 als diejenige Stelle zu wenden hat, aus welcher derselbe [der Terminus $\delta \nu\theta\varsigma \tau\omicron\upsilon \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$] zu begreifen sei“.

auch nur zu denken! Dieser Gewohnheit, die eine so un-
 gemein unheilvolle Rolle spielt und den Forschern die Er-
 kenntnis eines grossen Teils des geistigen Lebens des
 Altertums, nämlich dessen, das nicht direct in Büchern
 bezeugt ist, entzieht, muss man immer wieder vor-
 halten, dass die Welt doch wahrlich nicht nur aus
 Schriftstellern und Büchern besteht! Wellhausen kommt
 bei dieser Annahme, dass jener Titel allein aus
 Dan. 7 komme, schliesslich zu dem Resultat, dass der
 Titel „der Mensch“ keinen eigenen inneren Gehalt habe,
 sondern eben nur bestimmt sei, an Dan. 7 zu erinnern!
 Ein Titel, der in den Evangelien so viel bedeutet — dies
 wird man gegen Wellhausen's Skepticismus sicherlich
 festhalten, auch wenn er manche Einzelheit gut gesehen
 hat — ein solcher Titel soll inhaltlich gar keinen Sinn
 haben! — Und wie wenig deutlich spielt doch dies Wort
 „der Mensch“ an jene Danielstelle an! Es kann wohl
 einmal ein Terminus der Eschatologie aus einer einzelnen
 vielgelesenen Schriftstelle entspringen, aber dann sollte man
 erwarten, dass wirklich ein besonders in die Augen
 fallendes Wort gewählt wird und nicht das so ganz blasse
 und allgemeine „der Mensch“! So erscheint es demnach
 sehr unwahrscheinlich, dass Dan. 7 der einzige Ursprung
 dieser Bezeichnung sei. — Eben dasselbe ergiebt sich auch
 aus Henoeh und IV. Esra 13; beide Apokalypsen sind
 deutlich hierin von Daniel abhängig, aber andererseits wissen
 sie vom „Menschen“ zugleich durch Tradition: namentlich
 Henoeh gebraucht das Wort „der Mensch“ von Christus
 so häufig, dass sich schwerlich annehmen lässt, dieser
 Terminus komme nur aus Daniel und habe eigentlich gar
 nichts weiter zu bedeuten. So werden wir also zu der
 Annahme gedrängt, dass diese Bezeichnung in den Evan-
 gelien und Apokalypsen nicht allein aus Daniel komme
 (obwohl Daniel sicherlich auch eingewirkt hat), sondern
 auf eine uns zunächst unbekannte Tradition zurückgehe. —
 Gegen diese Annahme spricht nun durchaus nicht die Art,

wie „der Mensch“ bei den Apokalypsen eingeführt wird: „ich sah wie die Gestalt eines Menschen“. Das ist ja der uns aus unseren Quellen wohlbekannte apokalyptische Stil; wenn der Apokalyptiker eine Grösse in seiner Vision neu einführt, so sieht er „sieben Sterne“, „sieben Leuchter“, „24 Älteste“, „4 Wesen“, „einen Drachen“, „ein Tier“; sie sind ihm, wenn er sie schaut, neu; die Tradition aber, der er folgt, redet von „den sieben Sternen“, „dem Drachen“, „dem Tiere“ u. s. w. Auch das „wie die Gestalt (eines Menschen)“ ist kein Anstoss; auch dies ist ja in den Visionen geläufig; es ist ja kein eigentlicher (irdischer) Mensch, den er schaut, sondern eine himmlische Gestalt, einem gewöhnlichen Menschen nur vergleichbar: in dies Dämmerlicht hat die Prophetie und die Apokalyptik von jeher ihre Visionen gehüllt. Wenn aber die Apokalypsen dann von dieser Figur weiter reden, so reden sie natürlich von „dem Menschen“. Dies Wort ist bei ihnen nicht nomen proprium; man sagt auch „jener Mensch“ oder „der Mann“; es wird noch als Appellativ geföhlt; Ähnliches sogar noch in den Evangelien, wo Mt. 820 „der Mensch“ = der Christus zugleich im Gegensatz zu den Tieren steht¹⁾. — Auch Dan. 7 wird diese Tradition von der himmlischen Gestalt „des Menschen“ zu Grunde liegen.

Welcher Art aber mag diese Tradition gewesen sein? Diese Frage kann an dieser Stelle nicht erörtert werden. Der Schluss jedenfalls, dass hier eine Tradition vorliegt, bleibt gesichert, ob wir Modernen nun diese Tradition kennen oder nicht. Nur darauf möchte ich hinweisen, dass auch sonst die Speculationen vom „himmlischen Menschen“ (vom „ersten Menschen“ und „letzten Menschen“), der mit Christus identificirt wird, in christlichen und ausserchristlichen Systemen eine Rolle spielen; „der Mensch“ könnte eine mysteriöse Abkürzung für „den Menschen Gottes“, „den Menschen des Himmels“, „den ersten Menschen“,

¹⁾ Vgl. Klöpper in dieser Zeitschrift XLII S. 181.

wie „das Ende“, „die Trübsal“, „die Wehen“. „das Lamm“, Abkürzungen sind für „das Ende der Welt“, „die letzte Trübsal“, „die Wehen des Messias“, „das Lamm Gottes“. Auch dies kommt vielleicht in Betracht, dass der Antichrist „der Mensch der Sünde“ heisst. Wie „das Reich Gottes“ und „das Reich der Sünde“ einander entgegenstehen, so könnte auch „der Mensch Gottes“ und „der Mensch der Sünde“ (Christus und Antichrist) sich zueinander verhalten. Ich breche hier ab, in der Hoffnung, dass Andere fortfahren werden.

II.

„Zeitgeschichtliche“ Erklärungen.

Wellhausen hat im Laufe seiner Untersuchungen über Ap. Joh. 12. 11. 2, IV. Esra 11. 51—13, Ap. Bar. 48 sogenannte „zeitgeschichtliche“ Erklärungen vorgetragen, die, wiederum aus principiellen Gründen, ein besonderes Interesse hervorrufen und daher hier besprochen werden sollen. Ich habe solche zeitgeschichtliche Erklärungen im allgemeinen, und besonders was die Ap. Joh. angeht, in „Schöpfung und Chaos“ behandelt; mein Resultat war zwar nicht, wie Wellhausen mich missverstanden hat, dass solche Erklärungsart überhaupt unerlaubt sei, wohl aber dies, dass viele der bisherigen Forscher mit dieser Art von Erklärung in den Apokalypsen sehr willkürlich verfahren seien, und dass man hierin zu einer bei weitem grösseren Vorsicht zurückkehren müsse. Prüfen wir nun Wellhausen's zeitgeschichtliche Erklärungen. Zunächst IV. Esra 51—13. Der Text lautet nach meiner Übersetzung, die in kurzem in der neuen, von Kautzsch herausgegebenen, deutschen Ausgabe der Apokryphen und Pseudepigraphen erscheinen soll und dort im Einzelnen gerechtfertigt werden wird:

51. Die Zeichen (des nahenden Endes) aber sind: siehe Tage kommen, da werden die Erdenbewohner von gewaltigem Schrecken erfasst;

das Gebiet der Wahrheit wird verborgen sein,
und das Land des Glaubens ohne Frucht.

2. Da wird der Ungerechtigkeit viel sein, mehr noch,
als du jetzt selber siehst und als du je von früher gehört
hast. 3. Das Land aber, das du jetzt herrschen siehst,
wird wegelose Wüste sein; man wird es verlassen sehen:
4. Fristet dir der Höchste das Leben, so wirst du es
nach dreien Zeiten in Verwirrung schauen.

Da wird plötzlich die Sonne bei Nacht scheinen,
und der Mond am Tage.

5. Von Bäumen wird Blut träufeln,
Steine werden schreien.

Die Völker kommen in Aufruhr,
die Pforten des Himmels in Verwirrung;
und zur Herrschaft kommt, den die Erdenbewohner nicht
erwarten. Die Vögel wandern aus. 7. Das Meer von
Sodom bringt Fische hervor, und brüllt des Nachts mit
einer Stimme, die viele nicht verstehen, aber alle ver-
nehmen.

8. An vielen Orten thut sich der Abgrund auf,
lange Zeit bricht das Feuer hervor.

Da verlassen die Tiere des Feldes ihr Land. Weiber ge-
bären Missgeburten. 9. In süßem Wasser findet sich
salziges. Freunde bekämpfen einander plötzlich.

Da verbirgt sich die Vernunft,
die Weisheit flieht in ihre Kammer;
viele suchen sie und finden sie nicht.

Der Ungerechtigkeit aber und Zuchtlosigkeit wird viel
sein auf Erden. 11. Dann fragt ein Land das andere und
spricht: ist etwa die Gerechtigkeit, die das Rechte thut,
durch dich gekommen? und es wird antworten: nein!

12. In jener Zeit werden die Menschen hoffen und
nicht erlangen,

sich abmühen und nicht zum Ziele kommen!

Soweit diese grandiose Schilderung der letzten schrecklichen
Zeit. Wellhausen, der doch sonst grade durch seinen

poetischen Geschmack in der A.T.lichen Forschung uns allen vorbildlich ist, hat von der schauerlichen Grossartigkeit dieser Schilderungen nichts empfunden; er redet von „der vagen und phantastischen Spreu apokalyptischer Teratologie“. Wer wäre nicht hingerissen, wenn er dergleichen etwa in der Edda läse? Da es aber im IV. Esra steht, so ist es eben nichts; im IV. Esra sucht niemand Poesie. Ja, wann wird die Zeit kommen, wo man über die Apokalyptik gerechter urteilen wird! Doch dies nebenbei.

Wellhausen erkennt an, dass die meisten der Zeichen „phantastisch“ (richtiger wäre: aus der Tradition geschöpft) sind; nur einige dieser Zeichen seien zeitgeschichtlich zu verstehen: die grosse Verwirrung des herrschenden Reiches deute auf die Zeit nach dem Untergang der julischen Dynastie, der Mann, der plötzlich zur Herrschaft kommt, sei das neronische Gespenst, und das Feuer aus dem Erdsplatt sei der Ausbruch des Vesuvs im Jahre 79. In den bisherigen Commentaren der Ap. Joh. sind derartige Erklärungen an der Tagesordnung gewesen; auch diese IV. Esra-Stelle ist bereits mehrfach in derselben Methode gedeutet worden. Diese Art von Erklärung aber ist es gerade, vor der ich in „Schöpfung und Chaos“ gewarnt habe; ich habe darin ein schaurig-warnendes Register mehr oder weniger willkürlicher und verfehlter zeitgeschichtlicher Erklärungen zusammengestellt (S. 202—232) und kann nicht umhin zu erklären, dass ich Wellhausen's Deutung von IV. Esra 5, wenn sie damals schon bekannt gewesen wäre, in diese Liste als ein besonders charakteristisches Beispiel mit hätte aufnehmen müssen. Aus einer ganzen langen Reihe werden drei Sätze, die noch nicht einmal zusammenstehen, herausgenommen; alles übrige sei „phantastische Spreu“, dieses aber seien wirkliche Zeichen der Zeit. Ferner deutet der Text durch kein Wort an, dass diese Dinge zur Zeit des Verfassers bereits geschehen seien; schliesslich schwebt die Deutung auf diese bestimmten historischen Ereignisse ganz in der Luft. Diese Sätze sind

doch so allgemein gehalten, dass sie jeder Zeit ausgesprochen werden konnten; sie verraten gar keine deutliche Anspielung auf diese oder auf irgend eine bestimmte Zeit. Es heisst nur: das Land, das die Herrschaft führt, wird Wüste (Wellhausen übersetzt den schwierigen Text sehr frei: wüster Wirrwarr) sein; die Zerstörung des bösen Weltreiches aber ist die Erwartung aller Apokalyptik zu jeder Zeit. Ferner heisst es, ein unerwarteter König der Erde solle auftreten; es ist nach dem grauenvollen Tone des Ganzen ein besonders furchtbarer König; der die Erde schrecklich drückt, sagen wir also mit term. techn. „der Antichrist“; aber auch diese Erwartung ist nicht an bestimmte einzelne Situationen gebunden; und kein Wort verrät, dass dieser König „das neronische Gespenst“ sein solle. Und nun gar der Erdsplatt und das Feuer! v. Gutschmid hat diese Worte seiner Zeit und ungefähr mit demselben Rechte auf die Ereignisse vor der Schlacht von Actium bezogen, wo Pisaura von einem Erdschlund verschlungen wurde und Feuer in Rom ausbrach; v. Gutschmid's Deutung ist aber der Wellhausen'schen in sofern überlegen, als damals auch ein Wolf in die Stadt gelaufen kam (vgl. v. 8 „die wilden Tiere verlassen ihr Land“)! Hilgenfeld (in dieser Zeitschrift XLII S. 456) hat Recht, wenn er meint, diese historische Deutung Wellhausen's werde „für keinen Unbefangenen überzeugend sein“. Ehe wir aber diese Willkür in der Deutung der Apokalypsen nicht überwunden haben, werden wir nicht zu besserem Verständnis der Apokalyptik kommen.

Nicht viel anders ist Wellhausen's Erklärung von Ap. Bar. 48. Auch hier werden in Wirklichkeit ganz allgemeine Erwartungen zusammengestellt: allerlei Gerüchte wird es geben; Gaukelwerke treten auf; das Herrliche sinkt; das Starke stürzt; Schönheit wird Schande; die Weisheit ist verborgen; vergeblich wird man sie suchen. Ruhige Leute werden von Leidenschaftern und Zorn ergriffen.

Man bringt Heere auf, alle aber gehen zuletzt zu Grunde. — Wellhausen bezieht die Worte auf die Zeit des jüdisch-römischen Krieges; da gab es viele Gaukler und Propheten; die Vornehmen und Weisen traten zurück; der Eifer erwachte in ruhigen Leuten, Zeloten kamen auf, die die Menge mit sich fortrissen und grosse Heere sammelten, freilich nur zu ihrem und der andern Verderben. Sicherlich eine Deutung, eines geistreichen Mannes, als den wir Wellhausen kennen, würdig. Wenn wir im Zeitalter der Allegorese lebten, so würde Wellhausen für solche Erklärung den Kranz erhalten. Aber da wir in einem Zeitalter leben, das nur nach dem Sinn sucht, den der Text selber anzeigt, so sagen wir: verrät der Text selber irgendwie, dass er auf bestimmte, bereits geschehene Ereignisse gedeutet werden wolle? und antworten: nein, mit keinem Worte! Demnach fällt die Wellhausen'sche Deutung dahin. Wer aber — wie es bisher oft geschehen ist und wie es auch Wellhausen wieder gethan hat — auf solche ganz problematischen historischen Ansetzungen weiter baut und darauf etwa literarkritische Folgerungen basiren will, der baut auf Sand.

Ganz anders liegt die Sache im „Adlergesicht“ IV. Esra 11. 12; denn dies ist ganz deutlich nichts anderes als eine allegorische Einkleidung zeitgeschichtlicher Ereignisse und Erwartungen. Nun hat Wellhausen behauptet, der Verfasser dieses Aufsatzes setze in seinem Werke „Schöpfung und Chaos“ „seine traditionsgeschichtliche Methode der zeitgeschichtlichen Methode entgegen, als ob sie einander ausschliessen“; er wolle „die zeitgeschichtliche ganz aus den Angeln heben“ (S. 234). Wellhausen hat mich hierin in einer schwer begreiflichen Weise missverstanden; ich selbst habe in dem citirten Werke ausdrücklich und *luc clarius* gesagt, dass ich eine Reihe zeitgeschichtlicher Erklärungen in der Ap. Joh. wie in den übrigen Apokalypsen für richtig, ja für „notwendig gefordert“ halte; z. B. „Schöpfung und Chaos“ S. 203: „Stücke wie Daniel 7 f.,

Henoch 85 ff., IV. Esra 11 f., Ap. Bar. 53 ff. sind deutlich zeitgeschichtliche Allegorien. Auch in der Ap. Joh. sind einzelne Punkte sicher zeitgeschichtlich zu deuten¹⁾; ferner S. 230 f.: [Ap. Joh. 13 und 17] „wollen Allegorien geben und zwar Allegorien auf die (Gegenwart und) Zukunft einer geschichtlichen Grösse. — Hier also ist die zeitgeschichtliche und zwar die allegorische Erklärung notwendig gefordert — —²⁾; ferner S. 233: „abgesehen von einzelnen Stücken in Cap. 13 und 17²⁾ (und ihren Zusammenhängen) bewährt sich keine einzige zeitgeschichtliche Exegese³⁾. Das bedeutet: die zeitgeschichtliche Erklärung ist bankrott⁴⁾, der weit überwiegenden Summe der Passiva stehen als Activa nur gewisse Stücke in Cap. 13 und 17 gegenüber²⁾. Ich denke, dass aus solchen Worten meine Meinung deutlich genug hervorgeht. Aber nicht nur solche einzelne Sätze sind es, die Wellhausen übersehen hat; vielmehr habe ich an vielen Stellen meines Werkes immer wieder⁵⁾ auseinandergesetzt, in welchem Falle man berechtigt sei, zeitgeschichtliche Deutungen anzunehmen; ich selbst habe in grossen Partien meines Werkes diejenigen zeitgeschichtlichen Erklärungen, die ich im Ap. Joh. 13. 17^{e)} und 12⁷⁾, sowie in

¹⁾ In „Schöpfung und Chaos“ nicht gesperrt.

²⁾ In „Schöpfung und Chaos“ nicht gesperrt.

³⁾ Nach dem Zusammenhange ist an dieser Stelle des Buches nur von Ap. Joh. die Rede; auch Ap. Joh. 12 kommt hier noch nicht in Betracht.

⁴⁾ Dieser eine Satz, aus dem Zusammenhang gerissen, mag ja zu Missdeutungen Anlass geben; aber das unmittelbar Folgende zeigt doch ganz deutlich, dass ich Activa dieser Erklärungsart anerkenne, also die Methode nicht ganz verwerfe.

⁵⁾ Vgl. „Schöpfung und Chaos“ S. 209. 220. 223. 227. 231. 349 u. a.

⁶⁾ Vgl. „Schöpfung und Chaos“ S. 342 ff., besonders z. B. S. 355, wo ich das abgeschlagene Haupt des Tiers auf den gemordeten Caesar deute, ferner 360. 371 f.

⁷⁾ Vgl. „Schöpfung und Chaos“ S. 342 ff. S. 391 ff.

Daniel 7¹⁾ für richtig halte, besprochen; wer kann also von mir behaupten, ich wolle „die zeitgeschichtliche Erklärung aus den Angeln heben“! Ich habe dabei immer wieder gezeigt, wie ein traditioneller Stoff nachträglich von jüdischer Hand neue Deutung bekommen habe²⁾; es ist also meine Meinung durchaus nicht, dass sich zeitgeschichtliche und traditionsgeschichtliche Erklärung „einander ausschließen“. Wellhausen muss mein Buch, das er doch bespricht und beurteilt, sehr oberflächlich gelesen haben, wenn er alles dies übersehen oder missverstanden hat. Für solche oberflächliche Lectüre oder ein blosses Blättern — dies darf ich wohl sagen — ist mein Werk nicht geschrieben; es ist als Ganzes gedacht; wer es verstehen und beurteilen will, muss es ganz und genau lesen. Und es wäre doch bei dem grossen Ansehen, das Wellhausen mit Recht geniesst, recht wünschenswert, dass er die Bücher, über die er sein Urteil sagt, genau läse. — Solchem wunderlichen Missverständnis gegenüber stelle ich hier noch einmal meine These fest, dass ich die zeitgeschichtliche Erklärung **nicht** „ganz aus den Angeln heben“, sondern nur auf ein vernünftiges Maass beschränken will. Ich will sie stürzen in dem Sinne, dass sie nicht Alles oder das Meiste in der Ap. Joh. erklären könne; ich will sie aber für einzelne Stellen und Abschnitte aufrecht erhalten. Ich denke, das ist deutlich genug geredet. Das Adlergesicht des IV. Ezra aber gehört

¹⁾ Vgl. „Schöpfung und Chaos“ S. 325 ff. Vgl. besonders S. 325: „Es gehört gegenwärtig nach einer Arbeit von mehreren Generationen zum sicheren Besitze der theologischen Wissenschaft, dass dies Capitel [Daniel 7] unter dem vierten Tiere die Griechenherrschaft, unter dem elften Horne Antiochus Epiphanes und unter dem, was von diesem Horn erzählt wird, die Religionsverfolgung unter Antiochus versteht, und dass der Verfasser des Buches unter diesem Könige geschrieben hat. — Damit ist der Ausgangspunkt für das Verständnis dieses Capitels gegeben“.

²⁾ S. 277 ff. S. 330 ff. S. 342 ff. S. 371 ff. S. 394 ff. Eine Fülle von Beispielen derselben Erklärung im A.T.lichen Teil meines Buchs.

zu den Stücken, wo die zeitgeschichtliche Erklärung offenkundig vom Verfasser selbst beabsichtigt ist. Derjenige Leser, der sich über mein Buch aus Wellhausen's Besprechung orientirt, möchte vielleicht über diese meine Erklärung verwundert sein; spottet doch Wellhausen S. 241 A. 2, ich würde „vermutlich die „zeitgeschichtliche“ Deutung des Adlers verwerfen und ihn aus der babylonischen Mythologie erklären“. Meine Meinung über das Adlergesicht (IV. Esra 11 f.) habe ich indess bereits in „Schöpfung und Chaos“ an mehreren Stellen ausdrücklich ausgesprochen¹⁾. Ein Älterer aber, Hochangesehener, dessen Wort viel gilt, sollte sich doch, ehe er einen Jüngeren, der noch um die Palme ringt, verspottet, recht genau orientiren, ob er ihm Unrecht thut oder nicht.

Die Deutung des Adlergesichtes hat bis dahin unüberwindliche Schwierigkeiten gemacht: zwar stimmen gegenwärtig die meisten Forscher darin überein, dass das Gesicht unter Domitian geschrieben sei — eine andere Deutung vertritt besonders der Herausgeber dieser Zeitschrift, der das Gesicht von den Seleuciden und die drei Häupter der Vision von Caesar, Antonius und Octavianus versteht —; der Deutung auf die Zeit Domitian's aber stand bisher entgegen, dass es unmöglich war, alle genannten allegorischen Grössen unter den uns bekannten Kaisern und Usurpatoren unterzubringen. Um dieser Nöte Herr zu werden, hat Wellhausen (wie schon u. a. Dillmann und neuerdings Clemen) je 2 Flügel (die man bisher meist als je

¹⁾ S. 203: „Stücke wie Daniel 7 f., Henoch 85 ff., IV. Esra 11 f., Ap. Bar. 53 ff. sind deutlich zeitgeschichtliche Allegorien“. S. 231: „Hier also [d. h. in Ap. Joh. 13. 17] ist die zeitgeschichtliche und swar die allegorische Erklärung notwendig gefordert, ebenso wie in Dan. 7, Henoch 85 ff., IV. Esra 11 f. etc.“; vgl. ferner S. 184 A. 7, wo IV. Esra 11 f. als Beispiel einer jüdischen Allegorie und S. 186 A. 2, wo es als Beispiel einer mysteriös gehaltenen Schilderung vergangener Dinge citirt wird.

2 Kaiser verstanden hat) auf je einen Herrscher gedeutet; eine Deutung, die an sich plausibel genug ist; ausserdem versucht er, 11 11 et duo pennacula 22, ferner 24 12. 3* als Interpolationem auszuschneiden — ein Versuch, der bei dem überaus complicirten Gebilde dieses Gesichts wirklich sehr nahe liegt. Der grosse Vorteil dieser Operationen würde sein, dass dann eine sehr einfache und deutliche Conception herauskommen würde und eine Kaiserliste, die uns von der Schule her bekannt ist: die 12 grossen Flügel = die 6 Julier, die 6 Unterflügel = die 3 Usurpatoren, zuletzt die 3 Häupter = die 3 Flavier. So verführerisch dieser Weg aber auch zu sein scheint, so wird er doch durch den Text als irrig erwiesen: es ist an mehreren Stellen ganz deutlich, dass der Verfasser nicht je zwei, sondern je einen Flügel als Herrscher hat zählen wollen: der Adler befiehlt 11 f. seinen Flügeln, dass je einer von ihnen (unusquisque) zur Zeit herrschen solle; und so herrscht im Folgenden „der erste Flügel“ 12 = Caesar, „der folgende“ = Augustus 13, „der dritte“ 18; und so geschieht es, dass alle Flügel, jeder für sich, die Herrschaft führen 19¹⁾); ebenso werden auch 25—27 die einzelnen Flügel als besondere Herrscher unterschieden. Die spätere Bearbeitung des Textes müsste also bei weitem grösser sein, als Wellhausen es sich vorstellt, von der Deutung c. 12 ganz abgesehen. Besonders aber ist einzuwenden, dass es nicht gelingt, Zweck und Termin dieser Bearbeitung festzustellen; Wellhausen hat das auch gar nicht versucht. Eine Deutung, die alle Schwierigkeiten befriedigend löst, ist also leider immer noch nicht gefunden.

Zuletzt als zu dem Schwierigsten komme ich zu Wellhausen's Deutung von Ap. Joh. 12. Ich bemerke, dass

¹⁾ 'et sic contingebat omnibus aliis singulatim principatum gerere'. — Dies 'singulatim' hat der um IV. Esra durch seine griechische Übersetzung des Textes hochverdiente Hilgenfeld in dieser Zeitschrift XLII S. 454 mit Recht gegen Wellhausen geltend gemacht.

ich über das Cap. in „Schöpfung und Chaos“ ausführlich gehandelt habe und mich hier, soweit es nicht ganz unerlässlich ist, nicht wiederholen werde. Wellhausen stimmt mit dem Verfasser zunächst in vielem überein; so in der Annahme der These Vischer's, dass das Capitel jüdischen, nicht christlichen Ursprungs ist; ferner auch darin, dass das Capitel nicht einheitlich ist, sondern zwei Varianten enthält. Wellhausen legt, wie es scheint (vgl. S. 216 A. 2), Wert darauf, dass er diese Beobachtung nicht etwa aus „Schöpfung und Chaos“ übernommen, sondern bei seiner „Kenntnisnahme“ von diesem Werke übersehen und erst nachträglich daselbst S. 275 f. bemerkt hat: und so sei dies auch an dieser Stelle ausdrücklich festgestellt. Auch in anderen Punkten habe ich das Glück, dass Wellhausen mit mir zusammentrifft, so in der Behauptung, dass die Ursprache des Capitels hebräisch sei, ferner darin, dass das Capitel notwendig einen Schluss verlange, wonach das einstweilen zu Gott gerettete Kind wiederkehre und den Drachen auf Erden überwinde; auch darin, wie der jüdische Schriftsteller, von dem wir das Capitel haben, es gedeutet habe, besteht zwischen uns im allgemeinen Übereinstimmung; auch nach meiner Meinung tritt aus diesem Capitel eine geschichtliche Situation hervor; das Judentum, unter Rom's Druck seufzend; und auch nach meiner Überzeugung ist hier Glauben und Hoffnung des Verfassers niedergelegt; wer Wellhausen's Besprechung meines Buches allein liest und mein Werk nicht kennt, würde sich wohl kaum vorstellen, dass ich darin ausführlich über diese Situation und dies schlagende „Herz“ des Capitels gehandelt habe und dabei ungefähr dasselbe sage wie Wellhausen auch.¹⁾ Streit ist zwischen uns — ich erwähne hier nur die Hauptpunkte und lasse alles Nebensächliche bei Seite

¹⁾ „Schöpfung und Chaos“ S. 391 ff. und sehr häufig im Vorhergehenden.

— zunächst in der Frage, ob in dem Capitel bestimmte geschichtliche Ereignisse hervortreten. Wellhausen versteht den Krieg des Drachen gegen „die Übrigen“ als den Krieg unter Vespasian und Titus und die Flucht des Weibes in die Wüste als die Flucht vieler Juden aus Jerusalem vor den Römern. Die erste Deutung glaube ich nicht, da dieser bestimmte historische Krieg darin durchaus nicht deutlich beschrieben wird, lege aber auf diesen Punkt keinen Wert. Die Deutung der Flucht des Weibes aber bestreite ich entschieden. Denn was hat die mit so vielen Nebenzügen geschilderte Flucht des Weibes mit jener Flucht vor den Römern eigentlich gemeinsam? Nicht eben viel. Andere haben gesagt, es sei die Flucht der Christen nach Pella, oder die vor der Stephanusverfolgung u. s. w., u. s. w.; jede andere Flucht könnte es ebenso gut sein. Diese Erklärung ist also recht willkürlich. Sie scheidet übrigens auch an einem andern Punkte: die „Übrigen von ihrem Samen“ stehen natürlich im Gegensatz zu dem Einen von ihrem Samen, der bereits genannt ist, d. h. dem Christuskinde. Die „Übrigen“ sind alle andern Kinder des Weibes, nach jüdischer Deutung — wie es der Zusatz „die Gottes Gebote halten“ auch deutlich macht — die Juden; also nicht ein Teil der Juden, wie Wellhausen will, sondern die Juden überhaupt.

Nicht minder willkürlich ist Wellhausen's Deutung von Ap. Joh. 11, 1. 2. Hier sieht der Seher eine grosse Katastrophe Jerusalems voraus, von der nur das Heiligtum und die in ihm anbeten bewahrt bleiben. Wellhausen meint, dies Stückchen habe ein Prophet aus den Zeloten geschrieben, die in Jerusalem auf dem Tempel trotzend, den Römern im Jahre 70 widerstanden. Also nur in jener Zeit und in jenem Kreise soll man den Glauben gehabt haben, das heilige Land werde in der Endzeit überflutet, aber der Tempel selbst verschont werden?! Und welch ein Glück, dass dies Fetzen Papier, auf dem

die 2 Verse standen, uns aus dem Brande Jerusalems gerettet worden ist! Wer zum ersten Male solche zeitgeschichtlichen Deutungen hört, mag vielleicht von ihnen geblendet werden; wer aber die Fülle von solchen zeitgeschichtlichen Deutungen kennt, die etwa in den letzten 20 Jahren aufgestellt worden sind, und von denen manche ebenso „geistreich“ sind wie die Wellhausen's, verliert den Geschmack daran und will nur von solchen wissen, die der Text selber deutlich angiebt.

III.

Die „traditionsgeschichtliche“ Erklärung.

Doch die Hauptsache ist es nicht, diese „zeitgeschichtlichen“ Erklärungen als ein geistreiches, aber wertloses Spiel der Phantasie zu erkennen. Sondern Hauptsache und zugleich der eigentliche Punkt, der Wellhausen in Ap. Joh. 12 von mir trennt, ist die Frage, ob das Capitel durch eine Deutung vom Standpunkt des Judentums wirklich hinreichend erklärt werden könne? Ist das Capitel als eine Schöpfung eines einzelnen Verfassers zu begreifen, der darin eine bestimmte Geschichte, die er erlebt hatte und glaubte, niedergelegt hat; und gehen die einzelnen Züge, wenigstens einigermaßen auf diese Deutung auf? Dies ist Wellhausen's Meinung. Oder ist es umgekehrt; ist das Capitel nicht vielmehr reich und überreich an Zügen, die jeder Deutung vom Standpunkt des Judentums spotten? Dies ist meine Meinung. Specieller lautet die Frage: ist die Erzählung von der Geburt und der Rettung des Kindes und vom Drachenssturz wirklich nichts anderes als eine jüdische Phantasie, die das himmlische Vorspiel der künftigen Besiegung des Drachen sein soll? So meint Wellhausen. Oder ist diese Erzählung so reich mit ganz allogenen Zügen ausgestattet, dass man schliessen muss, hier liege ein ganz andersartiger Stoff vor, der nur notdürftig mit jüdischem

Deutungen versetzt sei? so meine ich. Ich habe meine Behauptung ausführlich begründet; ich habe zu zeigen versucht, aus welchen Indicien hervorgehe, dass dies Capitel nicht das selbständige Werk eines Schriftstellers, sondern eine übernommene Tradition sei; ich habe weiter dargestellt, woran man erkenne, dass diese Tradition mythologischer, ausserjüdischer Herkunft sei. Alle diese Argumente übergeht Wellhausen mit Stillschweigen. — Und wie erklärt er nun selber diese Züge? Ich nehme als Beispiel die Flucht des Weibes: sie flieht vor dem Drachen in die Wüste „an ihren Ort“, sie erhält die beiden Flügel „des grossen (oder des grössten) Adlers“ (Wellhausen ändert: „wie des grössten Adlers“); aber der Drache wirft ihr einen Strom aus dem Rachen nach; da kommt ihr die Erde zu Hülfe und verschlingt den Strom. Woher kommen alle diese Einzelzüge? Was sind sie eigentlich? Wer sich unbefangen dem ästhetischen Eindruck der brennenden Farben dieser grotesken Schilderung hingiebt, sollte es dem nicht wie Schuppen von den Augen fallen, wenn er hört, dass dies ein Mythos sei? Und wie erklärt Wellhausen diese Schilderung? Er sagt, sie solle bedeuten: Juden flüchten aus Jerusalem (letzteres ist eingetragen), haben Fährlichkeiten zu bestehen und werden gerettet. Weiter nichts?? „Weiter hat das Wasser und seine Beseitigung realiter nichts zu bedeuten“. Das heisst nicht erklären, sondern auf eine Erklärung verzichten.

Während sich Wellhausen auf diese meine Argumente so gut wie gar nicht einlässt, hat er dagegen eine principielle Auseinandersetzung mit mir auf S. 226. 233 f. Wellhausen meint, dass meine Betonung der Tradition in der Apokalyptik nichts neues sei; längst habe man erkannt, dass es eine forterbende apokalyptische Tradition gebe. Ich lege auch solche Auseinandersetzungen über Priorität gar keinen Wert. Wer wünschte lieber als ich, dass diese Auffassung von Apokalyptik, die ich

vertrete, möglichst allgemein gebilligt würde; schon, damit die exegetische Literatur über die Ap. Joh. ein wenig erquicklicher würde und man sich mit diesen „zeitgeschichtlichen“ Seifenblasen nicht mehr herumzuschlagen brauchte! Auch bin ich weit entfernt, das Verdienst der Männer, die uns die Einordnung der Ap. Joh. in das literarische Genre der Apokalypsen gelehrt und uns das eschatologische Dogma des Judentums als Ganzes dargestellt haben, zu verkennen. Aber leider hat Wellhausen auch hier das, worauf es mir eigentlich ankommt, gar nicht verstanden; es genügt mir nicht, dass man im allgemeinen von apokalyptischer Tradition rede, sondern ich wünsche auch, dass man bei der Einzelerklärung beständig auch an diese Tradition und nicht nur an den einzelnen Schriftsteller denke; diese meine Position aber ist bisher im allgemeinen der Standpunkt der Erklärer der Ap. Joh. leider nicht gewesen, wobei ich Spitta¹⁾ als meinen Vorgänger und Bousset als meinen Nachfolger nenne, die mir freilich im einzelnen noch keineswegs genügen. Wellhausen aber, der das Neue, was wir hierin bringen wollen, nicht zu sehen vermag, steht — dies zeigen seine eigenen „zeitgeschichtlichen“ Deutungen vom Ap. Joh. 11, 1. 2. 12. IV. Esra 5. Ap. Bar. 48 — selber auf dem alten Standpunkt; er berücksichtigt in der Einzelexegese die apokalyptische Tradition nicht genügend und erklärt als Arbeit eines Einzelnen, aus einer einmaligen geschichtlichen Situation, was nach meiner Meinung ein Erbgut vieler Geschlechter ist. Dass also hier wirklich ein tiefgehender Unterschied obwaltet, dies dürfte schliesslich auch Wellhausen anerkennen. Dieser Unterschied ist nicht gradezu principiell; denn auch Wellhausen giebt zu, dass thatsächlich in den Apokalypsen ein Stoff vorliege, „der von der Conception des Autors nicht immer völlig durchdrungen, in seinem Guss nicht immer ganz aufgegangen“

¹⁾ Vgl. „Schöpfung und Chaos“ S. 207.

sei, und dass es von methodischer Wichtigkeit sei, dies zu wissen. Ich sehe das als ein wertvolles Zugeständnis an; denn bisher haben — soweit ich weiss — die Exegeten der Ap. Joh. (ich nehme natürlich wieder Spitta und Bousset aus) derartige Behauptungen nicht aufgestellt und die Methode, die sich daraus für die Exegese ergibt, im einzelnen nicht angewandt. Indess bleibt doch zwischen Wellhausen und mir ein starker Unterschied in der Stimmung: an Stellen, wie die oben besprochenen, wo mir die „traditionsgeschichtliche“ Erklärung ganz selbstverständlich ist, trägt Wellhausen eine „zeitgeschichtliche“ vor, die mir überaus willkürlich und — man nehme den starken Ausdruck nicht übel — gradezu unmethodisch zu sein scheint.

Ein anderer, vielleicht noch tiefer greifender Unterschied besteht zwischen Wellhausen und mir in der Wertung der Vorgeschichte des Stoffes. Nach Wellhausen ist das proton Pseudos bei mir, dass ich der Ursprungsfrage überhaupt grossen Wert beimesse. Umgekehrt sehe ich Wellhausen's hauptsächlichsten Irrtum darin, dass er den grossen Wert dieser Frage nicht erkennt. Wellhausen meint, dass der Exeget nur denjenigen Sinn erforschen solle, den der Apokalyptiker mit seinem Stoff verbinde; darüber hinauszugehen habe er nicht nötig; woher der Stoff ursprünglich stamme, sei methodisch ganz gleichgültig. Das habe „vielleicht“ antiquarisches Interesse, sei aber nicht die Aufgabe des Theologen und des Exegeten. Ich dagegen meine, dass es ein interessantes, wichtiges und echt-theologisches Problem sei, die Vorgeschichte des Stoffes vor der uns erhaltenen Niederschrift zu erkennen. Und zwar glaube ich, dass diese Erforschung der Vorgeschichte nicht nur etwa in den Apokalypsen, sondern in allen Schriften, die wir erklären, zu geschehen habe; ich behaupte, dass sich sehr häufig die allerbedeutsamsten Schlüsse für die Religionsgeschichte bei solcher, consequent durchgeführten Methode ergeben;

und ich denke, das in Zukunft noch an manchen Beispielen zu zeigen. — Aber auch in diesem Punkte hat Wellhausen meine Meinung nicht genau dargestellt. Er hält mir auf S. 233 unter anderem vor: „den Sinn, in welchem sie [die apokalyptischen Schriftsteller] selber ihn [den überlieferten Stoff] verwandt haben, müssen wir zu erkennen suchen“. „Gunkel glaubt sie corrigiren und ihrer Deutung das wahre Verständnis entgegensetzen zu müssen“. Wer dies liest, ohne mein Werk zu kennen, wird denken, dass ich den Sinn, den die apokalyptischen Schriftsteller mit dem Stoff verbunden haben, gar nicht oder ganz vorübergehend und ungenügend dargestellt habe. In Wirklichkeit aber habe ich bei jedem traditionellen ausserjüdischen Stoff, den ich behandelt habe, mit besonderem Nachdruck und mit besonderer Liebe das spätere jüdische und eventuell das christliche Verständnis auseinandergesetzt¹⁾. Wellhausen und ich sind also in der Forderung, dass man den Sinn, den die apokalyptischen Schriftsteller gemeint haben, erforschen müsse, vollständig einverstanden. Auch dies, dass in einer Exegese über die Ap. Joh. dieser Sinn das Hauptthema sein müsse, ist durchaus meine Meinung. Mein Werk ist freilich keine eigentliche Exegese (in Form eines Commentars), sondern eine Untersuchung; aber auch diese Untersuchung hat — was sich in meinem Werk auch äusserlich auf's deutlichste darstellt — den letzten Zweck, gewisse Stücke der Ap. Joh. zu erforschen. Wenn in diesem Werk ein so grosser Raum der Vorgeschichte des Stoffes gewidmet wird und ein verhältnismässig geringer dem Sinn, den er in der Ap. Joh. hat; so erklärt sich das — wie jeder unvoreingenommene Leser sieht — daraus, dass diese Vorgeschichte ein neues Thema war, wo jeder Schritt neu erobert werden musste, und sodann, dass in Ap. Joh. 12 selber nach meiner Meinung der Stoff die

1) S. 277 ff. S. 325 f. S. 334 f. S. 342 ff. S. 357 f. S. 371 ff. S. 391 ff.; ferner S. 301 f. S. 312 u. s. w.

Hauptrolle spielt und der jüdischen Deutungen verhältnismässig wenig ist. In anderen apokalyptischen Capiteln und Schriftstellern ist dies Letztere indess anders; da tritt der Schriftsteller, seine Person und seine Zeit deutlicher hervor; in solchem Fall hat sich die Untersuchung natürlich vorwiegend mit dem Schriftsteller zu befassen. So habe ich z. B. in meiner (vor langer Zeit niedergeschriebenen) Einleitung zum IV. Esra, die der angekündigten Übersetzung vorgesetzt werden soll, den grössten Raum auf die Charakteristik des Verfassers verwandt. Bereitwillig gebe ich zu, dass hier eine Gefahr vorliegt; leicht könnte über all dem Erforschen der Vorgeschichte die Geschichte selbst zu kurz kommen; gern bin ich auch bereit, hier die Stimme eines älteren und so überaus verdienten Mannes, der die Geschichte der Wissenschaft seit längerer Zeit beobachtet hat als ich, zu vernehmen, wenn er hier vor einem Abweg warnt; aber dieser Mann sollte so sorgfältig lesen und so gerecht urteilen, dass er erkennt, was in „Schöpfung und Chaos“ auf's deutlichste geschrieben steht: habe ich doch sogar in meinem Vorworte S. VI auf diese Gefahr moderner Forschung ausdrücklich hingewiesen und solche Verirrung bekämpft. Ich fixire hier also dem Missverständnis gegenüber noch einmal meine Meinung, dass der Sinn, den die Schriftsteller mit ihrem Stoff verbinden, mit besonderem Nachdruck erforscht werden müsse; und füge noch einmal nachdrücklich hinzu, dass von solcher Untersuchung überhaupt alles folgende abhängt¹⁾. — Wenn aber Wellhausen gar von mir behauptet, ich glaube die apokalyptischen Schriftsteller corrigiren und „ihrer Deutung das wahre Verständnis entgegensetzen zu müssen“ (S. 233), so hat er mich in einer mir unbegreiflichen Weise missverstanden; nach meiner Auffassung ist die Deutung der apokalyptischen Schriftsteller ebenso eine geschichtliche Thatsache wie die ursprüngliche Deutung des Stoffes. „Ich

¹⁾ Vgl. „Schöpfung und Chaos“ S. 325.

halte es für methodisch verwerflich, nur die Anfänge der Dinge zu untersuchen und die weitere, oft wichtigere und wertvollere Geschichte derselben zu ignoriren¹⁾.

Der eigentliche Streitpunkt ist also hierbei der, ob die Frage nach der Vorgeschichte des Stoffes für den Theologen und Exegeten grossen Wert habe oder nicht? Da dieser Stoff aber nach meiner Behauptung mehrfach ausländischer Herkunft²⁾ sein soll — einer Behauptung, der Wellhausen auch im Princip nicht entgegen ist — so lautet die Frage zugleich: ist es eine wichtige Aufgabe des Theologen, den etwaigen Einfluss fremder Religionen auf das apokalyptische Judentum zu erforschen oder nicht? Nun ist diese Frage nach dem Wert solcher Untersuchungen keineswegs von vorne herein auszumachen, sondern sie ist einfach eine quaestio facti. Sollte sich wirklich in den Apokalypsen, wie ich behaupte, sehr viel traditioneller

¹⁾ Vgl. „Schöpfung und Chaos“ S. VI.

²⁾ Die These, dass der traditionelle Stoff der Apokalypsen hauptsächlich aus der babylonischen Mythologie herkomme — die Wellhausen S. 22c als meine letzte Tendenz darstellt — habe ich in „Schöpfung und Chaos“ nicht behauptet; vielmehr habe ich, soweit Fremdartiges in Frage kommt, ausdrücklich auch auf Persisches hingewiesen, vgl. S. 293, S. 302 A. 1, S. 311, S. 384 f. (vgl. besonders S. 293 A. 3: „Ich schliesse demnach den persischen Ursprung für andere Teile des apokalyptischen Stoffes — wie ich ausdrücklich betone — nicht aus“). Ebenso habe ich den grossen Einfluss des A. T. auf die Apokalyptik ausdrücklich behauptet und sogar die Capp. der Ap. Joh. genannt, in denen besonders viel A.T.liche Reminiscenzen zusammengewoben sind (S. 238). Warum das nun eine „Inconsequenz“ sei, wie Wellhausen S. 226 mir vorwirft, vermag ich nicht einzusehen. Es ist eben in den Apokalypsen mannigfaltigstes und verschiedenstes Material aus vielen Quellen zusammengekommen und Aufgabe des Historikers ist nicht, hier „consequent“ zu sein, sondern das Maass jeden Einflusses richtig zu bestimmen. Im Einzelnen mag ich mannigfach geirrt haben; aber das Verfahren selber, das jeder einzelnen Sache in ihrer besonderen Art gerecht zu werden sucht, halte ich nach wie vor für richtig. — Ich füge noch hinzu, dass ich gegenwärtig, nach einigen Jahren weiterer Arbeit, eine noch viel grössere Mannigfaltigkeit in diesen und ähnlichen Stoffen zu sehen glaube.

Stoff finden, der nicht aus der Person des Schriftstellers und nicht aus einer einmaligen geschichtlichen Situation erklärt werden kann, so wird sich der Exeget eben nicht begnügen, die Art des Schriftstellers und seine Zeit festzustellen, sondern er wird auch nach der Herkunft und Bedeutung des überlieferten Stoffes fragen müssen; so behaupte ich, dass man die ganze geschichtliche Existenz eines Capitels wie Ap. Joh. 12 aus den erst nachträglich hinzugekommenen jüdischen Deutungen gar nicht verstehen könne, und dass zum mindesten eine ganze Fülle von Einzelheiten aus der jüdischen Deutung unerklärlich sind; und man wird dem Exegeten doch nicht verbieten können, möglichst alle Einzelheiten des zu exegesirenden Stückes zu erklären? Nun wird Wellhausen, wenn er sich in frühere Commentare der Ap. Joh. vertieft, sicherlich nicht leugnen, dass man bisher auf die Frage, was Eigentum des Verfassers, was übernommener Stoff sei, nicht genügend geachtet hat. Diese Arbeit ist im wesentlichen noch zu thun. Finden nun die künftigen Forscher, dass viel und bedeutsamer traditioneller Stoff in den Apokalypsen vorhanden sei, so werden sie auf die Erklärung dieses Stoffes Wert legen; finden sie wenig, so wird auf die Deutung desselben wenig Gewicht fallen. Und zugleich, zeigt sich der Apokalyptiker dem Überkommenen gegenüber höchst originell, so wird es die Aufgabe des Theologen besonders sein müssen, die selbstständige Art, in der er das Fremde sich amalgamirt, zu erforschen; hat aber der Apokalyptiker im wesentlichen den fremden Stoff stehen lassen und ihm nur Weniges von seinem Eigenen hinzugefügt, so wird der verständige Exeget der Erforschung dieses Fremden, Übernommenen besonderen Wert beimessen¹⁾. Gegenwärtig sind

¹⁾ Um hier nicht wieder missverstanden zu werden, bemerke ich nochmals, dass diese Aufstellungen nicht nur für die Ap. Joh., sondern für alle Schriften, die wir untersuchen, gelten; ferner, dass hier natürlich eine Fülle von Mischungen und Nüancen möglich sind. Wem diese Ausführungen noch nicht genügen, den verweise ich auf meinen, in einiger Zeit erscheinenden Commentar zur Genesis, in dem dieselbe Methode an anderem Stoff durchgeführt worden ist.

die Akten nicht geschlossen. Wellhausen aber ist auf die Arbeit, den Umfang des traditionellen Stoffes in den einzelnen Apokalypsen zu erforschen, noch gar nicht eingegangen; er hat auch noch nicht einmal den ersten Schritt dazu gethan und die Willkür der eingetragenen „zeitgeschichtlichen“ Erklärungen abgelegt; er begnügt sich im voraus sein Urtheil abzugeben, diese Arbeit trage für das Verständnis der apokalyptischen Schriftsteller nichts ein. Die Forscher aber werden — so hoffe ich — in diesem Falle auf Wellhausen's Urtheil nichts geben; sie werden sich nicht abschrecken lassen, diese notwendige Arbeit zu beginnen. Und wie das Urtheil dann lauten wird, und wem es Recht geben wird, dies glaube ich in Ruhe abwarten zu können.

Ebenso steht es mit der Frage, wie weit fremde Religionen auf die Apokalyptik eingewirkt haben, oder nicht. Das geistige Leben des Orients aus der Zeit Jesu ist uns einstweilen so gut wie verschüttet. Untersuchungen, wie weit Fremdes auf die Apokalypsen eingewirkt habe, sind bisher nicht eben zahlreich und mit guter Methode angestellt worden. Hier sind, wenn auch Einzelnes wohl von allen gesehen wird, eigentlich noch die Grundlagen zu legen. Speciell haben die Erklärer der Ap. Joh. an die Frage, ob nicht ein Stoff ausländisch sein könne, gar nicht oder nur in ganz verschwindenden Ausnahmen gedacht; selbst etwas so Einleuchtendes, ja Selbstverständliches, wie dass die 7 Erzengel oder Geister Gottes, dargestellt als 7 Augen, Leuchter, Lampen und Sterne, auf die 7 grossen Planetargötter zurückgehn¹⁾, war den Erklärern der Apokalypse bisher unbekannt. Wie weit nun der Einfluss der fremden Religionen auf das Judentum gehe, wer will das

¹⁾ Vgl. „Schöpfung und Chaos“ S. 294 ff. Ich bemerke an dieser Stelle, dass auf diese Gleichung neuerdings durch Slav. Hen. 27, 3 wonach „die 7 Sterne“ ein Name der 7 Planeten ist, das Siegel der Bestätigung gedrückt worden ist.

jetzt schon ohne genaueste eigene Untersuchung sagen? Auch hier erscheint es mir nicht eben als ein Zeichen der Vorsicht, wenn Wellhausen, ehe die eigentlichen Untersuchungen noch geschehen sind, bereits eine Behauptung über diese Dinge aufstellt. Wie will er in Sonderheit behaupten, das Judentum habe nichts eigentlich Fremdartiges aufgenommen (S. 321), wenn er es andererseits als nicht-theologische Arbeit bezeichnet, den von den Apokalyptikern übernommenen Stoff nach seinem Ursprung und seiner ursprünglichen Bedeutung zu untersuchen? Leider klingt also aus Wellhausen's Worten eine deutliche Abneigung heraus, auf diese Fragen überhaupt einzugehen; er möchte sie — so scheint es — dem Theologen am liebsten verbieten. Dies trennt uns principiell. Gienge Wellhausen auf diese Untersuchungen ein, so würde ich mich gern von ihm belehren lassen, wo ich im einzelnen Fehler gemacht habe; denn ohne Fehler geht es leider bei einer solchen Arbeit, die ein so ungemein verwickeltes Gebiet behandelt und vieles zum ersten Male angreifen muss, nicht ab; wieviel Kreuz- und Querwege hat es erfordert, bis wir z. B. über die Quellenverhältnisse der Genesis einigermaßen Sicheres zu sagen vermochten! Aber Wellhausen will hier nicht mitarbeiten; er lehnt diese Forschungen principiell ab: das sei nicht Aufgabe der Theologen. Diese Abneigung an sich wundert mich freilich durchaus nicht; wir kennen diese Stimmung einer älteren Schule sehr wohl, die im letzten Grunde die Religion des Volkes Israel allein untersuchen will und behauptet, Israels Berührungen mit den Culturvölkern zu behandeln, habe kein theologisches, sondern „vielleicht“ antiquarisches Interesse; die zwar im allgemeinen sehr wohl von dem Einfluss fremder Religionen auf Israel weiss, die aber diese Erkenntnis in der Einzel-exegese nicht anwendet; die es „schwer begreift“, „wozu es dienen soll“, die babylonischen Entlehnungen in Israel und im Judentum zusammenzustellen, weil sie keine Augen hat für das gewaltige Bild der Geschichte der Völker und

Religionen, das im Hintergrund solcher Zusammenstellungen steht; die zwar auch gelegentlich von „Tradition“ redet, aber bei der Exegese doch fast immer nur an die Schriftsteller denkt; wir kennen diese Stimmung sehr wohl, aber wir wundern uns, sie bei einem so weitblickenden Mann, den wir als unsern Bahnbrecher und Führer verehrt haben, zu finden.

Man wird es, wie ich denke, nach diesen Auseinandersetzungen begreiflich finden, dass ich Wellhausen's apokalyptischen Thesen und seinem Angriff auf mein „Schöpfung und Chaos“ nicht aus dem Wege gegangen bin, sondern ihm entgegentrete. Das Persönliche ist mir dabei ganz gleichgültig, so wie ich auch denke, dass es auch Wellhausen gleichgültig ist. Es handelt sich hier nicht um einen persönlichen Streit, sondern um einen principiellen. Nicht Wellhausen's Urteil über mein Werk ist es, was mich in erster Linie veranlasst, hier zu sprechen — ich habe mir auch Urteile anderer ruhig gefallen lassen, weil ich im stillen an das Urteil der Zukunft appellire —, aber zu Wellhausen's Darstellung meiner Forschungen habe ich nicht schweigen können; denn ich kann nicht dulden, dass sich, durch Wellhausen's Autorität geschützt, schwerwiegende Missverständnisse über die von mir vertretene Methode verbreiten, und dass so die junge Saat, die eben aufgehen will, im Keim erstickt wird.

XXIII.

Zum Philosophen Joseph.

Von

D. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

Theologie und Philosophie erscheinen im Mittelalter in enger Verbindung und freundlicher Wechselbeziehung. Das Abendland zeigt uns dieselbe zumeist in der wesentlich durch die ins Lateinische übersetzten Schriften des Aristoteles bestimmten und beeinflussten Scholastik. Der Osten dagegen hat sich stets grössere wissenschaftliche Freiheit bewahrt. Nur vereinzelt sind hier die Versuche, die Kirchenlehre zu der Philosophie eines der grossen Geister des Altertums, des Platon oder des Aristoteles in ein näheres Verhältnis zu stellen und der christlichen Überzeugung damit eine zwingende Verpflichtung aufzuerlegen, so wie es im 11. Jahrhundert der grosse, für Aristoteles begeisterte Patriarch Xiphilinos seinem mit schwärmerischer Verehrung an Platon hängenden Freunde Psellos gegenüber versuchte¹⁾. Ungestört blühten sonst Jahrhunderte lang Aristotelische und Platonische Studien. Ja der Streit ihrer kirchlichen Vertreter über Wert oder Vorzug des einen vor dem andern Philosophen war gerade beim Anbruch der Neuzeit für das Abendland der Anstoss zum Wiederaufleben der Wissenschaften, insbesondere der Philosophie, als man nunmehr Aristoteles, mit dessen durch die Unkunde der Übersetzer vielfach getrübttem Schatten man sich so lange herumgeschlagen, in griechischer Sprache lesen und den göttlichen Platon in Florenz zum ersten Male von Griechen unter Griechen auslegen hören konnte. Die Hauptblüte der philosophischen Wissenschaften fällt in das 13. und 14. Jahrhundert, das Zeitalter der Paläologen, das auf die Auslegung, Erklärung und Durchforschung

¹⁾ Vgl. meinen Aufsatz „Zu Michael Psellos“ in der Ztschr. f. wiss. Theol. XXXII, S. 309—323.

der alten Philosophen ganz besonderen Fleiss verwendete. Mit wie eindringender Sorgfalt und mit welchem Erfolge man sich damals der geistigen Habe des Altertums bemächtigte, das ist vielfach zwar noch nicht genügend erforscht und klargestellt worden; aber doch ist in neuester Zeit die wissenschaftliche Erkenntnis auf diesem Gebiete nicht unerheblich fortgeschritten. Insbesondere verdanken wir manchen wertvollen Aufschluss und manchen tieferen Einblick in die wissenschaftlichen Zusammenhänge den Bemühungen M. Treu's. Freilich bedarf es hier noch zahlreicher Einzeluntersuchungen, vor allem der handschriftlichen Überlieferung. Vielleicht dürfte die Anregung, welche die folgenden Zeilen nach dieser Richtung zu geben beabsichtigen, jenen Zweck in etwas zu fördern geeignet sein.

Im dritten Bande der Walz'schen Ausgabe der Griechischen Rhetoren vom Jahre 1834 steht eine Schrift *Ἰωσήφ τοῦ Πακενδύτου σύνοψις ὀητορικῆς*, ihr vorausgeschickt ist eine allein nach Cod. Laur. plut. 58, 2 abgedruckte Einleitung in Prosa und Versen mit der Aufschrift *Ἰατροῦ Ἰωσήφ Πιναροῦ Πακενδύτου*. Was es mit dieser Einleitung, ihrem Verfasser und dessen Absicht für eine Bewandnis habe, ist weder s. Z. von Walz, noch von späteren Philologen erkannt worden. Nachdem man herausbekommen, dass jener Joseph etwa um 1300 gelebt, scheint sich kaum noch jemand die Mühe genommen zu haben, die Einleitung zu lesen. Aus diesem Grunde hat Treu dieselbe in seiner Abhandlung „Der Philosoph Joseph“ (Byz. Ztschr. VIII, S. 1—64), von deren reichem Inhalt ich in der Theol. Lit.-Ztg. (1899, Nr. 10, Sp. 308—310) eine kurze Übersicht zu geben versucht habe, auf Grund desselben Laurentianus (L), den schon Walz benutzte, sowie des Cod. Berol. Phillip. 1573 (P) und des Cod. Riccard. (R) a. a. O. S. 34—42 noch einmal in philologisch sorgfältiger Textgestaltung vorgelegt. Als ich vor 30 Jahren zu Magdeburg in Demosthenischen Forschungen steckte und das gelobte Land der Kirchenväter — Am-

brosius und Augustinus ausgenommen — und Byzantiner kaum von ferne geschaut hatte, durchstöberte ich behufs Ermittlung der überlieferungsgeschichtlich wichtigen Fassung gewisser Anführungen aus Demosthenes' dritter Philippischer Rede¹⁾ auch jenen des Joseph Namen tragenden Abriss der Rhetorik. Die Auskunft, die Nicolai's Griechische Literaturgeschichte mir über Joseph gab, war mehr als dürftig. Mit dem Beiwort *Ῥακενδύτης* oder *Ῥακένδυτος*, wie ich später im Index Graecus zu Krabinger's Ausgabe von des Nysseners Gregorios „Gespräch über die Seele und die Auferstehung“ (Leipzig 1837, S. 369) fand, wusste ich nichts anzufangen. Es klang mir ägyptisch, wie etwa Sebennytos; ich hielt es für einen Namen, der von irgend einer Örtlichkeit nach der Weise des bekannten *Ῥωγλόδύτης*, wofür Aristoteles (De part. anim. 4, 11) adjectivisch bekanntlich auch *Ῥωγλόδουτος* hat, grammatisch richtig abgeleitet sei. Namhafte Philologen, die ich um zuverlässige Auskunft anging, vermochten mir solche nicht zu geben, sondern gerieten nur auf ähnliche Vermutungen, wie ich selbst. Hätten sie aber, oder vielmehr ich, der ich die nächste Veranlassung dazu hätte haben sollen, damals wenigstens jene Einleitung gelesen, so wäre die Erklärung nicht so gar schwer gewesen. Joseph sagt nämlich (nach Treu's Ausgabe a. a. O. S. 36, 10 ff.) mit Bezug auf sein eigenes Leben: *καὶ πατρίδα μὲν ἐκείνην, πατέρας δὲ καὶ πᾶσαν συγγένειαν καὶ συνήθειαν ἀφείς ἐξενίτευσα καὶ ῥάκος ἐνδύς πολλῶν μὲν ἀνθρώπων ἄστεα εἶδον, Ὀμηρικῶς εἰπεῖν, ἀλλ' οὐτοίγε καὶ νόον ἔγνων σκοπὸς δ' ἦν μοι, τᾶληθὲς εἰπεῖν, τὴν ἀρχῆθεν ἐπαύξειν πρόθεσιν, εἴ πως καὶ τις ὁδηγίας τύχοιμι σὺν θεῷ*. Jene durch gesperrten Druck hervorgehobene Bezeichnung, von seiner elenden Kleidung entlehnt, ist nichts weiter als ein Hinweis auf den Mönchsstand, in dem er sich befand. Ja der Schluss der an die

¹⁾ Vgl. meine Schrift: „Die Überlieferung der dritten Philippischen Rede des Demosthenes“ (Leipzig 1874), S. 174 und meine „Quaestio critica de Demosthenis oratione Philippica tertia“ (Augustae Taurinorum 1876), S. 52.

Einleitung sich schliessenden Verse (V. 139) giebt genau die in der Aufschrift der Rhetorik sich findende Form:

μὲνησο δ', ὦ τάν, Ἰωσήφ ῥακενδύτον —

ebenso (nach Treu a. a. O. S. 43) der nach dem Titel der *Σύνοψις ῥητορικῆς* in R sich findende Zusatz:

Μέλημα καὶ φρόντισμα καὶ γλυκὺς πόνος

Οἰκτροῦ πιναροῦ Ἰωσήφ ῥακενδύτον.

So ist also, wie Treu besonders aus der durch Joseph von sich selbst gebrauchten Beifügung (S. 38, 9) *ῥακενδύτην ὄντα* überzeugend zeigt, jenes Wort nicht Familien- oder Beiname, sondern Bezeichnung seines Standes, eine bescheidenere Wendung für *μοναχικὸν σχῆμα ἐνδύς*, die bei den zeitgenössischen Schriftstellern Pachymeres, Gregoras, Kantakuzenos, was Treu a. a. O. mit Beispielen belegt, gar nicht ungewöhnlich ist.

Wie lange man an dieser allein richtigen Erklärung vorbeigegangen, zeigte mir eine Bemerkung A. Jahn's in seiner Schrift „Anecdota Graeca theologica“ (Leipzig 1893), S. 81. Hier fügt er zu dem Namen *Ἰωσήφ Ῥακενδύτης* als Erklärung des letzteren Wortes: „i. e. *μοναχός*“ und verweist auf Salmasius ad Tertull. De pallio p. 90. 91, eine Anführung, die auf ihren Wert zu prüfen ich nicht in der Lage bin. Wenige Zeilen weiter sagt er aber: „Huius scriptoris philosophi Nicolaius Hist. lit. gr. t. 3 p. 300 nonnisi musicum quendam tractatum obiter tangit, neque eundem Krumbacher. Hist. lit. byz. p. 185 nisi inter rhetores his verbis commemorat: „Wir finden bei Walz — die *Σύνοψις ῥητορικῆς* eines gewissen (sic) Joseph Pinaros Rakendytes.“ Dass Jahn auf Krumbacher sehr schlecht zu sprechen ist, dürfte bekannt sein. Ich selbst habe den hochverdienten Bahnbrecher und Wegweiser auf dem Gebiete der byzantinischen Forschung gegen des über den eigenen Verdiensten eifersüchtig wachenden und für dieselben unbedingte Anerkennung heischenden Berner Gelehrten zahlreiche, in den Anmerkungen und der Einleitung seiner „Anecdota“ niedergelegte, unverdiente

und ungerechte Angriffe und Verdächtigungen s. Z. nachdrücklich in Schutz genommen. Hier freilich befindet sich Jahn einmal im Rechte. Ja er würde — wenn sich ihm noch einmal eine Gelegenheit zu einem bissigen Ausfall gegen Krumbacher geboten hätte — sicherlich fuchswild geworden sein, wenn er in der 2. Aufl. von Krumbacher's Geschichte der byzantinischen Litteratur, S. 451 dieselben zuvor von ihm gerügten Worte wiedergefunden hätte. In der That, Krumbacher, der Jahn's Anmerkungen und die gelegentlichen Angriffe darin auf ihn sicherlich gelesen, hätte nicht versäumen sollen, in der zweiten Auflage seines sonst so zuverlässigen Werkes a. a. O. die Fassung seiner Worte mit der richtigen Erkenntnis der Thatsachen in volle Übereinstimmung zu setzen. Aber gegen eine Schwäche der philologischen Beweisführung Jahn's muss hier noch einmal Einsprache erhoben werden. Er schreibt a. a. O., unmittelbar vor den zuletzt angeführten Worten: „Tu v. Krabing. et me ad Gregor. Nyss. Dial. c. Macr. p. 272. 369, ubi Walz. ad Rhetor. Gr. III p. 465 laudatur.“ Wer in der frohen Erwartung, einen willkommenen Aufschluss an der bezeichneten Stelle zu finden, Krabinger's Ausgabe des Nysseners aufschlägt, dürfte sich arg getäuscht sehen. Was sagt Jahn dort S. 272? „Confer egregium illum locum, quem ex libro anonymi de virtute (ed. Wegelin.) ad p. 220 D attulimus. Quamquam quod anonymum dixi libri auctorem, edoctus nunc sum a titulo, qui reperitur in Cod. Monac. MS. 78. fol. 271., eum fuisse τὸν Παιένδυτον“, und in der Anmerkung zu p. 220 D? Nichts weiter als (S. 260): „Auctor anonymus libri de Virtute ed. Wegelin. p. 43“. Ist es nicht geradezu lächerlich? Was soll dieses Prunken und Prahlen mit nichtigen Anführungen, die, wie sie dort (S. 260) nackt und nüchtern zu Haufe stehen, nicht den mindesten Wert, für den Leser nicht die geringste Beweiskraft haben, ja ihm auch nicht die allerdürftigste Belehrung bieten?

Doch kehren wir zur Aufschrift und dem Namen des

Inhalt des Buches

Joseph war ein ... überlieferten Näher-
 bezeichnungen ... auch von ...
 verständlich ... Beiwort ...
 aus ... wir nicht ...
 der berühmten ... Familie war ...
 echt ... er seine ...
 wurde ... nach ...
 und von ... Patriarchen ...
 um ... um 1831 ...
 wie er ... eine ...
 theoretisches ... fähig ...
 Zweige ... lichen ...
 wie ... Gregors ...
 erwähnte ... man ...
 etwas ... eine ...
 ...



τέλους διεξελθῶν βίβλους καὶ ὅσοι τῶν πάλαι τὴν ἐκείνου διασαφοῦσιν ἀσάφειαν ἐβουλεύσω τι αὐτὸς γενναιότερον ἐς κοινὸν ἐνδείξασθαι ὄφελος.

Nach der von Joseph in seinem Gedichte gegebenen Auskunft sollte das Werk folgende Teile umfassen: 1. Die Rhetorik; V. 16—24. 2. Die unter dem Namen Organon zusammengefassten Schriften; V. 25—37. 3. Physik: die Natur und ihre Kräfte, Tier-, Pflanzen- und Steinkunde; V. 38—53. 4. Anthropologie, Psychologie, Physiologie; V. 54—68. 5. Das Viergespann der Mathematik: Geometrie, Arithmetik, Musik, Astronomie; V. 69—74. 6. Die vier Tugenden; V. 75—98. 7. Die Lehre von Gott und der Dreieinigkeit; V. 99—137. Wie wir durch Treu erfahren, beweist die Inhaltsübersicht, welche G. Vitelli in seinem Katalog der griechischen Handschriften der Bibliotheca Riccardiana von Cod. Riccard. 31 giebt, dass Josephs ganzes Werk, so, wie er es in seinem Gedichte inhaltlich umschreibt, in dieser Handschrift uns noch vorliegt. Dieselbe bietet: 1. fol. 7—37 die Rhetorik, welche Walz herausgegeben hat; 2. fol. 38—110 Logik; 3. fol. 111—209 Physik; 4. fol. 210—308 Anthropologie; 5. fol. 309—342 Mathematik; 6. fol. 343—354 die vier Tugenden; 7. fol. 355—374 Theologie. Ob das Werk als ein Ganzes so, wie dort, noch irgendwo anders vorhanden, ist bis jetzt noch nicht festgestellt worden. Um so wichtiger und wünschenswerter ist es einmal für die Kunde von dem Stande der Bildung in der Zeit Josephs, sodann zum Zweck der Erkenntnis des weitreichenden Einflusses, den das Werk gehabt, dass Cod. Riccard. 31 fol. 7—374 recht bald einmal veröffentlicht werde. Die einzelnen Teile scheinen Treu's Nachweisungen zufolge öfter abgeschrieben und zahlreicher verbreitet worden zu sein. Treu verzeichnet a. a. O. S. 46, dass die Logik und Physik, ausser in Cod. Venet. Mart. App. IV, 24, auch in Cod. Mon. 78 überliefert seien. Auf diese Handschrift möchte ich durch diesen meinen Hinweis die Aufmerksamkeit der Forscher lenken. Veranlasst bin ich dazu durch eine Stelle

in dem oben angeführten Werke A. Jahn's, dessen Treu in seiner Arbeit (S. 46) keine Erwähnung thut.

Man hat es mit Recht getadelt, dass Jahn eine ganze Reihe „*Analecta miscella theologica*“ aus Münchener, Heidelberger und Berner Handschriften von so geringem Umfange veröffentlicht hat, dass es unmöglich ist, sich von ihrer Bedeutung auch nur annähernd eine Vorstellung zu machen, bezw. sie wissenschaftlich zu verwerten. So lesen wir S. 118: „Cod. 554 fol. 60—124 Nicephori Gregorae narratio de colloquio suo cum Palama coram Imp. Io. Palaeologo. Fol. 73 r. *ἐκεῖνο δὴ τὸ τοῦ Πλάτωνος σοῶμμα ὡς ἀληθῶς εἶ, ὃ ἐταῖρε, καὶ οὐχ ἐπη.*“ Was soll diese eine Zeile, deren platonisches Gepräge auch ohne Hinweis auf Ast's *Lexicon Platonicum* jedem kundigen Leser sofort erkennbar sein würde? Sie ist völlig wertlos. Statt der Verweisung: „Cf. Hardt. t. 5 p. 413 et Sylburg. Catal. mss. graec. bibl. Palat. (Monum. viror. illustr. Francof. ad M. 1701) p. 89 cod. 299“ — hätte uns Jahn lieber sagen sollen, an welcher Stelle des Gregoras'schen Geschichtswerkes wir jene Verhandlung mit Palamas zu suchen haben. Es ist das offenbar dieselbe, auf die ich in meinen Bemerkungen „*Zum Hesychastenstreit*“ (Ztschr. f. wiss. Theol. XLII, S. 433/434) hingewiesen habe. Sie wird von Boivinus in seinem Leben des Nikephoros Gregoras im ersten Bande der Bonner Ausgabe desselben S. XXXVII/XXXVIII nach ihren äusseren Umständen anschaulich geschildert und dabei auf das 31. und 32. Buch von Gregoras' Geschichtswerk verwiesen, die den vollständigen Verlauf jenes Gespräches zur Darstellung bringen.

Jahn verzeichnet S. 81: „Cod. 78 [Monac.], fol. 1—131. *Ῥακενδύτον περὶ πείρας, ἐμπειρίας, τέχνης καὶ ἐπιστήμης.* — Fol. 13 v. *διττὸς γινώσκειται — ὁ θάνατος, ὁ τοῦ σώματος χωρισμὸς φυσικὸς τε καὶ προαιρετικὸς. καὶ φυσικὸς μὲν ἐστὶν θάνατος ὁ τοῦ σώματος διαχωρισμὸς ἀπὸ τῆς ψυχῆς, καθ' ὃν ἅπας ἄνθρωπος τελευτᾷ· προαιρετικὸς δὲ θάνατος ἢ κατ' ἀρετὴν ὑπάρχει ζωῆ, καθ' ὃν ὁ ἀληθῶς φιλόσοφος χωρίζεται καὶ πρὸ τοῦ φυσικοῦ θανάτου τὴν ψυχὴν*

ἐκ τοῦ σώματος, νέκρωσιν ἀπαρξάμενος τῶν παθῶν καὶ διὰ τῆς τοιαύτης νέκρωσεως τῷ ἀπαθεῖ κατὰ τὸ δυνατόν ὁμοιούμενος“.

Dazu bemerkt er: „Cf. Hardt. t. 1 p. 458 sqq. Auctor huius operis pleniore nomine est Ἰωσήφ Ρακενδύτης, i. e. μοναχός (v. Salmas. ad Tertull. De pallio p. 90. 91). Eius qui in cod. Monac. 78 f. 271—290 exstat tractatus De virtute, a Wegelino Aug. Vindel. tanquam scriptoris anonymi editus est, qua de re Hardt. t. 1 p. 459 inf. tacet.“ Augenscheinlich irrt Jahn hier — wie auch Krabinger an der zuvor schon erwähnten Stelle seines Index Graecus S. 369 (Ἰωσήφ Ρακενδύτης . . . auctor libelli de virtute a Wegelino editi) —, wenn er als wahren Verfasser der Abhandlung „De virtute“ Joseph ansieht. Auch mit diesem Stücke verhält es sich ganz so, wie mit den anderen. Treu drückt sich a. a. O. S. 46 unzweifelhaft richtig aus, wenn er in jenem grossen Werke Josephs „die Tugend nach dem Anonymus Christianus behandelt“ sein lässt. Aber weder von diesem Stücke aus Cod. Monac. 78, fol. 271—290, noch dem grösseren fol. 1—131 mit dem in der Überschrift genannten und aus der kleinen, fol. 13 entnommenen Stichprobe zu erschliessenden Inhalt wird ohne weiteres behauptet werden dürfen, dass es, wie scheinbar aus Treu's obiger Angabe hervorgeht, zur Logik und Physik gehört. Oder sollte dieser Abschnitt und etwa noch andre, wie in Cod. Riccard. 31 sich daran anschliessende, in den zwischen fol. 131 und fol. 271 liegenden Teilen desselben Cod. Monac. 78 sich finden? Jedenfalls verdient Cod. Monac. 78, der uns doch so viel näher liegt und für manche deutsche Gelehrte doch so unvergleichlich viel leichter zugänglich ist als Cod. Riccard. 31, nicht minder eine eingehendere Untersuchung, die recht bald herbeizuführen Hauptzweck dieser meiner Zeilen ist. Zur besseren Kenntnis und umfassenderen Würdigung des grossen encyklopädischen Werkes Josephs des Philosophen würde damit sicherlich ein erheblicher Fortschritt gemacht werden.

XXIV.

Zum Codex Purpureus Petropolit-
tanus (N).

Von

D. E. Nestle in Maulbronn.

In seiner Ausgabe des neugefundenen, jetzt in Petersburg befindlichen Stückes dieser Prachthandschrift (Texts and Studies V, 4, Cambridge 1899) giebt H. S. Cronin in dem Abschnitt der Einleitung, den er „The Value of the Newly-discovered Codex“ überschrieben hat, eine Übersicht der Lesarten aus Luc. und Joh., welche dieser Handschrift eigentümlich seien (S. LIV ff.). Es sind 50 aus Luc., 40 aus Johannes. Diese Zahl ist noch bedeutend zu vermehren, aber auch um einzelne Lesarten zu vermindern.

Luc. 18, 18 hat N *αὐτόν τις* statt *τις αὐτόν*. Ebenso hat aber auch G mit einigen Minuskeln. Denn die von Cronin aus Tischendorf für G etc. angeführte Lesart *αὐτόν εις* ist nur ein von Gregory S. 1271 berichtigter Druckfehler.

Ebenso ist es ein Übersehen Cronin's, wenn er zu Luc. 20, 15 anmerkt, dass nur N *ποιήσει* sine *αὐτοῖς* habe. Wie Tischendorf zur Stelle zeigt, fehlt das Pronomen auch in D al⁶ a c e q for.

Joh. 5, 30 ist die Stellung *απ εμαυτου ποιειν* auch von D 13, 249 bezeugt.

6, 70 steht *ο Ιησους* nach *απεκριθη αυτους* in vielen Hdss. und ist im Texte Tischendorf's nur aus Versehen ausgefallen; s. Gregory S. 1276.

Viel grösser aber ist die Zahl der bei Cronin fehlenden Stellen, an denen N eine Lesart bietet, die bisher unbelegt, wenigstens in Tischendorf's Apparat nicht zu

finden ist. Es sind darunter einzelne recht interessante. Statt des für Lucas bezeichnenden κύριος steht in N Ἰησοῦς auch 17, 6 und 22, 61 (τοῦ λόγου τοῦ Ἰησοῦ), wo bisher kein griechischer Zeuge für den Eigennamen bekannt ist. 2, 42 hat N nach ἀναβαινόντων αὐτῶν den Zusatz εἰς Ἱερουσαλήμ statt εἰς Ἱεροσόλυμα der andern Zeugen, umgekehrt im nächsten Vers ἐν Ἱεροσολύμοις für das sonst überlieferte ἐν Ἱερουσαλήμ. 17, 2 hat bis jetzt nur N das Adjectiv λυσιτελές statt des Verbums λυσιτελεῖ, 18, 30 κληρονομήσει hinter ζῶντων αἰωνίων wie 7 altlateinische und 4 Vulgata-Handschriften possidebit; 20, 21 nur N noch ἀνθρώπου hinter πρόσωπον, wie hominis im correct. vatic. von erster Hand und A. Ganz besonders zahlreich sind solche dem Codex N eigene Lesarten in Luc. 20. Zu den 13 (nicht 14 s. o.) von Cronin aufgeführten kommen ausser den oben genannten in diesem Capitel noch 3 weitere, nämlich V. 1 die Weglassung von αὐτοῦ, V. 16 die Stellung τὸν ἀμπέλωνα ἐκδώσει, V. 22 die Weglassung von ἡμᾶς. Also auf 47 Verse 17 neue Lesarten. In Cap. 22 (71 Verse) sind es 11. Zum Besten derer, welche Cronin's Ausgabe oder Tischendorf's Apparat um diese bis jetzt noch nicht verzeichneten Lesarten bereichert haben möchten, stelle ich sie hier zusammen. Was vor der Klammer steht, ist Tischendorf's Text.

2, 42. 43 s. o. 3, 5 ταπεινωθήσονται. — 23 om. ὦν. N hat ο Ἰησοῦς ὡσεὶ ἐτῶν τριακ. αρχόμενος ὡς ἐνομιζέτο υἱὸς τοῦ Ἰωσήφ (Cronin hat bei diesem Vers und 9, 7. 8 falsche Versabteilung). — 30 Ἰωαν. — 31 Ματθ. 9, 13 ἢ] εἰ μὴ. — 20 ἀποκριθεὶς δὲ Σιμων Πέτρος. 10, 13 Βηθσαεὶδα. 12, 34 om ἐκεῖ. 13, 15 εἶπεν αὐτῶ. — 18 καὶ τινι] ἡ τινι. — 32 καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν. 14, 1 σαββατοῦ. — 19 καὶ ὁ ἕτερος. — 35 ὡτα ἀκουεῖν ἀκουετω. 15, 26 τι] το τι. 16, 18 γ. εαυτον. — 24 καταψυχη. — 30 Ἀβραμ. 17, 2. 6. 18, 30. 20, 1. 16. 22 s. o. 21, 26 τῶν ἀνθρώπων. — 34 αἰφνιδιον (εφνειδιον). 22, 13 ηυρον. — 18 ἀπο⁽²⁾] statt: εκ. — 38 μαχ. δυο ὡδε. — 61 s. o. — 66 ἡγαγον.

23, 15 ουδέ] ουτε. Joh. 4, 27 ergänzt eine zweite Hand τω λογω hinter τουτω. 5, 2 Βησθεσδα. — 26 ζωην εδωκεν εχειν (der erhaltene Teil beginnt mit . . . κεν εχειν). 6, 42 ού] ούχ. 7, 26 ιδε] ηδη. — 31 (δε) πολλοι] ου πολλοι. 8, 12 ο Ιησους ελαλησεν αυτοις. So N²; die erste Hand hatte geschrieben αυτοις ο Ιησους ελαλησεν αυτοις; das erste (nicht das zweite) αυτοις ist ausradirt, und dies ist um so interessanter, weil dadurch die letzte der 6 Combinationen vollends bezeugt wird (zu den 5 schon bei Tischendorf zu findenden), die von dieser Wortgruppe möglich sind.

- 1) αυτοις ελαλησεν ο Ιησους N B etc.
- 2) αυτοις ο Ιησους ελαλησεν EFG etc.
- 3) ελαλησεν αυτοις ο Ιησους D
- 4) ελαλησεν ο Ιησους αυτοις Cyr^{4, 484}
- 5) ο Ιησους αυτοις ελαλησεν ε
- 6) ο Ιησους ελαλησεν αυτοις N²

Vgl. über solche Umstellungen meine „Einführung“² 200 f.

8, 16 εαν δε κρινω εγω. — 25 και ειπεν. 9, 11 Σιλωαν. — 13 αγουσιν ουν. 20, 20 τας χειρας αυτου και την πλευραν. 21, 14 ομ ηδη.

Die Lesarten sind an sich nicht bedeutsam; aber mancher Leser wird doch überrascht sein, dass trotz der Menge der bis jetzt schon gebuchten Varianten jede aufgefundene Handschrift wieder eine solche Zahl hinzufügt¹⁾.

¹⁾ Auch die bei Cronin S. XLIX f. zu findende Liste der Readings attested by N and Σ alone ist nicht ganz vollständig; vgl. Mc. 5, 35 die Weglassung von ετι, 6, 25 δωσ μοι εξ αυτης; ebenso die Liste der Stellen aus den beiden ersten Evangelien, an denen N allein steht; vgl. Mt. 20, 33 πατροσ ohne Zusatz; Mc. 5, 36 ευθεωσ τον λογον; 10, 14 προς εμε.

XXV.

Das Johannes-Bild des Lykomedes.

Von

A. Hilgenfeld.

Die bilderfeindliche Synode zu Constantinopel 754 hatte sich berufen auf die Missbilligung eines von Lykomedes veranstalteten Bildes des Johannes durch diesen Apostel selbst. Die bilderfreundliche zweite nicänische Synode von 787 fand, dass diese apostolische Verwerfung geschöpft sei aus pseudepigraphischen Schriften der Häretiker. So wurden denn drei Stellen verlesen *ἔκ τῶν ψευδεπιγράφων περιόδων τῶν ἁγίων ἀποστόλων*. Die erste Stelle handelt über jenes Johannes-Bild. Aus den Acten der 2. nicänischen Synode wurden die drei verlesenen Stellen herausgegeben von J. C. Thilo¹⁾ und Th. Zahn²⁾. Jetzt sind die drei Bruchstücke in vollständigem Zusammenhange der Erzählung aufgefunden und herausgegeben. Ich beschränke mich vorläufig auf das erste, über Lykomedes und sein Johannes-Bild. Es ist ein Stück der *Περίοδοι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου καὶ τοῦ αὐτοῦ μαθητοῦ Προχόρου συγγραφεῖσαι παρ' αὐτοῦ εἰς ὑπόδειξιν*³⁾ c. 27. 28. p. 165 sq. Ich gebe diesen Text mit offenbaren Berichtigungen und füge die abweichenden Lesarten des Nic. (Σ) bei.

¹⁾ *Fragmenta actuum s. Ioannis a Leucio Charino conscriptorum.* Part. I. Halis 1847.

²⁾ *Acta Johannis.* Leipzig 1880. S. 289 f.

³⁾ Aus cod. Patmensis 198 (R) saec. XIV. herausgegeben von Max Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha.* Part. alt. vol. prius. Lips. 1894 p. 160 sq. Bonnet hat den apparatus criticus des nicänischen Textes (Σ) wesentlich vervollständigt. Er zählt auf: Σ¹ 1) Taurin. (T) saec. XIII (XIV), 2) Ottobon. Vat. gr. (O) saec. XV; dann schon Σ¹ verwandt: 3) X Vat. gr. saec. XV, 4) Y Vat. gr. saec. XV; 5) Z Vat. gr. saec. XV; rein Σ¹: 6) *Acta concil. ed. Ph. Labbe et G. Cossart, Tom. VII, Paris 1871.* 7) I, latina versio Anastasii bibliothecarii.

Ἐκ τῶν περιόδων Ἰωάννου.

XXVII.¹ Οὖν ζωγράφος τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ σκιογραφήσας αὐτὸν ἀπηλλάγη, τῇ δὲ ἐξῆς καὶ τοῖς χρώμασιν αὐτὸν κατεκερασε καὶ οὕτως τῷ Λυκομήδει χιύροντι τὴν εἰκόνα ἀπέδωκεν.² ἦν λαβῶν καὶ ἀναθείς εἰς τὸν ἑαυτοῦ κοιτῶνα ἔστεφεν,³ ὡς ὕστερον γνόντα τὸν Ἰωάννην εἰπεῖν τῷ Λυκομήδει Ἀγαπητόν μου τέκνον, τί δαπράττη ἀπὸ τοῦ βαλανείου εἰσερχόμενος εἰς τὸν κοιτῶνά σου μόνος;⁴ ἐγὼ οὐχὶ σὺν σοὶ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς εὐχομαι; τί τοίνυν αὐτὸ κρίπτεις;⁵ ταῦτα δὲ λέγων αὐτῷ συνεισηλθεν αὐτῷ εἰς τὸν κοιτῶνα καὶ ὄρα εἰκόνα πρεσβύτου περιεστεμμένην καὶ παρακειμένην λύχνους καὶ βωμὸν ἔμπροσθεν.⁶ καὶ καλέσας αὐτὸν ὁ Ἰωάννης εἶπε Λυκομήδες, τί βούλεται σου τὸ τῆς εἰκόνης ταύτης;⁷ τῶν θεῶν σου τίς τυγχάνει ὁ γεγραμμένος; ὄρω γάρ σε ἐθνικῶς ζῶντα.⁸ καὶ ὁ Λυκομήδης αὐτῷ ἀπεκρίνατο Ὁ θεὸς μὲν ἐστὶν ἐκεῖνος ὁ ἐγείρας με ἐκ τοῦ θανάτου μετὰ τῆς συμβλας μου.⁹ εἰ δὲ γε καὶ μετὰ τὸν θεὸν ἐκεῖνον τοὺς εὐεργέτας ἡμῶν ἀνθρώπους θεοῦς δεῖ καλεῖσθαι, σὺ εἰ, πάτερ, ὁ ἐν τῇ εἰκόνι γεγραμμένος μοι,¹⁰ ὃν στέφω καὶ φιλῶ καὶ σέβομαι ἀγαθὸν ὄδηγόν μοι γεγονότα. XXVIII¹¹ καὶ ὁ Ἰωάννης μηδέποτε ἑαυτοῦ τὸ πρόσωπον θεασάμενος εἶπε πρὸς τὸν Λυκομήδην¹² Παίξεις με, τέκνον· τοι-

1. σκιογραφήσας Σ. 2. λαβῶν R, om. Σ¹ | καὶ RΣ, om. XYZ. 3. τῷ λυκομίδῃ R, αὐτῷ Σ. 3. μου Σ, μοι R, τοῦ βαλανείου R, βαλανείου Σ. 4. ἐγὼ οὐχὶ σὺν σοὶ R, οὐχὶ σὺν σοὶ ἐγὼ Σ | τοῖς ἀδελφοῖς R, τοῖς λοιποῖς ἀδελφοῖς Σ | τί τοίνυν αὐτὸ R, ἢ ἡμᾶς Σ. 5. ταῦτα δὲ R, καὶ ταῦτα Σ | λέγων αὐτῷ R, λέγων καὶ παύων μετ' αὐτοῦ Σ | συνεισηλθεν αὐτῷ R, εἰσεῖσαι Σ | πρεσβύτου περιεστεμμένην R, περιεστεμμένην πρεσβύτου Σ | παρακειμένην R, παρακειμένους Σ | λύχνους em., λίχνους RΣ | βωμὸν (iam Thilo omi.), βωμούς Σ. 6. καλέσας R, φωνήσας Σ | ὁ Ἰωάννης R, om. Σ | σου R, σοι Σ. 7. τὸν θεόν σου τίς R, τίς τῶν θεῶν σου Σ | ἐθνικῶς R, ἐτι ἐθνικῶς Σ. 8. μὲν R, μὲν μοι Σ | ἐκεῖνος R, ἐκεῖνος μόνος Σ | ἐγείρας με R, ἐμὲ ἐγείρας Σ | συμβλας R, συμβλίου Σ. γε R, om. Σ | ἐκεῖνον R, om. Σ, ἐκεῖνους 1 | δεῖ R, χρῆ Σ | πάτερ R, om. Σ | μοι R, om. Σ¹. 10. ἀγαθὸν ὄδηγόν R, ὄδηγὸν ἀγαθόν Σ. 11. μηδέποτε R, μηδέπω Σ' (post πρόσωπον O 1) | ἑαυτοῦ τὸ R, τὸ ἑαυτοῦ Σ | εἶπε πρὸς τὸν λυκομίδην R, εἶπεν αὐτῷ Σ. 12. τέκνόυ R, τεκνίου Σ | τῇ μορφῇ R, μορφῇ Σ | προσηγῆς R, (ὑπὲρ τὸν praem. Y e) κύριόν σου Σ | τοίνυν πείσεις (XLIH [N. F. VII], 4.)

οὗτός εἰμι τῇ μορφῇ προσηγής; πῶς τοίνυν πείσεις με ὅτι ὁμοία μου ὑπάρχει ἢ εἰκὼν αὐτῆ;¹³ καὶ ὁ Ἀνκομήδης προσήγαγεν αὐτῷ κατόπτρον,¹⁴ καὶ ἰδὼν ἑαυτὸν ἐν τῷ κατόπτρῳ καὶ ἀτενίσας τῇ εἰκόνι εἶπε Ζῆ κύριός μου Ἰησοῦς Χριστός, ὅτι ὁμοία μου ἔστιν ἢ εἰκὼν αὐτῆ,¹⁵ οὐκ ἐμοὶ δέ, τέκνον, ἀλλὰ τῷ σαρκικῷ μου εἰδῶλω.¹⁶ εἰ γὰρ θέλει με ὁ ζωγράφος οὗτος ὁ μιμησάμενός μου τὴν ὄψιν ταύτην ἐν εἰκόνι γράψαι, χρωμάτων τῶν δεδομένων σοι νῦν ἀπορήσαι ἂν καὶ γραφίδων καὶ τύπου καὶ πάλης καὶ σχήματος μορφῆς καὶ γήρους καὶ νεότητος καὶ πάντων τῶν ὁρωμένων. XXIX.¹⁷ γενοῦ δέ μοι σὺ ἀγαθὸς ζωγράφος, Ἀνκόμηδες ἔχεις χρώματα ἃ σοι δίδωσι δι' ἐμοῦ ὁ ἑαυτῷ πάντας ἡμᾶς ζωγραφῶν Ἰησοῦς, ὁ τὰς μορφὰς καὶ τὰ εἶδη καὶ τὰ σχήματα καὶ τὰς διαθέσεις καὶ τοὺς τύπους τῶν ψυχῶν ἡμῶν ἐπιστάμενος.¹⁸ ἔστι δὲ ταῦτα τὰ χρώματα, ἅπερ σοι λέγω ζωγραφεῖν· πίστις ἢ εἰς θεόν, γνῶσις, εὐλάβεια, φιλία, κοινωνία, πραότης, χρηστότης, φιλαδελφία, ἀγνεία, εὐκρίνεια, ἀταραξία, ἀφοβία, ἀλνπία, σεμνότης¹⁹ καὶ ὅλος ὁ τῶν χρωμάτων χορὸς ὁ εἰκονογραφῶν σου τὴν ψυχὴν καὶ καταβεβλημένα σου τὰ μέλη ἀνεγείρων ἤδη, τὰ δὲ ἔπηρομένα ὁμαλίζων²⁰ καὶ τὰς πληγὰς θεραπεύων καὶ τὰ τραύματα ἰώμενος καὶ τὰς κειρομένας σου τρίχας συντιθεὶς καὶ τὸ πρόσωπόν σου νίπτων καὶ τοὺς ὀφθαλμούς σου παιδεύων καὶ τὰ σπλάγχχνα σου καθαρῶν καὶ τὴν γαστέρα σου κοιλαίνων καὶ τὰ ὑπογάστρια

με R, με πειθεις Σ | ὅτι ὁμοία μου ὑπάρχει ἢ εἰκὼν αὐτῆ R, ὅτι μοι ἢ εἰκὼν ὁμοία ὑπάρχει. Σ. 13. προσήγαγεν αὐτῷ R, αὐτῷ προσήγαγε Σ. 14. καὶ ἰδὼν ἑαυτὸν ἐν τῷ κατόπτρῳ καὶ ἀτενίσας Σ, male om. R. | μου R, om. Σ. | ὅτι ὁμοία μου ἔστι ἢ εἰκὼν αὐτῆ R, ὁμοία μου ἢ εἰκὼν Σ. 15. οὐκ ἐμοὶ δέ, ἀλλὰ τῷ σαρκικῷ μου εἰδῶλω optime R, κακῶς δὲ τοῦτο διεπραξῶ Σ, iam praeoipiens v. 22.

¹⁶. ἀπορήσαι ἂν scripsi, ἀπορήσαι αὐτὸν R | γραφίδων scripsi, σακίδων R | τύπου καὶ πάλης (carbonum pulveris) scripsi, τόπου καὶ πόλις R, κόλλης καὶ τύπου? Bonnet. | μορφῆς R, <καὶ> μορφῆς? Bonnet.

²⁰. κειρομένας scripsi, πειρωμένας R, σπειρωμένας? διασπειρομένας Bonnet. | παιδεύων R, ἐπιδεύων? φαιδρεύων?? Bonnet. ²¹. <εὐπορία> καὶ μίξις scripsi, καὶ μίξις R, <ἄθροισις> καὶ μίξις Bonnet. | ἄσιστον em. ἄξεστον R, ἄτρωστον? Bonnet.

σου ἔκκόπτων.²¹ καὶ ἀπλῶς ὅλη συνελθούσα τῶν τοιούτων χρωμάτων (εὐπορία) καὶ μίξις ἐπὶ τὴν ψυχὴν σου ἀνέκκληκτον καὶ ἄσειστον καὶ στερεόμορφον αὐτὴν ἐπὶ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καταστήσει.²² ὁ δὲ νῦν διεπράξω παιδιῶδες καὶ ἀτελές ἔγραψας νεκροῦ νεκρὰν εἰκόνα.

Was auf der zweiten nicänischen Synode vorgelesen ward, weicht von R mehrfach ab. Es fehlt v. 2 λαβῶν καί, und für τῷ Λυκομήδει v. 3 wird gesetzt αὐτῷ. V. 4 ist ἐγὼ verschoben (doch l. nonne ego tecum), dagegen λοιποῖς vielleicht hinzugefügt, aber ἡ ἡμᾶς für τί τοίνυν αὐτὸ weniger passend. V. 5 καὶ ταῦτα für ταῦτα δὲ mag hingehen, ebenso καὶ παίζων, für αὐτῷ συνεισηῆθεν αὐτῷ mag gebessert sein μετ' αὐτοῦ εἴσεισιν, weniger glücklich παρακειμένην λύχνους καὶ βωμὸν in παρακειμένους λύχνους καὶ βωμοὺς. V. 6 fehlt ὁ Ἰωάννης, richtig kann sein σοι für σου. V. 7 ist τίς vorangestellt, das ἐτι kann richtig sein, ebenso V. 8 μοι und μόνος, aber τῆς συμβίου ist sprachliche Besserung. V. 9 wird ausgelassen sein γε und ἐκεῖνον, aber l hat ἐκείνους. Die Auslassung von πάτερ ist ohne Belang. V. 11 ist μηδέπω weniger gut als μηδέποτε. V. 12 finde ich nicht mit Bonnet das προσηγής, eher ὑπὲρ τὸν κύριόν σου 'inepte' gesagt, auch πῶς με πείθεις nicht so gut als πῶς τοίνυν πείσεις με, auch ὁμοία in R richtiger gestellt als in Σ. V. 14 ist καὶ ἰδὼν ἑαυτὸν ἐν τῷ κατόπτρῳ, was in R fehlt, unentbehrlich. V. 14 ist dagegen fast unentbehrlich οὐκ ἔμοι δέ, τέκνον, ἀλλὰ τῷ σαρκικῷ μου εἰδώλῳ, was Σ weglässt.

Bewährt sich bei der ersten zu Nicäa 787 verlesenen Stelle im Allgemeinen der codex Patmensis (R), so ist es doch eine ganz andere Frage, ob sich bei den beiden anderen Stellen der jetzt aufgefundene codex Vindobonensis ebenso bewähren sollte.

Anzeigen.

Eberhard Nestle, Einführung in das Griechische Neue Testament.
Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Mit 10 Handschriften-Tafeln. Göttingen 1899. 8. II und 288 S.

Im Mai 1897 schrieb der hochgelehrte E. Nestle, damals in Ulm, als Vorbemerkung zu der ersten Auflage dieses Buches von 129 Seiten ohne Register: es gebe vielleicht auch in Deutschland noch Leute, die über das griechische Neue Testament und seine Geschichte etwas mehr erfahren wollen, als ihnen bisher leicht zugänglich war. Diese Hoffnung hat nicht getrogen. Nachdem Nestle uns inzwischen eine sehr brauchbare Handausgabe des griechischen (und deutschen) Neuen Test. gegeben hat (s. diese Zeitschrift 1898, IV, S. 626 f.), kann er, jetzt in Maulbronn, schon nach anderthalb Jahren als Vorbemerkung zu der zweiten, an Umfang mehr als verdoppelten, mit Register und Verzeichnis besprochener Bibelstellen versehenen Auflage die Hoffnung ausdrücken, „dass das Buch in seiner neuen Gestalt der unverkennbar erwachenden Teilnahme an der NTlichen Textkritik entgegenkommen und dienen möge“.

I. Die Geschichte des gedruckten Textes seit 1514 (1. Aufl. S. 5—19) füllt in der 2. Auflage S. 5—27. II. Die Materialien der NTlichen Textkritik (1. Aufl. S. 20—79) füllen in der 2. Auflage S. 28—123. Hinzugekommen sind namentlich zur Einleitung in die Handschriften paläographische Bemerkungen. Von den Übersetzungen macht den Anfang die Peschito (S. 77 f.), von welcher es doch sehr fraglich ist, ob Jacob., 2 Petri, 2. 8 Joh., Apocal. ursprünglich gefehlt haben, und ob sie schon von Hegesippus (bei Euseb. S. IV, 22, 8) bezeugt sein sollte. Ich verstehe das syrische, d. h. semitische Hebräer-Evg. Völlig umgearbeitet ist III. Theorie und Praxis der NTlichen Textkritik, in 1. Auflage nur S. 80—112, in 2. Auflage S. 124—265. Jetzt werden nicht bloß Anmerkungen über einzelne Schriften des N. T. geboten, sondern zuerst allgemeinere sachliche Ausführungen, welche von der inneren Kritik u. s. w. durch Geschichte der NTlichen Textkritik bis zu deren allgemeinen Regeln führen (S. 124—248). Über das (S. 137, vgl. S. 215) gerügte Totschweigen will ich mich bei dem Evg. Marcion's (S. 170, Anm. 1) nicht beklagen, auch nicht über Einzelheiten rechten. Wie viel hier noch zu thun ist, lehrt der zur Zeit gerechtfertigte Verzicht auf ein ausgebaut textkritisches System (S. 207). Für die Praxis sollen zweitens textkritische Bemerkungen zu einzelnen Stellen des N. T.

in allen seinen Büchern, von Matthäus bis zur Offenbarung Joh. (S. 208—265) dienen. Zu Mt. XI, 19 (τέκνον oder ἰσχυρ) mache ich aufmerksam auf 4. Ezr. VII, 64 (184): quasi suis operibus (lat. arab. ¹), quasi filiis suis aeth., quia servi eius sumus syr. (in meiner Ausgabe Druckfehler: om.). Der Blutschweiss Jesu Luc. XXII, 44 soll nicht ursprünglich sein, was ich bestreiten muss. So viel man auch über Einzelnes anderer Ansicht sein mag, so wird man doch diese Bemerkungen eines so sachkundigen Gelehrten mit Nutzen gebrauchen.

Dem Anhang über ἀντιγραφα (S. 266. 267) folgen Nachträge (S. 268—282), welche der Verf. zum Teil durch seine Entfernung von einer grösseren Bibliothek zu entschuldigen bittet. Zum Schluss ein Register und ein Verzeichnis besprochener Bibelstellen (S. 283 bis S. 288). Die Handschriften-Tafeln sind um 2 vermehrt worden.

Auf früheren Behauptungen beharrt Nestle nicht immer, nimmt vielmehr seinen Satz über Marc. I, 42 freimütig zurück (S. 220). Er erklärt (S. 226 f.), seine früheren Aufstellungen über οἱ λοιποὶ bei D Luc. XI, 2 nicht mehr ganz vertreten zu wollen. Zu scharfen Urteilen über Andere ist er wohl auch in dieser Auflage geneigt. Am günstigsten behandelt er den grundgelehrten Th. Zahn, ohne ihm überall beizustimmen. Geringe Gunst zeigt er namentlich gegen Weiss „Vater und Sohn“ (besonders S. 214 zu Mt. XX, 28).

Wünschen wir, dass die Erweiterungen der 2. Auflage der weiten Verbreitung des Buches, welches einem wirklichen Bedürfnisse entgegenkommt, keinen Eintrag thun möge.

A. H.

Wilhelm Soltan, Eine Lücke der synoptischen Forschung. Leipzig 1899. 8. 47 S.

Der Verfasser, Professor am Gymnasium zu Zabern i. Elsass, setzt die relative Ursprünglichkeit des Marcus-Evg. schon als allgemein anerkannt voraus (S. 8, Anm. 2), ohne sich an die einstimmige Überlieferung der alten Kirche von Matthäus als dem ersten, Marcus als dem zweiten (wenn nicht gar dritten) Evangelisten zu kehren und ohne die Behauptung der Zweitstellung des Marcus durch den Unterzeichneten seit mehr als einem halben Jahrhundert, namentlich auch in dieser Zeitschrift, irgend zu beachten. Bei der gangbaren Zweiquellen-Hypothese, der Logia des Matthäus und des Marcus-Evg., welche unser erster Evangelist, dann schon mit Kenntnis und Benutzung dieses ersten Zusammenarbeiters unser dritter Evangelist zusammengearbeitet haben sollen, ist er nun aber auf eine Lücke gestossen, welche er auszufüllen versucht.

Es handelt sich um das allen Synoptikern Gemeinsame, welches bei Marcus ursprünglich sein soll, doch nicht ganz bei unserm Marcus,

wie er ist. Dieser muss es sich gefallen lassen, da, wo er augenscheinlich nicht ursprünglich ist, zurecht gemacht zu werden. Auch Soltau reißt in dem Marcus-Evg. Lücken, indem er wie den Schluss XVI, 9—20, so zu Anfang I, 2 die ungehörige Maleachi-(Exodus-) Stelle (aus Mt. XI, 10) in der Jesaja-Stelle beseitigt, dazwischen Mc. XI, 25. 26 als Einschub aus Mt. VI, 14. 15. Anderswo wird der vorliegende Marcus für lückenhaft erklärt, nämlich Mc. XIV, 65 *προφήτευσον* ergänzt aus Mt. XXVI, 68. Luc. XXII, 64 durch *τίς ἐστιν ὁ παῖς οὗτος*. Auch muss Mc. XV, 33—38 sich eine reichere Ausstattung gefallen lassen (S. 7). Es ist jedoch nicht der Lücken enthaltende und Lückenbüsser aufnehmende Marcus, um welchen es sich handelt.

Bei dem Matthäus-Evg. findet Soltau (S. 6) Gegensätze und Widersprüche innerhalb des Erzählungsstoffes noch unerklärt und die eigentümlichen sachlichen Abweichungen von dem Lucas-Evg. noch unbeachtet. In letzterer Hinsicht bemerkt er in dem Matthäus-Evg. teils grössere Abschnitte (Gleichnisse), teils kleinere Logia, welche sich in dem Lucas-Evg. anders finden und ihm hier öfters ursprünglicher erscheinen, so dass eine Benutzung des Matthäus-Evg. in dem Lucas-Evg. nicht überall durchführbar sei. In ersterer Hinsicht bemerkt Soltau in dem Matthäus-Evg. Reflexions-Citate aus dem Alten Test. (*ἵνα πληρωθῆ τὸ ξηθέν*) mit mehrfachen Correcturen der synoptischen Überlieferung und grössere sachliche Zusätze.

Beide Wahrnehmungen ergeben die Lücke der synoptischen Forschung, welche Soltau auszufüllen unternimmt. Ausser dem Matthäus der Logia unterscheidet er einen Proto-Matthäus, welcher in „undogmatischem Christentum“ die Logia mit den Marcus-Berichten combinirte, ein Griechische von Herkunft (S. 26), und den kanonischen Matthäus, welcher in den Anführungen aus dem Alten Test. „teils allein, teils neben dem überlieferten Texte der LXX die hebräische Fassung“ verwandte (S. 21), den Urheber der „Reflexions-Citate“.

So erhält man einen (S. 32) einen Stammbaum unserer Evangelien: 1) Marcus I, 1—XVI, 8 (doch ohne I, 2^b. XI, 25. 26, dagegen etwas reicher XIV, 65. XV, 33—38; auch mit VII, 19 *καθαρίων πάντα τὰ βιβλία*? mit X, 12? mit XI, 13 *ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἔν σῶκων*?) vor 70. 2) A Logia (aramäisch?) nebst A A (Hauptsammlung) griechisch, und A B (Nebensammlung), 3) Proto-Matthäus, welcher Marcus und Logia zusammenarbeitete, 4) Jugendlegende Luc. I. II etc. nebst Quellen der Apostelgeschichte (zu Luc. XXIV, 12 f. s. S. 37), 5) Lucas evangelista c. 90—100, 5) Matthaues canonicus um 110, nach Vorgang einer eigenen Jugendlegende (S. 83).

Ob diese Ansicht von den synoptischen Evangelien sich wohl empfehlen wird? Sie zeugt ja von Freisinn und Forschungsgeist.

Die Lücken der Forschung werden aber nicht wirklich ausgefüllt, wenn man die bisherige Forschung nur einseitig beachtet. Nirgends nimmt Soltau die geringste Rücksicht auf meine seit mehr als 50 Jahren fortgeführten und alle Ergebnisse Anderer eingehend beachtenden Forschungen. Würde er sich dazu entschlossen haben, so würde es ihm nicht entgangen sein, dass keine seiner Beobachtungen von irgend welcher Erheblichkeit nicht schon von mir gemacht, freilich oft anders angesehen ist. Insbesondere würde er den inneren Unterschied in dem Matthäus-Evg. hinsichtlich der Anführungen aus dem Alten Test. schon in meinen Forschungen vollständig gewürdigt erkannt haben. Nur Eines will ich hier ausführen. Soltau findet (S. 8) mit H. Holtzmann recht eigentlich die Stärke der Marcus-Hypothese, „wo sie niemals erschüttert, geschweige denn widerlegt worden“, in der Thatsache, dass sich namentlich die Abschnitte des Matthäus, „wenn man sie aus der nachträglich aufgeprägten Sachordnung löst, alsbald wieder in eine geschichtliche Ordnung“ umsetzen, „die sich mit derjenigen bei Marcus deckt“. Ich frage, wo meine Nachweisung kunstvoller Anlage des Marcus-Evg. auf Grund des Matthäus-Evg. (Einl. in d. N. T. S. 510 f.) irgend widerlegt worden ist. Und ist es nur denkbar, dass das erste schriftliche Evangelium fern von der Urgemeinde und der Heimat des Christentums im Abendlande (Rom) verfasst sein sollte?

A. H.

W. Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums. Sein polemisch-apologetischer Zweck. Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen 1898. gr. 8. VII und 171 S.

Vorliegende Schrift giebt mehr, als der Titel verheisst. Nur der erste Abschnitt behandelt: Sinn und Gedankengang (des Prologs) S. 1—57. Der zweite Abschnitt behandelt S. 58—92 den Prolog und das Evangelium. Der dritte Abschnitt schreitet fort zu dem historischen Hintergrunde S. 93—152. Den Schluss macht die theologische Forschung und der Zweck des Evangelisten S. 153—174. In sorgfältiger Untersuchung kommt der Verf. zu dem von G. Chr. Storr (1786) angebahnten Ergebnis, dass der Hauptzweck des 4. Evangelisten eine polemisch-apologetische Auseinandersetzung mit der Secte der Johannes-Jünger sei, hat aber gerade H. Holtzmann, an welchen er sich besonders anschliesst, in der Hauptsache nicht überzeugt (Th. L.-Ztg. 1899, 7).

In dem Prologe Joh. I, 1—18, welchen er richtig als Programm des Evangeliums auffasst, hält sich Baldensperger hauptsächlich an die beiden Stellen (V. 6—8. 15), welche von dem (Täufer) Johannes

handeln. 1) Dem uranfänglichen Sein des göttlichen Logos trete gegenüber das nicht sowohl historische als vielmehr metaphysische Werden und die bloße Menschheit des Täufers (v. 6 *ἐγένετο ἄνθρωπος*). 2) Dem gottverbundenen Logos (*πρὸς τὸν θεόν* v. 2) werde gegenübergestellt der nur gottgesandte Johannes (v. 6 *ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ*). 3) Dem Logos als Gott (v. 1) stehe gegenüber der Mensch mit Namen Johannes, d. h. Gotthold (v. 6). Der Parallelismus antitheticus zeige sich auch in dem von dem Logos ausgesagten *οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ* (v. 2) und dem von Johannes ausgesagten *οὗτος ἦλθεν* (v. 7). Der universalen Bedeutung des Logos für die ganze geschaffene Welt (v. 3—5^a) werde mit ganz ähnlicher Plerophonie des Ausdrucks gegenübergestellt die bloße Dienerschaft, das Helferamt des Täufers (v. 7—8). Ohne polemische Absicht gegen die Meinung, dass Johannes, nicht Jesus, das Licht gewesen sei, findet Baldensperger unerklärlich v. 8 *οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἕνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός*, obwohl doch H. Holtzmann mit Recht bemerkt hat, dass auf ἦν, nicht auf ἐκεῖνος der Nachdruck ruht. Der Gedanke, dass Johannes nicht war das Licht, sondern nur von ihm zeugen sollte, zeugt doch für ihn als Herold, nicht Gegensatz des Logos-Lichtes. Nicht Rücksicht auf Luc. III, 15 f. Act. XIII, 25, wohl aber Festhalten an der gangbaren Auffassung des Täufers als Vorläufers Jesu erklärt vollkommen v. 8. Freilich wird Johannes noch einmal erwähnt v. 15 *Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων Οὗτος ἦν ὃν εἶπον Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν*. Da findet Baldensperger (S. 39 f.) in unerwarteter Weise das Zeugnis, dass gerade der Fleischgewordene (v. 14) identisch sei mit dem (vorher als Logos geschilderten) Messias (was doch nur eine subjective Deutung des Evangelisten von den Täuferworten sein soll), und dass der nach dem Täufer auftretende (Messias) doch vor ihm war. Die energische Betonung der Priorität Jesu Christi (vor dem Täufer) trotz seines späteren Auftretens soll nur begreiflich werden, wenn der Evangelist es zu thun hatte mit einer Gegnerschaft, welche, von der Präexistenz dieses Jesus absehend, den Umstand ausnützte, dass ihr Herr und Meister in der Geschichte früher aufgetreten war, als er. Aber „ein Meisterstück apologetischer Kunst“ würde es doch nicht sein, wenn der Evangelist Solchen, welche den Täufer für den Messias hielten, entgegengehalten hätte, dass nach seiner „subjectiven Deutung der Täuferworte“ vielmehr Jesus als Messias gemeint sei. Es wird bei der einfachen Ansicht verbleiben, dass der Prolog v. 6—8 das Täufer-Zeugnis von dem kommenden Lichte (vgl. V. 9), dann v. 15 von dem im Fleische Gekommenen (vgl. v. 14) bietet und in letzteres Zeugnis (wie v. 30) seine eigene Präexistenzlehre hineinlegt.

Die Forschung soll ja neue Wege versuchen, und auch die folgenden Abschnitte sind sorgfältig ausgeführt, enthalten auch manche Anregung. Aber für glücklich wird man diesen Weg nicht halten können.

A. H.

W. Dittmar, Vetus Testamentum in Novo. Die alttestamentlichen Parallelen des Neuen Testaments im Wortlaut des Urtextes und der Septuaginta zusammengestellt. 1. Hälfte: Evangelien und Apostelgeschichte. Göttingen 1899. 8. VII und 176 S.

Der Herr Verfasser, Pfarrer in Walldorf (Hessen), hat mit grossem Fleisse und aller Sorgfalt die alttestamentlichen Parallelen des Neuen Test., zunächst der Evangelien und der Apostelgeschichte, zusammengestellt, nicht blos die Citate im engeren (*) und im weiteren (†) Sinne des Wortes. Zugrunde gelegt hat er das Novum Testamentum graece ed. E. Nestle und die Ausgabe der LXX von Swete, im Neuen Test. auch die Varianten des Syr. Sin. nach der Übersetzung von A. Merx, im Alten Test. die der Lucianischen Recension, so weit sie Lagarde herausgegeben hat, hinzugefügt. Sperrdruck bezeichnet Abweichung des Neuen Test. vom hebräischen und griechischen Alten Test., einfache Unterstreichung Übereinstimmung nur mit den LXX, doppelte Unterstreichung nur mit dem massoret. Texte u. s. w.

Bei dem Matthäus-Evg., welches nach Überlieferung und sicheren Anzeichen auf eine semitische Urschrift und deren griechische Übersetzung (als freie Bearbeitung) zurückgeht, hat das Verhältnis zu dem hebräischen Urtexte und der griechischen Übersetzung der LXX besondere Bedeutung. Von vorn herein befremdet zu Mt. I, 1 *βιβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* die Auslassung von Gen. I, 4, der einzigen Stelle, wo *βιβλος γενέσεως τινός* nicht den Anfang, sondern das Ziel der Entstehung bezeichnet. Mt. II, 23 *τὸ ἐγένετο διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται* erklärt sich nicht aus dem *נצ* Jes. XI, 1. Auf die rechte Spur führt der von Dittmar selbst angeführte *ναζιρ* (*ναζιραῖος*) Richt. XIII, 5. Die Lösung meine ich gegeben zu haben in dieser Zeitschrift 1867. III, S. 313 f., vgl. Einl. in d. N. T. S. 497. Bei dem 40 tägigen Fasten Jesu Mt. IV, 2 hätte wohl auch der Vorgang des Elias 1. Sam. XIX, 4 Erwähnung verdient. Zu Mt. V, 44* *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθρούς ὑμῶν* sind keine rechten Parallelen Exod. XXIII, 4. 5. Prov. XXV, 21. 22, noch weniger zu Mt. VI, 12. 14. 15 Sir. XXVIII, 2. Zu Mt. X, 16 hätte, da doch sonst (z. B. zu Mt. VIII, 11) auch die Psalmen Salomo's herbeigezogen werden, wohl auch angeführt werden können 4. Ezr. V, 18. Da dem Matth.-Evg. eine semitische Urschrift zugrunde liegt, muss man zu Mt. XXI, 9 *ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις* vermissen den hebräischen

Matthäus, d. h. das Hebräer-Evg. bei Hieronym. epi. 20 ad Damas.: Osanna Barrama. Noch mehr stört es, dass bei Mt. XXIII, 35 *Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου* ganz unbeachtet bleibt die wichtige Lesart des Hebräer-Evg. bei Hieron. ad h. l.: *Zachariae filii Ioiadae* (vgl. 2. Chron. XXIV, 20 sq.). Bei dem falschen Zeugnis Mt. XXVI, 61 *οὗτος ἔφη Δύναμαι καταλύσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομηῆσαι* (vgl. XXVII, 40) war notwendiger als Joh. II, 19 anzuführen die sicher weniger ursprüngliche Wiedergabe Marc. XIV, 58 (vgl. XV, 29).

Die zuletzt angeführte Stelle fehlt auch bei dem Marcus-Evg., dessen alttestamentliche Citate schon bei dem Matthäus-Evg. angegeben sind und jeden Unbefangenen überzeugen sollten, dass dieses Evangelium jenem zeitlich vorangeht.

Bei dem Lucas-Evg. hätten in dem Magnificat nicht fehlen sollen die Parallelen des B. Judith (IX, 3. 11 zu Luc. I, 52. 53).

Bei dem Johannes-Evg. hätte nicht mehr geboten werden sollen die erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts aufgegekommene, mit Recht auch von Westcott-Hort aufgegebene Satzabteilung Joh. I, 3—4 *καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*. Welcher Ungedanke, dass ohne den Logos nichts ward, was geworden ist! Als ob nicht Gewordenes überhaupt hätte werden können. Allein richtig ist die älteste Satzabteilung: *καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*. Ohne den Logos ward auch nicht Eines. Was in ihm geworden ist, war ein göttliches Lebensprincip, vgl. Joh. V, 26. Mit Recht wird Joh. VII, 38 (*ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥέουσονται ὕδατος ζωῆς*) nicht auf ein Apokryphum zurückgeführt. Aber das Ausfliessen von Strömen lebendigen Wassers aus dem Bauche des Glaubenden erklärt sich nur aus den bloß beiläufig und unvollständig angeführten Schriftstellen Ezech. XLVII, 12. Joel III, 23, nämlich so, dass das Heiligtum, aus welchem eine Quelle ausfliessen wird, auf das Innere des Glaubenden gedeutet ist.

Wie überhaupt, so hat der Verfasser auch in der Apostelgeschichte die Lesarten des cod. D Cantabr. wohl beachtet, hier auch die gründliche Arbeit von W. Staerk über die alttestamentlichen Citate bei den Schriftstellern des Neuen Test. in dieser Zeitschrift 1893—95 wohl benutzt.

Dankenswert ist das Stellenverzeichnis S. 170—175, welches auch die aus den Apokryphen und einigen Pseudepigraphen des Alten Test., wie die Psalmen Salomo's, in den Evangelien und der Apostelgeschichte angeführten oder berührten Stellen bietet. Für den zweiten Teil möchte ich dem Verfasser raten, auch den Ezra-Propheten (4. Ezra) ohne das Vorurteil seiner Abfassung erst in der christlichen Zeit zu berücksichtigen.

A. H.

Albertus Schönfelder, De Victore Vitensi episcopo. Vratislaviae 1899. 51 S. 8^o.¹⁾

Der Verfasser dieser Breslauer theologischen Doctordissertation, römisch-katholischer schlesischer Pfarrer, hat zu deren Gegenstand den nordafrikanischen Bischof Victor von Vita (in der Byaena) gewählt, noch immer zeitgemäss, obgleich die Literatur über ihn seit den letzten drei Lustren eine ziemlich beträchtliche ist. Denn die Schrift „Historia persecutionis Africanae provinciae“ darf als die wichtigste Quelle für die Geschichte der Katholikenverfolgungen Geiserichs und Hunerichs gelten.

Schönfelder's Abhandlung ist nicht unverdienstlich — er hat manche Einzelfragen gelöst, andere wenigstens gerufen —, krank aber an zwei grundsätzlichen Mängeln: Erstens und vor allem verleitet ihn seine klerikale Voreingenommenheit, den Vitenser panegyrisch zu würdigen, ihn nicht nur subjectiv, sondern sogar objectiv als durchaus unfehlbare Quelle anzusehen; demgemäss sind die Ausführungen und Ergebnisse des Verf. nur da einwandfrei, wo naturgemäss die kirchliche Tendenz zurücktritt. Zweitens: Schönfelder kennt nur seinen Autor von Vita und die Zeiten Geiserich's und Hunerich's; eine erfolgreiche erschöpfende Beurteilung des bischöflichen Schriftstellers hat indess die gründlichste Kenntnis der gesamten Vandalenzeit in Afrika (429—534) zur nothwendigen Voraussetzung. Zum Teil mit diesem Übelstand hängt es zusammen, dass es dem Verf. trotz des ehrlichsten Strebens nicht geglückt ist, die einschlägige Literatur vollständig heranzuziehen. Ich vermisste da — ich hebe es nur im sachlichen Interesse hervor — M. Stadler von Wolfersgrün, die Vandalen bis zum Tode Geise-

¹⁾ Vgl. hierzu Papencordt, Geschichte der vandal. Herrschaft, in Afrika. Berlin 1837, Felix Dahn's gründliche bahnbrechende Untersuchungen, Könige I, 2. Abteil., S. 140—265 und sonst, Art. Genserich in A D B, Bd. 8 (1878), S. 569—573, Franz Görres, Christen- [und Katholiken-] Verfolgungen, F. X. Kraus'sche Real-Encyclopädie I (S. 215—288), S. 258—282, Kirche und Staat im Vandalenreich (429—534), deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft X = 1893, H. 1, S. 14—70, zusammenfassende Anzeige von Alexis Schwarze, Untersuchungen über die äussere Entwicklung der afrikanischen Kirche, Göttingen 1892 und Pflugk-Harttung, Belisars Vandalenkrieg (Historische Zeitschrift, 61. Band, 1889, S. 69—96), Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXVI, S. 378—384, Beiträge zur K. G. des Vandalenreiches, ebenda XXXVI, H. 4 (S. 494—511), I. das angebliche Wunder von Tipasa, S. 494—500, II. Fulgentius von Ruspe, S. 500—511.

rich's 406—77, Gymnasial-Programm Bozen 1883/84, Joh. Dräseke, Kirchliche Nothstände im römischen Reiche, Separatum aus Neue kirchl. Zeitschrift S. 464 ff. 1889, S. 17—34, Alexis Schwarze, Untersuchungen u. s. w. (s. S. 636 Anm. 1), von Pflugk-Harttung, Belisars Vandalenkreuz (s. S. 636 Anm. 1) und Franz Görres, zusammenfassende Anzeige der beiden zuletzt genannten Schriften (s. S. 636 Anm. 1).

I. Die Schönfelder'sche Studie zerfällt in acht Abschnitte. Der erste „De editionibus historiae“ (S. 1—5) bietet zunächst seinem Titel gemäss eine Aufzählung der verschiedenen Ausgaben des Vitensers von der editio princeps an bis auf unsere Tage. Massgebend für den Kenner des Vandalenreiches sind nur die beiden vortrefflichen wahrhaft kritischen sich gegenseitig ergänzenden Editionen von C. Halm, Berolini 1878 in Mon. Germ. hist., auct. ant. III, 1 und M. Petschenig, Vindobonae 1881 im Corp. scriptor. eccles. Lat. VII. Wem diese Ausgaben unzugänglich sind, der mag sich allenfalls mit der jetzt relativ minderwertigen Edition Ruinart's, Paris 1694 (wörtlich abgedruckt von P. H. Hurter, S. patrum opuscula XXII, Oeniponti 1873, S. 100—252) behelfen.

Schliesslich (S. 5) äussert sich Verf. über fremdsprachliche Übersetzungen der „Historia“, erwähnt zwei deutsche, von M. Zink, Bamberg 1883 und A. Mally, Wien 1884, und gibt mit Recht ersterer vor letzterer, wo sich u. a. hist. II 8 eine Stelle unrichtig verdeutschet findet, den Vorzug. Aber über die sehr stark in der Einleitung, sowie in den Anmerkungen hervortretende klerikale Geschichtsanschauung Mally's, der wiederholt auf die preussischen Maigesetze anspielt, und dem die Vandalen „Kulturpauker“ sind (vgl. Franz Görres, Kirche und Staat im Vandalenreich, S. 64 f., Anm. 1, S. 67 nebst Anm. 2 das.), verliert Schönfelder kein Wort!

Abschnitt II „De partitione et elocutione historiae“ (S. 5—8) erörtert die Einteilung unserer „Historia“ und ihren Stil. Im III. Abschnitt „De vita auctoris“ (S. 8—18) handelt Verf. über das Wenige, was wir von den äusseren Lebensverhältnissen Victor's wissen, thut u. a. überzeugend dar, dass der Prälat nicht vom Verbannungsdecret Hunerich's betroffen wurde (S. 16 f.) und betont zutreffend (S. 17): „Quae Victor Vitensis Ganthamundo regnante (485—496) fecerit et quo anno mortuus sit, prorsus incertum est.“

II. Im Abschnitt IV „Quo anno et loco Victor historiam composuerit“ (S. 18—26) untersucht Verf. (S. 18—25) eingehend die schwierige Frage bezüglich der Abfassungszeit der „Historia“ und bringt heraus, dass Victor sein Büchlein noch bei Lebzeiten Hunerich's

im J. 484, wahrscheinlich im November, also fast unmittelbar vor dem Ableben des „arianischen Torquemada“ († 13. Dez. 484), verfasst habe, während ich selbst (F. X. Kraus'sche R.-E. I, S. 261 f., Kirche und Staat a. a. O., S. 20 f.) in Übereinstimmung mit Auler, Victor von Vita, Histor. Untersuchungen Arnold Schäfer gewidmet, Bonn 1882 (S. 252—275), S. 275, Jos. Nirschl, Patrologie und Patristik III, Mainz 1885, S. 314, Pöttsch, Victor von Vita, Döbeln 1887, 1. XL—XLII, Dräseke a. a. O., S. 19, Th. Mommsen, Neues Archiv der Gesellsch. f. Ältere deutsche Geschichtskunde, 16. Bd. 1890, S. 63, Teuffel-Schwabe, Gesch. d. röm. Lit., 5. A. II, S. 1207, A. Ebert, Gesch. d. christl.-latein. Literatur, 2. A., S. 457 f., und Otto Bardenhewer, Patrologie, Freiburg i. Br. 1894, S. 572 die Entstehungszeit der Schrift erst auf 486/87, also bereits auf die Anfänge des Königs Guntamund (reg. 484—96), datiert habe¹⁾.

Victor selbst bietet vier Zeitmerkmale: 1. Aus Hist. III c. 80 erhellt, dass der Autor sein Opus nicht vor dem Tod des oströmischen Kaisers Zeno († 491) vollendet hat. 2. I c. 1 heisst es: „Sexagesimus nunc . . . agitur annus ex eo, quo populus crudelis ac saevus Vandalicae gentis Africae miserabilis attigit fines.“ 3. Die von Hunerich erregte Katholikenverfolgung ist zur Zeit, wo Victor schrieb, wenigstens noch nicht ganz erloschen. Dies ergibt sich teils aus der soeben citierten Stelle, wo der Vandalen noch immer mit Erbitterung gedacht wird, teils aus dem Schlussgebet des Bischofs (III c. 64—70). 4. Zwar nicht aus III c. 71, dem Schlusscapitel, das den kläglichen Tod Hunerich's erzählt — denn das ist nach Ebert's überzeugender Beweisführung (a. a. O. S. 455 f. Anm. 4), der auch Halm und Petschenig zugestimmt haben, eine Interpolation, freilich eine uralte Fälschung, da schon der c. 534 entstandene Appendix Prosperi Tironis chronicoi dem Sohne Geiserich's jene grässliche Todesart à la Antiochus IV. Epiphanes, Sulla, Herodes, Galerius und Philipp II. von Spanien zuschreibt¹⁾, wohl aber aus II c. 12: „ipse [Hunerich] desiderans post obitum suum filiis, quod non contigit, regnum statuere, Theodericum fratrem . . . crudeliter coepit insequi“ und II, 6: „solidans (Hunerich) sibi, ut putabat, regnum, quod breve fuerat [im Ruinart-Hurter'schen Text heisst es irrtümlich: futurum fuerat!] et caducum . . . convertit“ haben die oben genannten Forscher schliessen zu müssen geglaubt, die „Historia“ wäre erst nach Hunerich's Ableben entstanden.

Wenn auch Ebert die Abfassung der „Historia“ mit mir auf 486/87 datiert, so „geht doch seine subjective Meinung dahin, das Werk noch unter Hunerich verfasst zu glauben, weil mir die Notiz von seinem kläglichen Tode . . . später hinzugefügt scheint, indem sie ohne alle Verbindung mit dem vorausgehenden Kapitel gegeben

¹⁾ R.-E. a. a. O. S, 262 habe ich allerdings Vict. Vit. III c. 71, das Schlusscapitel, für echt gehalten — damals hatten eben Halm und Petschenig ihre Ausgaben des Vitensers noch nicht veröffentlicht! —, aber in dem viele Jahre später (1893) erschienenen Aufsatz „Kirche und Staat“ u. s. w., S. 21 und zumal S. 56 Anm. 1 habe ich diese irrtümliche Annahme richtig gestellt. Schönfelder (S. 20 ff.) wirft mir also mit Unrecht das längst berichtigte Versehen vor!

ist, und dieses — das Gebet des Autors — vielmehr einen Schluss des Werkes zu bilden geeignet ist“ (a. a. O. & S. 257 f.).

Der Zeitpunkt der Abfassung unserer „Historia“ ist also streitig, weniger der Ort; Verf. (S. 25 f.) vermutet nicht mit Unrecht, Victor habe seine Schrift zu Karthago geschrieben.

Im V. Abschnitt „Quem ad finem Victor scripserit“ (S. 26—28) sucht Schönfelder im Gegensatz zu Auler's Ausführungen (a. a. O. S. 263) wahrscheinlich zu machen, der Bischof habe durch sein Büchlein die Abscheulichkeit der vandalischen Katholikenhetzen zur Kenntnis der gesamten nicht afrikanischen katholischen Welt bringen wollen.

III. Im VI. und wichtigsten Abschnitt „Quae fides Victori habenda sit“ (S. 28—39) führt Verf. zunächst in völliger Übereinstimmung mit mir selbst (S. 28 f.) zutreffend aus, dass Victor über die Katholikenverfolgungen Geiserich's und zumal Hunerich's vorzüglich unterrichtet ist. Schönfelder's ersten Satz „Victor aptissimus erat ad persecutionem illam describendam“ wird also nicht leicht Jemand umstossen.

Wie steht es aber um seine zweite These: „[Victor] nullis contradictionibus implicatur“, die er S. 29 ff. verfißt? Verf. läßt (S. 29—37) keine einzige der von mir (Kirche und Staat u. s. w. S. 19. 40 f. 52 ff.) und Auler gegen die objective fides historica des Vitensers diesem selbst entlehnten Stellen gelten, weder Hist. I c. 5. 12 noch I c. 29 noch endlich I c. 30. 48—50. 51; II c. 9; III c. 28, hält den Prälaten vielmehr im Widerspruch mit dem geschichtlichen Zusammenhang für einen völlig unbefangenen Berichterstatter.

Auch die von mir (Kirche und Staat, S. 19) massvoll betonte Leichtgläubigkeit Victor's gegenüber Mirakeln hat nach unserem Verf. (S. 37—39) gar nichts zu bedeuten! Hat doch der Vitenser in einem Einzelfall laut Hist. I c. 34 sich ein Wunder eidlich beglaubigen lassen; daraus schliesst Verf. (S. 38), „Victorem caute de rebus mirabilibus esse percontatum“. Dass der Bischof keineswegs immer diese „Vorsicht“ angewandt hat, vielmehr sogar sehr wundersüchtig ist, erhellt aus folgender, seiner „Historia“ selber entnommenen Blütenlese, die sich leicht vermehren liesse: Grausam gefolterte Bekenner erlangen durch Christus wunderbare Heilung (I c. 33. 34: . . . „Christo medente semper incolumes reddebantur“). Am Grabe katholischer Opfer des Geiserich-Sturmes ereignen sich Wunder; u. a. wird eine blinde Frau sehend (I c. 38). Zu Hunerich's Zeit wird die gelähmte Hand eines Bekenner's auf wunderbare Art geheilt (II c. 11). Bischof Eugenius von Karthago gibt im Vertrauen auf ein Traumgesicht einem blinden Glaubensgenossen Namens Felix das Augenlicht wieder (II c. 47—50). Die schrecklich zerfleischte Bekennerin Victoria [„in civitate Culusitana“] wird wunderbar geheilt (III c. 26: „Quae [Victoria] postea retulit quandam sibi virginem astitisse atque tetigisse membra singula et ilico fuisse sanam“).

Natürlich sucht der schlesische Pfarrer (S. 38 f.) auch von dem vermeintlichen Wunder von Tipasa (in Mauretanien) — eine Anzahl katholischer Bekenner, auf Hunerich's Befehl im Februar 484 der Zunge beraubt, sollen gleichwohl nachher deutlich gesprochen haben! — das durch Vict. Vit. III c. 29. 30, Kaiser Justinian I (Cod. lib. I

tit. XXVII), Aeneas von Gaza (Migne, Patrol. Graeca LXXXV, S. 1000), Procopius (De bello Vandalico I c. 8, edit. Bonn.), endlich durch Marcellini comitis chronicon¹⁾ bezeugt ist, möglichst viel zu retten. Ich habe keinen Grund, meine frühere Ausführungen (in der Studie „Das angebliche Wunder von Tipasa“, Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXVI, S. 494—500) zurückzunehmen. Übrigens lehrt die moderne Chirurgie, dass selbst nach Exstirpation der Zunge, wenn nur die Wurzel zurückgeblieben, ein deutliches Sprechen nicht ausgeschlossen ist (vgl. Schönfelder selbst, S. 39). Für die unbedingte Echtheit dieses „Mirakels“ — seiner anscheinend so glänzenden Bezeugung gegenüber hat sogar ein Gibbon (The Decline and Fall of the Roman Empire, Chap. 37 II, S. 615) seine gewöhnliche Skepsis eingeschränkt! — ist lange vor Graf Paul Hoensbroech auch F. L. Kleinheidt, später Generalvikar des Kardinal-Erzbischof Klementz von Köln, in seiner Abhandlung „Die Wunder“, Neuss 1862, S. 14 f. eingetreten.

IV. Die Schlussabschnitte sind von geringerem allgemeinen Interesse als die früheren.

Abschn. VII „De „libro fidei“ historiae inserto“ (S. 40—45) handelt über die Professio oder den „Liber fidei catholicorum episcoporum“ (bei Vict. Vit. II c. 56—101), den die katholischen Bischöfe Anfang Februar 484 dem König Hunerich überreichen liessen (vgl. Franz Görres, Kirche und Staat, S. 49).

Abschn. VIII „De „Notitia“, quae vocatur“ (S. 45—50) hat zum Gegenstand die „Notitia episcoporum“ (genauerer Titel: „Notitia provinciarum et civitatum Africae“). Die Anfangsworte lauten: „Incipiunt nomina episcoporum catholicorum diversarum provinciarum qui Carthagine ex praecepto regali uenerunt pro reddenda ratione fidei Kl. Februarii anno sexto regis Hunerici“. Diese „Notitia ist edirt ad calcem des Vitensers nach dem cod. Laudunensis saec. IX und dem cod. Halleri von Halm, S. 63—71 und Petschenig, S. 115—134. Vict. Vit. II c. 52 sagt bloß: „Conueniunt non solum uniuersae Africae, uerum etiam insularum multarum episcopi“. Schönfelder schliesst (S. 51) seine Schrift mit dem Verzeichnis der zumeist von ihm verwerteten Literatur.

Bonn.

Dr. phil. Franz Görres.

Rudolf Seyerlen, Die gegenseitigen Beziehungen abendländischer und morgenländischer Wissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Salomon ibn Gebirol und seine philosophische Bedeutung, Rede, gehalten bei der akademischen Preisverteilung am 17. Juni 1899. Jena 1899. 4. S. 41.

Der Herr Verfasser, ein treuer Schüler F. C. Baur's, hat einst einen bedeutenden Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittel-

¹⁾ ed. Th. Mommsen, Mon. Germ. hist. auct. ant. XI, Berolini 1893, S. 92 f., VII. Theodorici et Venantii [consulatu] = 484: . . . „Hunerius unius catholici adolescentis et nativitate sua sine ullo sermone ducentis linguam praecepit excidi, idemque mutus . . . mox praecisa sibi lingua locutus est [!] . . . denique ex hoc fidelium contubernio aliquantos ego religiosissimos viros praecisis linguis manibus truncatis apud Byzantium integra voce conspexi loquentes.

alters gegeben durch die Abhandlung: Avicbron, de materia universali (Fons vitae) in den Tübinger theol. Jahrbüchern 1856. 1857. Die Behauptung des Avicbron, dass nicht blos die körperlichen, sondern auch die intelligiblen Substanzen aus Materie und Form bestehen, haben die Franciscaner seit Alexander Halesius verteidigt, die Dominicaner seit Albertus Magnus bestritten. Bekannt war dieser Philosoph nur aus den Anführungen der Scholastiker des 13. Jahrhunderts. Auf seine Bedeutung aufmerksam gemacht ward man erst durch Aimable Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traditions latines d'Aristote et sus les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scholastiques, Paris 1819, nouv. éd. 1843. Die Vermutung des französischen Gelehrten, dass die von den Scholastikern benutzte lateinische Übersetzung des arabisch geschriebenen 'Fons vitae' Avicbron's von Gundisalvi, Verfasser der Schrift de immortalitate animae, gefertigt sei, fand Seyerlen Ende 1855 zu Paris bestätigt durch eine vollständige lateinische Handschrift des 'Fons vitae' (De materia universali) aus dem 13. Jahrhundert, in welcher schliesslich als Verfasser genannt war Avicbron, als Übersetzer in das Lateinische der Archidiaconus Dominicus Gundisalvi. So konnte Seyerlen 1856. 1857 die erste umfassende quellenmässige Darstellung der Philosophie Avicbron's geben. Der Israelit Salomo Munk hatte schon 1846 den hebräischen Auszug des spanischen Juden Falaquera im 13. Jahrhundert aus dem 'Fons vitae' entdeckt und aus demselben festgestellt, dass Avicbron kein Araber war, sondern der auch als religiöser Dichter gefeierte Israelit Salomon ibn Gebirol (der eigentliche Name), geboren um 1025 zu Malaga, gestorben um 1070 in Valencia. Diese Entdeckung veröffentlichte er nebst einer alten lateinischen Übersetzung des 'Fons vitae' in den *Mélanges de philosophie juive et arabe*, 1. 2. livraison. Paris 1857. 1859. So konnte der Israelit Jacob Guttman in Hildesheim 1889 in einer eigenen Schrift „die Philosophie des Salomon ibn Gebirol“ darstellen und erläutern. Endlich hat der Katholik Clemens Bäumker in Breslau den 'Fons vitae' in seiner lateinischen Übersetzung auch nach anderen Handschriften erstmals vollständig herausgegeben in dem 1. Bande der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Münster 1895.

Seyerlen hat nun als Prorector magnificus der Universität Jena die gegenseitigen Beziehungen abendländischer und morgenländischer Wissenschaft hauptsächlich an diesem jüdischen Philosophen lehrreich dargestellt. Er stellt (S. 24) dessen Gedankengänge, des neuplatonischen Gewandes entkleidet, „der Gedankenbildung Spinoza's vollkommen ebenbürtig an die Seite, ja noch über sie“. Dann würde ein Jude „der erste Vertreter arabischer Philosophie in Spanien und im Abendland überhaupt“ (S. 18) gewesen sein, welcher die grossen Denker des Mittelalters mächtig bewegte, ein anderer Jude, portugiesischer Herkunft, auf die neuere Philosophie nachhaltig eingewirkt haben.

A. H.

Berichtigung zu Heft III, S. 466.

S. 466 Z. 3 l. chiamato. — Z. 8 in giu st. in fin (P). — Z. 18 admonitioni. v. D.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
G. Otto's Hofbuchdruckerel in Darmstadt.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der
Christlichen Religion

für das Jahr 1898.

Der Vorstand der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der Christlichen Religion hat in seiner Herbstsitzung vom 14. und 15. September über die einzige ihm zugesandte Abhandlung folgendermaassen geurteilt.

Die Antwort betraf die Aufgabe wobei verlangt wurde: Eine Abhandlung, worin die Principien der kritischen und die der speculativen Philosophie beschrieben und beurteilt werden und ihre Bedeutung für die heutige Religionsphilosophie erörtert wird.

Der Vorstand muss die vorliegende Arbeit als völlig wertlos bezeichnen. Die Principien der kritischen und die der speculativen Philosophie sind nicht auseinander gesetzt, und natürlich ihre Bedeutung für die Religionsphilosophie ebensowenig beleuchtet. Anstatt dessen gibt der Verfasser eine viel zu breite und doch sehr ungenügende historische

II

Uebersicht. Von einer bei diesem Thema unumgänglichen Erkenntnistheorie ist keine Spur da. Des Verfassers eigene Speculationen sind diffus. Einzelne schöne Seiten konnten, so grossen Mängeln gegenüber, die Arbeit nicht retten; von der Zuerkennung des Preises ist also keine Rede.

Der Vorstand hat beschlossen zwei Fragen, auf welche keine Antworten eintrafen, zu wiederholen, und eine neue Aufgabe zu stellen. Also.

1) Vor 15. Dezember 1899 verlangt die Gesellschaft:

I. Eine Abhandlung über die Geschichte und den Einfluss der Wallonischen Gemeinden in den Niederlanden.

II. Eine Beantwortung der Frage: Was ist national, was international in der Niederländischen Reformation?

2) Vor 15. Dezember 1900 verlangt die Gesellschaft:

III. Eine aus den Quellen bearbeitete Geschichte des Separatismus bei den Reformirten in den Niederlanden im 17^{ten} und 18^{ten} Jahrhundert.

Was nach den genannten Datis einläuft wird nicht mehr berücksichtigt.

Vor 15. Dezember 1898 erwarten die Direktoren Antworten auf die im Jahre 1896 von neuem gestellte Frage über die neue Mystik und über die Themata des vorjährigen Programm's: Die Principien des Utilismus, und das Verhältnis der religiös-christlichen Gedanken der Bergpredigt zu den Anforderungen des praktischen Lebens.

Vor 15. Dezember 1899 wird noch gefragt: Eine Abhandlung über die Willensfreiheit, wobei namentlich die neueren Theorieën über den Zusammenhang psychischer und physischer Erscheinungen ins Auge gefasst werden sollen.

Der Verfasser, dessen Preisschrift gekrönt wird, empfängt entweder vierhundert Gulden baar, oder die goldene Medaille der Gesellschaft (im Werte von zweihundertundfünfzig Gulden) nebst hundertfünfzig Gulden baar, oder endlich die silberne Medaille mit dreihundertfünfundachtzig Gulden baar.

Die gekrönten Schriften lässt die Gesellschaft verlegen als Teil ihrer Werke. Eine Zuerkennung eines Teils des Preises, mit oder ohne Aufnahme der Arbeit in die Werke der Gesellschaft, erfolgt nur mit Zustimmung des Verfassers.

Die Bedingungen für die Preisbewerbung sind folgende. Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und in deutlicher Handschrift, geschrieben sein. Arbeiten, die mit deutschen Schriftzeichen, oder nach der Meinung der Direktoren undeutlich geschrieben sind, werden sofort zur Seite gelegt. Uebersichtliche Kürze, sofern die wissenschaftliche Behandlung darunter nicht leidet, wird als ein Vorzug angesehen.

Die Verfasser nennen ihre Namen nicht, versehen aber ihre Arbeit mit einem Motto und legen ihr ein versiegeltes Billet bei, in dem Namen und Wohnort angegeben sind und das mit dem gleichen Motto überschrieben ist. Sie schicken ihre Abhandlung portofrei an den Mitdirektor und Secretär Dr. Theol. H. P. Berlage. Pfarrer in Amsterdam.

Für die Herausgabe von neuen und verbesserten Auflagen oder von Uebersetzungen der unter die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlungen ist durchaus die Erlaubniss des Vorstandes erforderlich.

Jede von der Gesellschaft nicht verlegte Arbeit kann der Verfasser selber veröffentlichen.

Das eingesandte Manuskript bleibt aber Eigentum der Gesellschaft, falls sie nicht dasselbe dem Verfasser auf seinen Wunsch zurückgibt.

Programm

der

Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem,
für das Jahr 1899.

Die Direktoren der TEYLERSCHEN STIFTUNG und die Mitglieder der TEYLERSCHEN THEOLOGISCHEN GESELLSCHAFT haben in ihrer Sitzung vom 19^{ten} Oktober 1898 ihr Urteil abgegeben über die zwei bei ihnen eingegangenen Abhandlungen auf die Frage:

„Was bleibt beim gegenwärtigen Stande der neutestamentlichen Kritik historisch sicher bezüglich der Person und des Lebens Jesu?“

Die erste Abhandlung trug das Motto: *Je maintiendrai*, und ist in holländischer Sprache geschrieben. Die Arbeit hat sich zum Ziele gesetzt zu zeigen, dass die gegenwärtige Kritik jegliche geschichtliche Sicherheit das Leben und die Lehre Jesu betreffend untergräbt, und dass nur der Standpunkt des Glaubens diese Sicherheit geben kann. Die Gesellschaft würde sich glücklich geschätzt haben, wenn sie eine Abhandlung erhalten hätte, welche mit stichhaltigen Gründen und nach unparteiischer wissenschaftlicher Untersuchung zu diesem Schlusse gekommen wäre, aber hiervon ist in der Arbeit wenig zu finden. Während

II

der Verfasser ausführlich und breitsprachig über vielerlei spricht, was zum Gegenstand der Untersuchung nur in entferntem Verband steht, scheint er von den zahlreichen Untersuchungen der letzten Jahre auf dem Gebiete der neutestamentlichen Forschung keine Kenntnis zu haben, nur das in der Fragestellung genannte Werk von BRANDT hat er sich zu eigen gemacht. Und wenn er auch dann und wann hierzu Bemerkungen macht, welche nicht ohne Wert sind, und denen auch die Gegner der in der Abhandlung vertretenen Richtung zustimmen können, so sind diese Bemerkungen doch in zu geringer Zahl vorhanden und zu wenig wissenschaftlich durchgearbeitet, als dass sie den vorherrschenden Mangel an wissenschaftlicher Methode, oder die vielen Lücken gut machen könnten. Die Arbeit kann als eine apologetische Schrift gekennzeichnet werden, in welcher der Verfasser sich mehr der Waffen des Glaubens als der Waffen der Wissenschaft bedient. Zur Bekrönung konnte sie nicht in Betracht kommen.

Mehr befriedigte die Gesellschaft die zweite in deutscher Sprache geschriebene Abhandlung mit dem Motto: Act. IV: 12. Sie liest sich angenehm, ist sachlich gehalten, behandelt das Thema in regelrechter Folge und gibt auch eine begründete und bestimmte Antwort auf die gestellte Frage. Diesen Verdiensten stehen indess Mängel gegenüber, welche den Wert der Arbeit sehr vermindern. Die Klarheit und Durchsichtigkeit der Beweisführung kann zum guten Teil der oberflächlichen Behandlung des Stoffes zugeschrieben werden. Der Verfasser zeigt, dass er wenig Einsicht hat in den Umfang und die Vielseitigkeit dieser historisch-kritischen Frage. Man kann es dahingestellt sein lassen, ob er die Priorität Markus, wenn auch nicht abschliessend, so doch genügend nachgewiesen und besonders ob er von dem, was in den anderen Evangelien geschichtlich glaubwürdig erachtet werden kann, hinreichend Rechenschaft abgelegt hat; sicher ist er nicht allseitig in den Gegenstand eingedrungen. Fragen von überwiegender Bedeutung hat er übersehen, und obwohl

er mit vielem, was in Beziehung zu diesem Thema geschrieben ist, nicht unbekannt zu sein scheint, so bleibt doch nicht wenig übrig was seiner Beachtung entgangen ist. Nicht selten geht er auch leichtfertig und willkürlich zu Werk und nimmt eine veraltete (rationalistische) Erklärung zu Hülfe.

Hätte die Gesellschaft sich für gerechtfertigt halten können, wenn sie eine Schrift bekrönt hätte, der man was Form und Methode angeht, Verdienste nicht absprechen kann, dann würde diese Abhandlung Anspruch auf Bekrönung haben, aber die Gesellschaft ist der Meinung, eine Arbeit müsse, um dieser Auszeichnung wert zu sein, auch Zeugnis ablegen einer selbständigen, ausgebreiteten Untersuchung und beitragen zur Vermehrung der wissenschaftlichen Erkenntnis und zur Aufklärung der gestellten Frage, und darum urteilt sie, dass auch dieser Abhandlung der Preis nicht zuerkannt werden kann.

Es wird beschlossen, die Frage aufs Neue, jedoch einigermaßen geändert, zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1900 auszuschreiben.

„Zu welchen Schlüssen führt eine streng methodisch-historische Untersuchung bezüglich des Lebens und der Lehre Jesu?“

Die Gesellschaft setzt dabei voraus, dass die wichtigsten Detail-Untersuchungen der letzten Zeit Berücksichtigung finden.

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von f 400 an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als

IV

Eigentum anheim, welche die gekrönte mit oder ohne Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so dass die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: **Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.**

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der
Christlichen Religion

für das Jahr 1899.

Der Vorstand der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der Christlichen Religion hatte in seiner Herbstsitzung am 4.—6. September nicht weniger als 17 eingesandte Arbeiten zu beurteilen. —

Eine war ein Versuch die Frage über die Principien des Utilismus u. s. w. zu beantworten; sie war in deutscher Sprache verfasst und unter dem Motto Kindheit, Treue, Kraft, eingesandt.

Directoren mussten über diese Arbeit abschätzig urteilen. Schon die Form war vernachlässigt. Der Inhalt war kaum mehr als ein leidenschaftlicher Angriff auf den Utilismus, ohne wissenschaftlichen Wert. Man vermisst eine vollständige, genaue, zusammenhängende auseinandersetzung der Utilistischen Lehre. Der Verfasser hat die

II

in der Frage gegebene aufeinanderfolge bei der Beurteilung ohne Grund umgekehrt. Die Beurteilung ist aus dem philosophischen Gesichtspunkte unlogisch, aus dem ethischen einseitig und vorurteilsvoll. Des Verfassers Theorie, dem Utilismus gegenüber, hat er vollständig unbegründet gelassen. Diese Arbeit wurde also unbedingt verworfen.

Zwei Abhandlungen betrafen die Frage über die neuere Mystik u. s. w.

Eine, in deutscher Sprache geschriebene, unter dem Motto I Kor. 13 : 9. 10. — zeigte grossen Mangel. Umsonst sucht man hier nach einer klaren Exposition der verschiedenen Offenbarungen der „neuen Mystik“. Statt dessen empfängt man eine Masse wenig zusammenhängender Citate, ohne dass der Versuch gewagt wurde, das Wesen der so bunten Erscheinungen und ihre besonderen Charakterzüge zu erforschen und zu beschreiben. Des Verfassers Urteil ist durchgehends unselbständig, beschränkt und verworren; somit könnte von Zuerkennung des Preises keine Rede sein. —

Günstiger urteilten Direktoren über die zweite Abhandlung dasselbe Thema betreffend: eine holländische Arbeit unter dem Motto Psalm 25 : 14. Der Verfasser verfügt über schöne Kenntnisse, ein oftmal scharfes Urteil, und einen packenden Stil. Dennoch erhoben sich gegen mehrere Partien dieser Arbeit schwerwiegende Bedenken. Die Faktoren der „Neuen Mystik“ hat der Verfasser nicht gehörig beleuchtet. Den tief religiösen Geist, die echt frommen Aspirationen in dieser Richtung sind nicht nach Gebühr gewürdigt. Die 3 Gesichtspunkte der Beurteilung sind nicht genug unterschieden. Zum Teil wurden diese Mängel von sämtlichen Direktoren erkannt, von der Majorität wurden sie stark betont. Darum konnte auch diese Arbeit den Preis nicht erlangen. Um aber den grossen Wert der litterarischen Übersicht anzuerkennen, bietet der Vorstand

dem Verfasser, falls er seinen Namen dem Sekretär bekannt machen will, eine Gratifikation von fl. 150.-- an. —

Die Frage: wie verhalten sich die religiös-ethischen Gedanken der Bergpredigt zu den Anforderungen des praktischen Lebens? hatte nicht weniger als 14 Abhandlungen hervorgerufen.

Eine, holländisch verfasste, unter dem Motto Matth. 7 : 24 wurde sogleich bei Seite gelegt. Der Verf. selber hatte darauf verzichtet sich um den Preis zu bewerben, möchte aber gern zu seinem Unterricht die Meinung der Direktoren über seine Arbeit erfahren: ein Verlangen dem der Vorstand zu willfahren nicht gewillt war.

Bei der Beurteilung der übrig gebliebenen 13 Schriften meinten Direktoren, dass es selbstverständlich sei, folgendes festzustellen:

Die Verfasser müssen die religiös-ethischen Gedanken der Bergpredigt gut verstanden haben. —

Sie müssen diese Gedanken nicht nach vorausgesetzten Meinungen umgedeutet haben. —

Sie dürfen sich nicht verirrt haben auf Seitenwege der Einleitungswissenschaft oder der historischen Textkritik.

Sie müssen sich klar gemacht haben was unter den Anforderungen des praktischen Lebens zu verstehen sei.

Direktoren bedauern, dass 12 der 13 Abhandlungen diesem Kanon nicht entsprechen. —

Darum wurden ohne Preis zur Seite gelegt:

3 Holländische Abhandlungen, unter den Mottos:
De volstrekte eisch van de Zedenwet enz. (Hoekstra).
Concevoir le bien etc. (Renan).

Her zoeken van her koningryh Gods enz. (de Bussy).

2 Französische, unter dem Mottos: Jean 6 : 13 und Matth. 5 : 6.

IV

7 Deutsche, unter den Mottos: Matth. 23 : 8. —

Jeder akt des Verstehens u. s. w. (Schleiermacher).
Gebt mir einen Gedanken u. s. w. — Mein Joch ist sanft
u. s. w. — Die grössten Gedanken u. s. w. (Nietzsche).
— Matth. 24 : 35 mit 1 Kor. 2 : 14. — I Joh. 5 : 4.

Direktoren finden sich dabei veranlasst an den beiden
erstgenannten holländischen Arbeiten (unter den Mottos
von Hoekstra und Renan) viele Sprach- und Stilfehler zu
rügen. —

Die einzige, noch übrig gebliebene Abhandlung über
dasselbe Thema war in deutscher Sprache verfasst und
trug das Motto: Ait Salvator : qui juxta me est etc.
(Origenes).

Einige Mitglieder des Vorstandes lobten diese Arbeit
dermassen, dass sie ihr den Preis zuerkennen wollten, ob-
gleich auch sie erkannten, dass die Abhandlung nicht in
jeder Hinsicht zu loben, sondern mit ernsthaften Fehlern
behaftet sei. —

Die Majorität aber urteilte strenger. Sie vermisste
in des Verfassers Auffassung öfter Präcision und Klarheit.
Er hat nicht verstanden, was in der Aufgabe gefragt wurde.
Er unterscheidet nicht zwischen Gedanken (Principien)
und Worte. Seine Exegese ist meist nicht korrekt. So-
wohl Gedankentiefe als Urteilsschärfe, auch in den Haupt-
punkten, vermisst man schmerzlich. Excuse, wie z. B.
Kapit. XI, hängen nur lose oder gar nicht mit dem Thema
zusammen.

Demungeachtet fanden alle Kritiker manches in der
Abhandlung lobenswert: des Verfassers Kenntnis der ein-
schlägigen Litteratur, seinen Versuch das Thema allseitig
zu beleuchten, seinen grossen Eifer. Darum, obgleich der
Preis nicht zuerkannt werden konnte, beschloss man dem
Verfasser fl. 150.— anzubieten, falls er sich dem Sekretär
bekannt machen will. —

Der Vorstand muss schliesslich sich nachdrücklich beklagen über die ausserordentlich schlechte Handschrift mehrerer Arbeiten, die eigentlich als unleserlich verdient hätten, zur Seite gelegt zu sein. Solches gilt namentlich von den Abhandlungen mit den Mottos: I Kor. 13 : 9. 10 — Mein Joch u. s. w. Jean 6 : 63. — Ernsthaft werden künftige Einsender gewarnt, dass hinfort die Forderung des Programms: deutlich geschrieben, mit aller Strenge gehandhabt werden wird. —

Der Vorstand hat beschlossen, 2 neue Fragen zu stellen, worauf Antworten vor 15. Dezember 1900 erwartet werden.

Die Gesellschaft verlangt:

- I. Eine Beantwortung der Frage: Was wissen wir, ohne Berücksichtigung des N. T.s., von Messianischen Erwartungen der Juden in den letzten 2 Jahrhunderten vor Christus bis ungefähr 150 A. D.?
- II. Eine Abhandlung über den Unsterblichkeitsglauben, sowohl vom religiösen als vom philosophischen Standpunkt betrachtet.

Was nach dem festgesetzten Termin einläuft, wird nicht mehr berücksichtigt.

Vor 15. Dez. 1899 werden Antworten erwartet auf die Fragen über die Geschichte und den Einfluss der Wallonischen Gemeinden in den Niederlanden; — was ist national, was international in der niederländischen Kirchenreformation des 16. Jhs.? und auf die in 1897 gestellte Aufgabe: Eine Abhandlung über die Willensfreiheit, wobei namentlich die neueren Theorien über den Zusammenhang

VI

psychischer und physischer Erscheinungen ins Auge gefasst werden sollen. —

Vor 15. Dez. 1900: Eine aus den Quellen bearbeitete Geschichte des Separatismus bei den Reformirten in den Niederlanden im 17. und 18. Jahrhundert. —

Der Verfasser, dessen Preisschrift gekrönt wird, empfängt entweder vierhundert Gulden baar, oder die goldene Medaille der Gesellschaft (im Werte von zweihundertundfünfzig Gulden) nebst hundertfünfzig Gulden baar, oder endlich die silberne Medaille mit dreihundertfünfundachtzig Gulden baar.

Die gekrönten Schriften lässt die Gesellschaft verlegen als Teil ihrer Werke. Eine Zuerkennung eines Teils des Preises, mit oder ohne Aufnahme der Arbeit in die Werke der Gesellschaft, erfolgt nur mit Zustimmung des Verfassers.

Die Bedingungen für die Preisbewerbung sind folgende. Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und in deutlicher Handschrift, geschrieben sein. Arbeiten die mit deutschen Schriftzeichen, oder nach der Meinung der Direktoren undeutlich geschrieben sind, werden sofort zur Seite gelegt. Uebersichtliche Kürze, sofern die wissenschaftliche Behandlung darunter nicht leidet, wird als ein Vorzug angesehen.

Die Verfasser nennen ihre Namen nicht, versehen aber ihre Arbeit mit einem Motto und legen ihr ein versiegeltes Billet bei, in dem Namen und Wohnort angegeben sind und das mit dem gleichen Motto überschrieben ist. Sie schicken ihre Abhandlung portofrei an den Mitdirektor und Sekretär Dr. Theol. H. P. Berlage, Pfarrer in Amsterdam.

Für die Herausgabe von neuen und verbesserten Auflagen oder von Uebersetzungen der unter die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlungen ist durchaus die Erlaubniss des Vorstandes erforderlich.

Jede von der Gesellschaft nicht verlegte Arbeit kann der Verfasser selber veröffentlichen.

Das eingesandte Manuskript bleibt aber Eigentum der Gesellschaft, falls sie nicht dasselbe dem Verfasser auf seinen Wunsch zurückgibt.

UNIVERSITY OF MICHIGAN



3 9015 01233 0737

