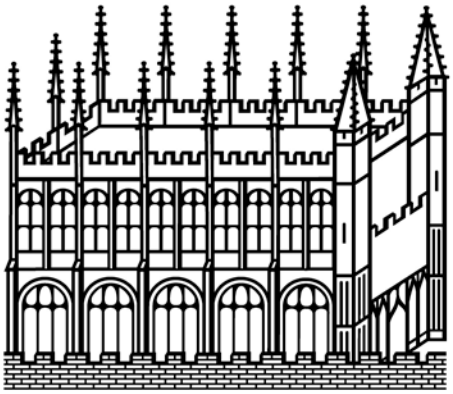


Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks

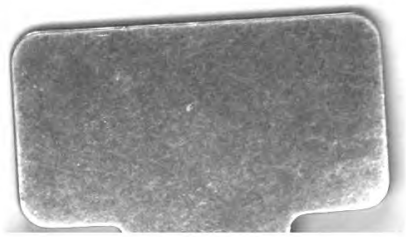


This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.



50.448

11016 e. 28



Die Entſtehung

der

altkatholiſchen Kirche.

Die

Entstehung

der

altkatholischen Kirche.



Eine

kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie

von

Dr. Albrecht Ritschl.

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1850.

Vorrede.

Daß ich als Kirchenhiſtoriker mein Probeſtück an einem ſo wichtigen und ſchwierigen Stoffe abzulegen verſuche, wie die Entſtehungsgeſchichte der altkatholiſchen Kirche iſt, wird, wie ich hoffe, am wenigſten von denen als Anmaßung gedeutet werden, welche mit dem Stande der jene Periode betreffenden Literatur bekannt ſind. Wenn die Meiſter der kirchengeſchichtlichen Forſchung den Anfänger im Stiche laſſen, ſo muß derſelbe ſchon ſelbſtändig ſeinen Weg durch das dunkele Gebiet der zwei erſten chriſtlichen Jahrhunderte ſuchen. Und man wird mir glauben, daß ich bei meiner Arbeit nicht von der Abſicht ausging, dieſen Weg dem theologiſchen Publikum zu weiſen, ſondern dieſer Plan ergab ſich allmählig, je mehr ich ſelbſt über die ſchwierigſten Probleme der älteſten Kirchengeſchichte Klarheit zu gewinnen glaubte. Den Ausgang für die Studien, welche dieſer Schrift zu Grunde liegen, nahm ich von der Leſung der Schriften Tertullian's, mit dem Zwecke, den Montanismus kennen zu lernen, über welchen ich mich an der jüngſten Monographie über denſelben nicht zu orientiren vermochte. Die Anſicht, welche ſich mir über dieſe räthſelhafte Richtung ergab, führte mich aber zu weiteren Unterſuchungen nicht nur über die Geſchichte der älteſten Kirchenverfaſſung, ſondern auch über das gegenſeitige Verhältniß der verſchiedenen chriſtlichen Partheien in den erſten zwei Jahrhunderten. So entſtand der Geſammtplan der vorliegenden Schrift, in welcher freilich Manches nicht neu iſt, welche aber durch Zuſammenfaſſung ſolcher Forſchungen, die in ihrer Iſolirung verloren zu gehen drohen,

vielleicht Anſpruch auf Anerkennung haben dürfte. Beſondere Förderung habe ich erfahren durch einige während meiner Arbeit erſchienene Monographieen, welche in das Gebiet der älteſten Kirchengeſchichte eingreifen, als welche ich mit Dank nennen darf die Schriften von Weitzel über die chriſtliche Paſſahfeier der drei erſten Jahrhunderte, von Hilgenfeld über die clementiniſchen Recognitionen und Homilieen, von Bunſen über die Briefe des Ignatius, ſo wie die ſchon älteren, aber mir erſt ſpäter zufällig bekannt gewordenen Programme von Höfling über den Begriff des chriſtlichen Opfers. Ich bin weit von der Vorſtellung entfernt, alle einzelnen Punkte meiner Unterſuchungen zu apodiktiſcher Gewißheit erhoben zu haben, aber ich glaube den Anfangs- und den Endpunkt der ſchwierigen Periode richtig beſtimmt zu haben, und ich wünſche, daß alle Beurtheiler meiner Schrift einerſeits dies zugeſtehen möchten und dann darin mit mir einverſtanden ſeien, daß die hiſtoriſche Kritik, ohne welche man auf dem bezeichneten Gebiete keinen Schritt thun kann, eine freie Kunſt iſt, die keinen dogmatiſchen Zwecken, ſeien es conſervative, oder negative, dienſtbar gemacht werden darf. Unter dieſen Bedingungen hoffe ich nicht ohne Erfolg für die Wiſſenſchaft gearbeitet zu haben.

Die patriſtiſchen Schriften habe ich in folgenden Ausgaben benutzt und citirt: die apoſtoliſchen Väter nach Hefele, die clementiniſchen Recognitionen nach Gersdorf, die Homilieen nach Schwegler, die apoſtoliſchen Conſtitutionen nach Cotelier, Juſtin nach Otto, Irenäus nach Maſſuet, Clemens von Alexandrien nach Klotz, Origenes nach de la Rue, Tertullian nach Leopold, Cyprian nach Goldhorn, Euſebius nach Zimmermann.

Bonn, den 1. November 1849.

Der Verfaſſer.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Erſtes Buch. Die Entwickelung der chriſtlichen Grundanſchauung 25

Erſter Abſchnitt. Chriſtus und das moſaiſche Geſetz 27

Zweiter Abſchnitt. Der pauliniſche Lehrbegriff 53

I. Die neutrale Baſis der pauliniſchen Lehre 53

II. Das Geſetz und die Sünde 65

III. Der Glaube und die Rechtfertigung 81

IV. Das chriſtliche Leben 97

Dritter Abſchnitt. Das Judenchriſtenthum 103

I. Das Judenchriſtenthum im apoſtoliſchen Zeitalter . . . 107

II. Die clementiniſche Literatur 153

A. Die literariſch-kritiſche Frage 154

B. Der Lehrbegriff der Recognitionen 196

C. Der Lehrbegriff der Homilieen 215

III. Das Judenchriſtenthum und die Kirche 238

Vierter Abſchnitt. Die Entwickelung des Paulinismus bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts 264

I. Der Antijudaismus der Briefe an die Hebräer u. des Barnabas 264

II. Der Paulinismus und die evangeliſche Tradition . . . 280

III. Juſtin und die Teſtamente der 12 Patriarchen . . . 305

Fünfter Abſchnitt. Der Katholicismus der großen antignoſtiſchen Kirchenlehrer 327

I. Das Chriſtenthum als neues Geſetz 328

II. Die Glaubensregel 355

Zweites Buch. Die Entwickelung der chriſtlichen Gemeinde- und Kirchenverfaſſung 365

Erſter Abſchnitt. Die Verfaſſung vor dem Montanismus . . 367

I. Die Apoſtel und die Gemeindeverfaſſung 367

II. Das Gemeindeamt und die Gemeinde 372

Seite

III. Biſchof und Presbyter 409
IV. Der Episcopat als Kirchenamt 448
Zweiter Abſchnitt. Der Montanismus 476
I. Die Form der parakletiſchen Offenbarung 479
II. Der Inhalt der parakletiſchen Offenbarung 493
A. Das Dogma 493
B. Die Sitte 508
C. Die Sittenzucht 527
III. Die Geſchichte des Montanismus 541
A. in Kleinaſien 542
B. in Rom 546
C. in Karthago 569
D. ſein Ausgang in Kleinaſien 573
Dritter Abſchnitt. Die Verfaſſung nach dem Montanismus . . 577
I. Die Briefe des falſchen Ignatius 577
II. Cyprian 587
III. Die apoſtoliſchen Conſtitutionen 598
Anhang. Der Brief des Polykarp an die Philipper 604
Nachtrag 620
Regiſter 621

Einleitung.

Die theologiſche Forſchung hat ſich in der neueren Zeit mit großer Lebendigkeit der Geſchichte des apoſtoliſchen und nachapoſtoliſchen Zeitalters, d. h. der beiden erſten chriſtlichen Jahrhunderte zugewandt. Es iſt dies ein Gebiet der Geſchichte, zu deſſen Aufhellung bei dem Mangel direkter Quellen der Conjekturalkritik ein weiter Raum gelaſſen iſt, deren Anwendung ebenſo viel Reiz darbietet, als ſie Schwierigkeiten zu überwinden hat. Die Schwierigkeiten, welche der hypothetiſchen Geſchichtſchreibung des bezeichneten Zeitraums entgegentreten, ſind aber nicht einfacher und gewöhnlicher Art, ſondern gewiſſermaßen potenzirt. Nicht alle Schriften nämlich, welche jenem Zeitraume angehören, tragen das Zeichen ihres Urſprunges und ihrer Zeitbeſtimmung ſo deutlich an der Stirn, daß man an ihnen eine feſte Baſis zur Controle der einzelnen geſchichtlichen Data, welche aus verſchiedenen Gründen unſicher ſind, und zur Aufſtellung von Hypotheſen beſäße, mit welchen allein die Lücken der Geſchichtsanſchauung ausgefüllt werden können. Dies trifft namentlich alle Schriften, von denen es im Allgemeinen klar iſt, daß ſie dem Jahrhunderte von der Zerſtörung Jeruſalems bis auf die Zeit des Irenäus angehören, welches aber eben die allerdunkelſte Periode der Kirchengeſchichte iſt. Damit alſo dieſe Schriften der Geſchichtsforſchung feſte Anhaltspunkte gewähren können, bedarf es literargeſchichtlicher Unterſuchungen, und bei dieſen iſt nicht zu umgehen, daß die Geſammtanſchauung der Periode, welche erſt hypothetiſch aus der Analyſe der einzelnen Schriften hervorgehen ſoll, vielmehr ſchon als Baſis der Unterſuchung derſelben ſich geltend macht. Wenn alſo überhaupt eine

Voraussetzungslosigkeit der Geschichtschreibung möglich wäre[1]), so ist sie auf diesem Felde gar nicht in Anspruch zu nehmen. Wird nun aber nicht eine solche Geschichtschreibung, welche erst den geschichtlichen Ort der Quellen nach der Totalanschauung der Periode, und dann diese nach jenen bestimmt, sich im Kreise bewegen? Wird diese Methode auch nur annähernde Gewißheit zu geben im Stande sein, und nicht in die größten Fehler und Willkührlichkeiten sich verwickeln? Dies alles wird freilich stattfinden, wenn man die streitige Periode, oder die einzelnen ihr angehörigen Quellen isolirt behandelt; allein wenn man eine feste Anschauung der Zeiträume und historischen Gestalten hat, welche der dunkeln Periode vorausgehen und folgen, so ist ein Grundfehler in der Totalanschauung der dazwischen liegenden Entwickelung nicht leicht zu begehen. Freilich ist dieser Weg bisher von Niemand eingeschlagen worden, und daher ist die Unsicherheit zu erklären, welche den mitunter sehr werthvollen Monographieen über Gegenstände des zweiten Jahrhunderts anhaftet. Dazu kommt nun noch ein anderer Umstand, welcher zur Aufklärung der dunkeln Epoche des zweiten Jahrhunderts beizutragen nicht geeignet ist. Es ist freilich ein ganz richtiger Gedanke, daß die Kritik des neuen Testamentes, wenn sie der Aechtheit einer kanonischen Schrift zu mißtrauen Ursache findet, nicht nur bei dem negativen Urtheile stehen bleiben darf, sondern auch die Aufgabe hat, den historischen Ort zu bestimmen, welchem die unächte Schrift wahrscheinlich angehört. Es liegt aber eine sehr dringende Gefahr des Irrthums darin, solange das zweite christliche Jahrhundert nicht nach allen

---

1) Dafür aber, daß sie es nicht ist, erlaube ich mir die treffenden Worte W. v. Humboldt's in der Charakteristik Schiller's vor dem Briefwechsel zwischen S. und H. (Stuttg. 1830) S. 57 anzuführen: „Eine Thatsache läßt sich ebenso wenig zu einer Geschichte, wie die Gesichtszüge eines Menschen zu einem Bildniß blos abschreiben. Wie in dem organischen Bau und dem Seelenausdruck der Gestalt giebt es in dem Zusammenhange selbst einer einfachen Begebenheit eine lebendige Einheit, und nur von diesem Mittelpunkt aus läßt sie sich auffassen und darstellen. Auch tritt, man möge es wollen, oder nicht, unvermeidlich zwischen die Ereignisse und die Darstellung die Auffassung des Geschichtschreibers; und der wahre Zusammenhang wird am sichersten von demjenigen erkannt, der seinen Blick an philosophischer und poetischer Nothwendigkeit geübt hat. Denn auch hier steht die Wirklichkeit mit dem Geiste in geheimnißvollem Bunde."

Seiten durchforscht ist, solchen wahrscheinlich unächten Schriften des N. T. nicht nur aus blos innern Gründen ihren Ort in demselben anzuweisen, sondern noch dazu sie in erster Reihe als Quellenschriften und repräsentative Dokumente jener Periode zu benutzen. Gesetzt auch, daß Grund dazu vorhanden ist, Schriften, wie das Johanneische Evangelium, die Apostelgeschichte, die Pastoralbriefe dem zweiten Jahrhundert zu überweisen, so muß die Kritik sich erst über die Schriften der apostolischen Väter und die ihnen gleichzeitigen orientiren, ehe sie dazu fortschreiten kann, den Ort unächter Schriften des Kanons positiv zu bestimmen.

Ueber die dunkle Periode der nachapostolischen Zeit glauben wir am sichersten Klarheit gewinnen zu können, wenn wir unsere Aufgabe bestimmt fassen als die Geschichte der Entstehung der altkatholischen Kirche aus dem Urchristenthume. Die Richtungen und Verhältnisse im apostolischen Zeitalter sind die nothwendige Voraussetzung, aus welcher die bis jetzt dunkle Entwickelung des zweiten Jahrhunderts hervorgegangen sein muß, und die Gestalt der altkatholischen Kirche am Ende des zweiten und am Anfang des dritten Jahrhunderts ist das Resultat derselben. Es wird wohl keinem Zweifel unterliegen, daß dies Resultat nicht nur indirekte Schlüsse auf die Art seiner Entstehung erlaubt, sondern daß die Gestalt des katholischen Christenthumes in jener Epoche für die Erforschung des zweiten Jahrhunderts auch direkte Gesichtspunkte an die Hand giebt. Mit dieser Untersuchung hoffen wir einmal eine Lücke der Dogmengeschichte auszufüllen, dann aber auch eine Schuld der protestantischen Geschichtsforschung abzutragen. In den dogmengeschichtlichen Handbüchern und Monographieen suchen wir nämlich vergeblich nach einer Charakteristik des ältesten katholischen Christenthumes, dessen Unterschied vom Urchristenthum doch eben so einleuchtet, als der vom Protestantismus. Um so weniger dürfen wir also dort einen Nachweis der Entstehung jener Form des Christenthumes aus seiner ursprünglichen Gestalt erwarten. Zweitens aber ist die Lösung unserer Aufgabe, der Entstehung der einen altkatholischen Kirche aus dem einfachen Keime des Evangeliums durch die mannigfaltigen Formen der urchristlichen Vorstellungen hindurch nachzuforschen, eine wis-

ſenſchaftliche Pflicht, welche die proteſtantiſche Theologie ſeit ihrem Urſprunge der katholiſchen Geſchichtsanſchauung gegenüber noch nicht erfüllt hat. Wenn die römiſch-katholiſche Kirche die Feſtſetzung ihrer weſentlichen Formen von Chriſtus und den Apoſteln herleitet, ſo entſtand für die Theologen der Reformation nicht nur die Aufgabe, dieſen Anſpruch als unhiſtoriſch abzuweiſen, ſondern es ergab ſich auch die Nothwendigkeit, die von dem urſprünglichen Sinne des Evangeliums und von den Formen der apoſtoliſchen Lehre und Einrichtungen abweichende Geſtalt der katholiſchen Religionsanſchauung und Verfaſſung auf hiſtoriſchem Wege zu begreifen. Für die Erfüllung dieſer Pflicht iſt bis jetzt keineswegs Alles gethan, und darum das, was geſchehen iſt, wegen der anhaftenden Halbheit durchaus nicht ſicher geſtellt. Der Grundfehler faſt aller proteſtantiſchen Verſuche, den Umſchlag des Urchriſtenthums in die katholiſche Form zu begreifen, liegt aber darin, daß man das Verhältniß der Verfaſſung und der dogmatiſchen Grundanſchauung im Katholicismus nicht erkannte. Entweder wurde über der ſich deutlich aufdrängenden Abweichung der katholiſchen Episcopalverfaſſung von den urchriſtlichen Gemeindeeinrichtungen die von den apoſtoliſchen Lehrtypen principmäßig verſchiedene dogmatiſche Grundanſchauung der altkatholiſchen Kirche ganz überſehen; oder die letztere in Abhängigkeit von der erſteren geſtellt, ſo zwar, daß das Aufkommen altteſtamentlicher Verfaſſungsformen innerhalb des Chriſtenthums den Rückſchlag der apoſtoliſchen Glaubensfreiheit in die altteſtamentliche Form des religiöſen Bewußtſeins bewirkt habe. In beiden Fällen tritt uns ein hinter den Anſprüchen an Geſchichtſchreibung zurückbleibender Mangel entgegen, den wir am beſten an den beide Richtungen darſtellenden Schriften nachweiſen.

In den Magdeburgiſchen Centurien wird die apoſtoliſche Herkunft des Episcopates geläugnet, und auf dem Felde der Verfaſſung die Abweichung der katholiſchen Kirche des zweiten Jahrhunderts von den apoſtoliſchen Einrichtungen nachgewieſen, allein einen Umſchwung der Grundanſchauung, welche mit der Entwickelung der Kirchenverfaſſung zugleich ſich bemerklich macht, erkennen die Verfaſſer ſo wenig, daß ſie die Abfaſſung des apo-

ſtoliſchen Symbolums durch die Apoſtel, welche doch der Behauptung des apoſtoliſchen Urſprungs des Episcopates ganz parallel iſt, ohne Anſtand annehmen. In dieſer Beziehung alſo haben die Centuriatoren ſelbſt den katholiſchen Standpunkt nicht verlaſſen, und ſind deßhalb nicht im Stande, den Punkt zu finden, von welchem an die Geſammtentwickelung der Kirche die apoſtoliſche Grundanſchauung verläßt. Allerdings weiſen ſie nun auch ſchon bei Kirchenlehrern des zweiten Jahrhunderts einzelne Lehrelemente nach, welche von dem rechten Wege der apoſtoliſchen Lehre ſich entfernt haben ſollen, und die Maſſe dieſes abweichenden Lehrſtoffes wird in jedem folgenden Jahrhundert größer, das vorgeblich Unrichtige wird aber ſo mechaniſch neben das Richtige geſtellt, daß für deſſen Auftreten auch nur die mechaniſche Kategorie eines Falles als Erklärungsgrund übrig bleibt, welcher aber die Geſchichte allen Mächten des Zufalls Preis giebt, um ſo mehr, wenn nicht einmal ein gemeinſames Merkmal der vom rechten Wege abgekommenen Lehrelemente aufgezeigt werden konnte.

Der andere Fall macht ſich in Neander's Anſchauung von dem Gange der inneren Geſchichte des zweiten Jahrhunderts bemerklich [1]). Derſelbe erkennt den inneren Charakter der Abweichung des katholiſchen Chriſtenthums von dem Pauliniſchen ſehr wohl, indem er den Entwickelungsgang ſo ſchildert, daß aus dem durch die Vermittleung des Paulinismus zur Selbſtändigkeit und Unabhängigkeit vom Judenthum entwickelten Chriſtenthum ſich wieder ein dem altteſtamentlichen verwandter Standpunkt, eine neue Veräußerlichung des Reiches Gottes, und eine neue Zucht des Geſetzes herausgebildet habe. Als Mittelglied dieſes Umſchlages ſieht Neander die Anerkennung der Nothwendigkeit eines dem altteſtamentlichen nachgebildeten Prieſterthums an, deſſen Aufnahme in die chriſtliche Geſammtanſchauung das Eindringen der übrigen altteſtamentlichen Religionselemente nach ſich gezogen hätte. Das heißt, der Umſchlag der dogmatiſchen Grundanſchauung ſteht in Abhängigkeit von der Ausbildung der Verfaſſung. Dieſe Annahme

---

1) Vgl. Allg. Geſch. der chriſtl. Rel. und Kirche (2. Aufl.) Bd. 1. S. 331—333.

iſt aber ſo wenig natürlich, daß der Hiſtoriker ſich wiederum genöthigt ſieht, jene Phaſe der Verfaſſung aus dem inneren Zuſtande der herrſchenden Form des Chriſtenthumes abzuleiten. Freilich widerſpricht es ſeiner Vorausſetzung von der ſchon am Schluſſe des apoſtoliſchen Zeitalters für das Chriſtenthum gewonnenen Selbſtändigkeit, wenn er ſagt, daß, wo ein judaiſtiſches Element am meiſten vorherrſchte, jene Phaſe der Verfaſſungsentwickelung am leichteſten eintreten konnte. Man ſieht aber hieraus auf das klarſte, wie wenig der Hiſtoriker ſeinen Pragmatismus durchzuführen im Stande iſt. Nicht minder tritt dies hervor, wenn Neander in Hinſicht auf die Verbreitung der altteſtamentlichen Prieſteridee in pauliniſchen Kreiſen, die hierin liegende Schwierigkeit nur durch die Affirmation zu beſeitigen vermag, daß dennoch der zur Selbſtändigkeit erwachſene chriſtliche Geiſt vermöge einer von innen heraus ſich erzeugenden Verwandtſchaft mit dem jüdiſchen Standpunkt wieder in das Jüdiſche überging. Hienach iſt nämlich die Entſtehung des Prieſterthums im Chriſtenthum nicht ſowohl die Vorausſetzung des Rückſchlags in den altteſtamentlichen Religionscharakter, ſondern vielmehr eine Folge dieſer Entwickelung, deren Möglichkeit aber ebenſowenig im Allgemeinen erklärt, als im Beſondern geſchichtlich nachgewieſen iſt. Eine Art von Erklärung jener Thatſache hebt ſich freilich aus jenem Knäuel von Widerſprüchen ziemlich deutlich hervor, wenn der Hiſtoriker ſagt: „In den Gemeinden der Heidenchriſten ſtand die neue Schöpfung entfaltet da, aber der überwundene jüdiſche Standpunkt drang von einer anderen Seite wieder ein; die Menſchheit konnte ſich auf jener Höhe der reinen Geiſtesreligion noch nicht behaupten; der jüdiſche Standpunkt war der erſt für die Auffaſſung des reinen Chriſtenthums zu erziehenden, erſt vom Heidenthume entwöhnten Maſſe ein näherer, alſo mußte eine neue Zucht des Geſetzes ſich aus dem Chriſtenthume entwickeln, welche einſt zur Erziehung der rohen Völker dienen ſollte.“ Aber hierin iſt doch eben auch nur der Gedanke eines Falles als Erklärung oder vielmehr als Erſatz der nachzuweiſenden Entwickelung hingeſtellt; und das Recht, dieſe Anſchauung auf die Geſchichte anzuwenden, wird durch ihre Unterordnung unter die weiteſte Perſpec-

tive des göttlichen Weltplanes keineswegs gesichert, vielmehr dient dieser geschichtsphilosophische Gesichtspunkt nur dazu, dem Leser den Mangel einer einfach geschichtlichen Untersuchung des fraglichen Problems um so empfindlicher zu machen.

In neuerer Zeit hat kein Theologe den Zustand der altkatholischen Kirche im Gegensatze gegen das Urchristenthum einerseits und die römisch-katholische Kirche andrerseits schärfer ins Auge gefaßt, als Thiersch in den „Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus." Derselbe hat namentlich eine klare Anschauung von dem Character der altkatholischen Kirche, welchen Neander nur sehr unbestimmt als Verwandtschaft mit dem alttestamentlichen Standpunkt bezeichnet. Thiersch hebt es hervor, daß schon frühzeitig in der Auffassung der richtigen, namentlich von Paulus verkündigten Heilslehre eine Verdunkelung des Bewußtseins der Kirche eingetreten sei. Die Hauptkirchenlehrer des zweiten und dritten Jahrhunderts schätzten in demselben Maaße die Verdienstlichkeit menschlicher Werke und Büßungen für Sünden, welche nach der Taufe begangen sind, als sie das richtige Verhältniß zwischen göttlicher Gnade und menschlichem Thun verkannten, und die tiefe Bedeutung des pauliniſchen Gegensatzes zwischen Werken und Glauben, Gesetz und Evangelium vergessen hatten. Während Paulus ferner den Wahn bekämpft hätte, daß Gleichförmigkeit der Ceremonieen zum Heil und zur Einheit der Kirche nöthig sei, so werde dieser Grundsatz höchstens noch von Irenäus vertreten, aber im Osterstreit und in der Ausschließung der nazaräischen Christen von der Kirche ganz aus den Augen gesetzt. Endlich habe man unter den Werken des Gesetzes schon in jener Epoche rein mosaische Ceremonieen (?), unter dem Glauben die kirchliche Orthodoxie verstanden [1]). Nach dieser richtigen Schilderung sollte man, da die Aufgabe des Verfassers ihn nur beiläufig auf diesen Gegenstand führte, wenigstens richtige Andeutungen zur geschichtlichen Erforschung des Ganges erwarten, in welchem das Urchristenthum sich zu dem beschriebenen Ziele entwickelte. Die Mittel aber, welche der Verfasser zu diesem Zwecke anwendet, sind

1) A. a. O. 1. Th. S. 172.

einerſeits zu gewaltig, andrerſeits zu dürftig um das einfache geſchichtliche Verſtändniß der Entwickelung des zweiten Jahrhunderts anzubahnen. Vielmehr kehren in der Anſicht von Thierſch die Fehler Neander's wieder, nur in demſelben Maaße greller ausgedrückt, als er die Aufgabe klarer wie Jener aufgefaßt hat. Der Schlüſſel, womit Thierſch das große Räthſel des zweiten Jahrhunderts zu löſen verſucht, iſt der überhiſtoriſche Begriff des Falles, der uns ja auch bei Neander begegnete, den aber Thierſch bis zur Bezeichnung eines zweiten Sündenfalles ſteigert, durch den der paradieſiſche Zuſtand des apoſtoliſchen Zeitalters verſcherzt wurde [1]). Und wenn Neander dieſen Fall durch die Berufung auf den göttlichen Weltplan der Erziehung roher Völker zum Chriſtenthum zu motiviren ſuchte, ſo ſetzt auch Thierſch ſeine Annahme in die engſte Beziehung zur göttlichen Vorſehung, in eine ſo enge, daß man nicht umhin kann, ihn ſo zu verſtehen, daß Gott dieſen Sündenfall ſelbſt bewirkt habe. Wie er in dem apoſtoliſchen Zeitalter das Gute in ſeiner höchſten Fülle dargeſtellt ſieht, ſo erkennt er in den Hinweiſungen einiger neuteſtamentlichen Briefe auf häretiſche oder unſittliche Erſcheinungen die vollſte Kraft des Böſen, welches in demſelben Maaße, wie das Gute, ſeine Wirkſamkeit auf die Menſchheit ausgeübt habe, ſo daß alle Zuſtände der Indifferenz, in deren Feſſeln ſonſt das irdiſche Daſein liegt, weit zurückgelaſſen ſeien. Um den letzten Schritt dieſer gegenſeitigen Spannung zu vermeiden, der nur das Endgericht hätte hervorrufen können, und dadurch die weitere Verbreitung des Evangeliums abgeſchnitten hätte, habe die göttliche Langmuth eine Siſtirung des Böſen nur dadurch möglich machen können, daß ſie die eminente Geiſtesmacht der apoſtoliſchen Zeit, der gegenüber ſich das Böſe zu ſolcher Intenſivität entzündet habe, zurückzog [2]). So blieb nur eine natürliche Entwickelung übrig, welche gegen die vorhergehende Höhe des apoſtoliſchen Zuſtandes in außerordentlichen Contraſt trat, inſofern ſie nur das einmal Empfangene

1) A. a. O. S. 105.

2) A. a. O. S. 159. Vgl. deſſelben Verfaſſers Verſuch zur Herſtellung des hiſtoriſchen Standpunktes für die Kritik der neuteſtamentlichen Schriften S. 292 f.

zu bewahren hatte, ohne etwas Neues hinzuzuthun. Dieſe Theorie hat nun aber außer ihrer Incongruenz und der Schwäche ihrer hiſtoriſchen Anlehnungspunkte [1]) den Fehler, daß ſie zur Erklärung der Entſtehung der altkatholiſchen Kirche gar nicht ausreicht, weßhalb der Verfaſſer ſich genöthigt ſieht, ein Element von äußerlichem, hiſtoriſchem Pragmatismus zu Hülfe zu nehmen. Wenn mit dem Nachlaſſen der Energie des heiligen Geiſtes, und dem Eintritt des Chriſtenthums in das Geleiſe natürlicher Entwickelung eine ſtreng conſervative Periode, wie Thierſch will, ihren Anfang nahm, ſo iſt die Abweichung der altkatholiſchen Kirche von den reinen Grundanſchauungen des herrſchend gewordenen Paulinismus ein um ſo größeres Räthſel. Dies erklärt nun Thierſch dadurch, daß es der Kirche in dem Kampfe gegen die weſentlich pſeudopauliniſche Gnoſis nicht mehr ſo gelungen ſei, wie dem Johannes, das Pſeudopauliniſche ohne alle Annäherung an das judaiſtiſche Extrem zu verneinen [2]). In dieſen Worten rächt ſich die Unzulänglichkeit des äußerlichen Pragmatismus wiederum dadurch, daß der Grund gar nicht an das zu Begründende hinanreicht. Wie kann die gründliche Abwendung der altkatholiſchen Kirche von dem pauliniſchen Grundgedanken, welche Thierſch an einer andern Stelle vollkommen anerkennt, aus einem äußeren Verhältniß der Kirche herrühren, welches, wie es heißt, nur zu einiger Annäherung an das Antipauliniſche führen konnte? Und wenn dieſe Annäherung bei anderen Gelegenheiten ſchrittweiſe immer zugenommen hätte, ſo würde ſie nie zu einer principiellen Abwendung vom Paulinismus geworden ſein, wenn nicht in dieſem ſelbſt eine poſitive oder negative Nöthigung dazu gelegen hätte.

Ungeachtet unſeres Widerſpruches gegen die von Thierſch behauptete Löſung der vorliegenden Aufgabe, müſſen wir dennoch

---

1) In dieſer Hinſicht bemerke ich in der Kürze, daß die Motivirung der vor dem Endgericht zurückweichenden göttlichen Langmuth durch die Rückſicht auf die am Schluſſe des apoſtoliſchen Zeitalters erſt ſo wenig vollendete Chriſtianiſirung der Welt dem eſchatologiſchen Gedankenkreis, in dem ſich der Verfaſſer ſonſt bewegt, außerordentlich fern liegt. Dieſes Bedenken wird durch Apocal. 14, 6 vollkommen erledigt, dadurch aber die ganze Theorie von T. vernichtet. Die hiſtoriſchen Anlehnungspunkte derſelben ſind die kritiſch zweifelhaften Paſtoralbriefe und der zweite Petrusbrief.

2) A. a. O. S. 151. 172 f.

anerkennen, daß er allein in der neueren Zeit die Aufgabe klar erkannt und ziemlich richtig bestimmt hat, während alle Handbücher der Kirchen- und Dogmengeschichte, so wie die Monographieen über Stoffe der uns beschäftigenden Periode keine Andeutung von der Aufgabe enthalten. Man ist nur gewohnt, an dem Charakter der katholischen Kirche die Verfassung und ihren Gegensatz gegen die häretische Gnosis aufzufassen; daß dieselbe aber eine bestimmte Grundanschauung vom Christenthum mit sich führen müsse, und wie sich diese zu den Formen des apostolischen Bewußtseins verhalte, darüber findet man nirgends Auskunft. Aus diesem Stande des allgemeinen theologischen Bewußtseins glaube ich die Möglichkeit herleiten zu dürfen, daß Rothe es unternahm, hinsichtlich der Verfassung von der blos negativen protestantischen Ansicht abzuweichen, und sich insoweit der katholischen Theorie anzunähern, als er die Einsetzung des kirchlichen Episcopates durch die Apostel behauptete, ohne darum die Anerkennung der vorher herrschenden apostolischen Gemeindeverfassung aufzugeben. Daß mit der Veränderung der Verfassung auch eine Veränderung der christlichen Grundanschauung verbunden gewesen sein müsse, deutet Rothe an, jedoch in so beiläufiger Weise, daß die Wichtigkeit dieser Aufgabe nicht in das verdiente Licht tritt. Freilich erhebt sich Rothe insofern über die bisher geschilderten Ansichten vom Urchristenthum, als er den im apostolischen Zeitalter herrschenden Partheigegensatz der Petriner und Pauliner weder, wie Thiersch, ganz und gar leugnet, noch, wie Neander, zu einem unwesentlichen Unterschied abschwächt, welcher vielmehr eine Ergänzung als einen Kampf beider Richtungen bedingt haben sollte, — allein auf dem Punkte, wo nach Rothe's Darstellung diese beiden Partheien am Ende des apostolischen Zeitalters sich gegen die Verbreitung gnostischer Häresie durch Herstellung der kirchlichen Einheit geschützt haben sollen, wird über die der Verfassung nothwendig zu Grunde liegende dogmatische Einigung nur Folgendes bemerkt: „Im Angesichte des großen gemeinschaftlichen Gegensatzes (d. i. der Gnosis) traten die untergeordneten Gegensätze unter den der apostolischen Lehre gemäß Gläubigen zurück, und die Petriner und die Pauliner wurden sich des unverhältnißmäßigen Uebergewichts

des Identiſchen über das Differente in ihren beiderſeitigen Faſſungen des Chriſtenthums bewußt, und damit zugleich der unabweislichen Nothwendigkeit, die Differenzen über dem Gemeinſamen zu vergeſſen, wofern der Beſitz dieſes letzteren für beide geſichert bleiben ſolle" [1]). Auf die Frage, was denn das Identiſche in den Richtungen der Petriner und Pauliner war, und in welcher Weiſe daſſelbe formulirt wurde, bietet Rothe's Schrift keine Antwort, und wir ſind auch nicht im Stande, eine ſolche in ſeinem Sinne aus dem Uebrigen zu erſchließen. Wir machen nur darauf aufmerkſam, daß wenn die beiden genannten Partheien in die katholiſche Kirche ausmündeten, als Dokument ihres gemeinſamkirchlichen Bewußtſeins nicht die apoſtoliſche Glaubensregel angeſehen werden kann. Denn dieſe berührt die ſtreitigen Partheifragen ſo wenig, daß dieſelben dadurch nicht hätten beſchwichtigt werden können. Vielmehr mußte gezeigt werden, wie die Behauptung der Judenchriſten: das Chriſtenthum iſt das alte Geſetz, und die der Pauliner: das Chriſtenthum iſt der ſubjective Glaube an Chriſtus ohne Geſetz, eine Ausgleichung finden konnten, und in welcher Formel ſie dieſelbe gefunden haben. Eine dritte Frage würde ſchon durch die Beantwortung der beiden erſten ihre Erledigung finden, ob eine der beiden Partheien, und welche die Baſis zur Einigungsformel dargeboten hat. Eine Geſchichte der Verfaſſung kann nur an einer Unterſuchung dieſer Fragen einen feſten Hintergrund haben, zumal da bei dem fragmentariſchen Charakter der Quellen für die Verfaſſungsgeſchichte, die Unterſuchung über die Geſchichte der Partheien und ihrer Verſöhnung wichtige Ergänzungen muß bieten können.

Da die mehr oder weniger deutliche Annahme eines Falles des Chriſtenthums, zur Erklärung ſeines Ueberganges in die katholiſche Form, ſich darauf gründet, daß ſchon während des apoſtoliſchen Zeitalters die pauliniſche Lehre in ihrer Reinheit zur allgemeinen Herrſchaft gekommen, das Judenchriſtenthum aber zur vollen Bedeutungsloſigkeit herabgeſunken ſein ſoll, ſo fordert die von

---

1) Die Anfänge der chriſtlichen Kirche und ihrer Verfaſſung. 1. Th. S. 340.

Baur zuerſt begründete, und von Rothe angenommene Anſicht, daß die genannten Richtungen während der apoſtoliſchen Zeit in Gegenſatz geſtanden haben, ohne daß die pauliniſche die Oberhand über die judenchriſtliche habe gewinnen können, daß auch zur Erklärung der Geneſis der katholiſchen Kirche ein andrer Geſichtspunkt aufgeſtellt werde. Die katholiſche Kirche ſcheint als eine Verſöhnung des Paulinismus und des Judenchriſtenthums begriffen werden zu müſſen. Dieſe Aufgabe, welche Rothe bei ſeiner Tendenz auf die Verfaſſungsgeſchichte nur obenhin berührt, hat Schwegler im „Nachapoſtoliſchen Zeitalter" zu löſen verſucht. Da ſich zur Beurtheilung dieſer Schrift in unſrer eignen Unterſuchung faſt bei jedem Schritt Gelegenheit bieten wird, ſo können vorläufig nur die Grundzüge derſelben beſprochen werden, um zu rechtfertigen, daß die Aufgabe eine neue Bearbeitung erfordert.

Während Schwegler in der Anſicht von den Gegenſätzen des apoſtoliſchen Zeitalters, und der daraus folgenden Grundbeſtimmung der Aufgabe über die Entſtehung der katholiſchen Kirche mit Rothe einig iſt, trennt er ſich von demſelben darin, daß er die Gründung einer katholiſchen Kirche nicht unmittelbar an den Schluß des apoſtoliſchen Zeitalters anknüpft, ſondern dies Reſultat an den Schluß des zweiten Jahrhunderts verſetzt. Hiedurch iſt es bedingt, daß an die Stelle der von Rothe vermutheten plötzlichen Einigung beider Partheien, ein faſt hundertjähriger ſchrittweiſe ſtattfindender Verſöhnungsproceß eintritt. Dieſe Anſicht ſteht in Wechſelwirkung mit der von Baur ſchon in ſeiner Abhandlung über die Corinthiſche Gemeinde vorgetragenen Annahme, daß der Gegenſatz zwiſchen Paulinern und Judenchriſten keineswegs blos auf das apoſtoliſche Zeitalter beſchränkt geweſen ſei, ſondern auch noch die Entwickelung des zweiten Jahrhunderts beherrſcht habe. Die fortdauernde Kräftigkeit des Judenchriſtenthums bis tief ins zweite Jahrhundert, welche hauptſächlich aus den Clementiniſchen Homilieen, dem Hirten des Hermas, der Apoſtelgeſchichte, der Stellung des Hegeſippus zur Kirche jener Zeit und anderen Dokumenten geſchloſſen wird, bietet nun allerdings zur Erklärung der Geneſis der katholiſchen Kirche am Ende des zweiten Jahrhunderts eine den Anſprüchen an Ge-

ſchichtsſchreibung mehr entſprechende Baſis, als die Annahme von der früh feſtgeſtellten Herrſchaft des Paulinismus, von welcher nur die überhiſtoriſche Kategorie eines Falles zum Katholicismus ſcheint überleiten zu können. Denn aus dem Geringeren kann ſich das Höhere entwickeln, aber wie das einmal gewonnene Höhere wieder verloren gehen kann, das iſt einer in ihren Grenzen ſich haltenden Geſchichtsſchreibung nicht zugänglich. So will denn Schwegler auch in der Darſtellung des Kampfes und der Verſöhnung der beiden genannten Richtungen die ſtufenweiſe Entwickelung des Ebjonitismus zum Katholicismus hin verfolgen [1]). Abgeſehen davon, ob dies der wirkliche Sachverhalt iſt, hat nun Schwegler den bedeutenden Fehler begangen, daß er den Katholicismus der Hauptkirchenlehrer Irenäus und Tertullian, ſowie des Clemens und Origenes von ſeiner Darſtellung ausgeſchloſſen hat. Denn die Löſung ſeiner Aufgabe mußte ihn bis zu dem Punkte führen, wo der Katholicismus geworden iſt, da erſt von da aus die richtige Beurtheilung deſſen möglich iſt, was vorkatholiſch iſt. Indem aber der Verfaſſer die letzten Repräſentanten der pauliniſchen Entwickelungsreihe, die Ignatianiſchen Briefe und das Johanneiſche Evangelium ausdrücklich als vorkatholiſch bezeichnet [2]), und an den Clementiniſchen Recognitionen auch nur das nachzuweiſen ſich vornimmt, wie der Ebjonitismus im Begriff iſt, Katholicismus zu werden, ſo bleibt die Frage unbeantwortet, welche nothwendig erledigt werden mußte, was denn der Katholicismus iſt, in welcher beſtimmten einheitlichen Formel er ſich ausgeprägt hat. Denn der Augenſchein lehrt, daß Schwegler, ſo weit er die Entwickelungsreihen des Judenchriſtenthums und des Paulinismus verfolgt hat, keine einheitliche Formel auf beiden Seiten nachzuweiſen im Stande war, und wenn er eben deßhalb ſo gewiſſenhaft iſt, die Entwickelungsſtufe beider Reihen, bei welcher ſeine Darſtellung ſtehen bleibt, nur als vorkatholiſch, oder als katholiſch werdend zu bezeichnen, ſo hat er

1) A. a. O. 1. Th. S. 29. Vgl. S. 486: die Clem. Recognitionen bezeichnen den Punkt, auf welchem der Ebjonitismus im Begriff iſt, Katholicismus, katholiſche Kirche und Kirchenlehre zu werden.

2) A. a. O. 2. Th. S. 170.

doch damit ſeiner Aufgabe, wie er ſie am Schluſſe des ganzen Werkes bezeichnet, nicht Genüge gethan. Bei der Vergleichung der Formeln, in denen Schwegler eine Verſöhnung der beiden bisher divergirenden Richtungen ausgeprägt findet, wird man nun aber auch darüber ſehr zweifelhaft, ob dieſe Verſöhnung wirklich auf der Baſis des Judenchriſtenthums zu Stande gekommen iſt. Denn ſo glaube ich doch den Satz verſtehen zu müſſen, daß der Ebjonitismus Katholicismus werde. Während Schwegler in den Paſtoralbriefen die Formel πίστις καὶ ἀγάπη, in den Ignatianiſchen Briefen und dem Johanneiſchen Evangelium den Begriff der ἀγάπη als katholiſirenden Ausdruck der Verſöhnung zwiſchen der pauliniſchen und judenchriſtlichen Richtung anſieht [1]), führt er ganz andere Merkmale der Verſöhnung an den Schriften an, welche von Seiten des Judenchriſtenthums als katholiſirende gelten ſollen. Am Marcusevangelium wird zu dieſem Behufe nur der neutrale Charakter hervorgehoben, um deſſen willen alle Partheimerkmale der Evangelien des Matthäus und Lucas weggelaſſen ſeien [2]). Am zweiten Petriniſchen Briefe wird zwar die Verſöhnlichkeit des Judenchriſtenthums gegen den Paulinismus an der perſönlichen Empfehlung des Paulus durch Petrus nachgewieſen; dagegen werden die Formeln, in welchen der Verfaſſer jenes Briefes den Charakter des Chriſtenthums zuſammenfaßt, εὐσέβεια, ἁγίαι ἀναστροφαὶ, ἀρετὴ, ἁγία ἐντολή, ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης für den judenchriſtlichen Standpunkt in Anſpruch genommen, ohne daß an denſelben auch nur eine Einwirkung des Paulinismus anerkannt würde [3]). An den Recognitionen endlich ſoll das Merk-

1) A. a. O. 2. Th. S. 139. 168. 370.

2) A. a. O. 1. Th. S. 475.

3) A. a. O. 1. Th. S. 513. Ich geſtehe, daß ich es nicht zuſammenreimen kann, wenn Schw. den petriniſchen (judenchriſtlichen) Charakter des Briefs einmal dadurch beweiſt, daß alles ſpecifiſch Pauliniſche in demſelben zurücktritt, und unmittelbar darauf ſagt, daß in ächtjohanneiſchem Sinne die Selbſtdarſtellung Jeſu als das Weſentliche im Chriſtenthum angeſehen werde, und wenn es ferner heißt: „Der Standpunkt des Briefes in theologiſcher Hinſicht iſt kein weſentlich anderer, als der katholiſch rectificirte des Briefs Jacobi; der Unterſchied iſt nur der, daß die ἔργα und die πίστις jetzt entweder combinirt oder alternirend auftreten, und daß die Formel ἔργα καὶ πίστις durch die reifere ἀγάπη καὶ ἐπίγνωσις erſetzt wird.“ Dieſer Knäuel bedarf entweder eines Commentars, oder verdient keinen.

mal des Katholicismus darin liegen, daß das Chriſtenthum als etwas Neues anerkannt, daß das Judenthum als Vorſchule des Chriſtenthums und das Chriſtenthum als weſentliches und unentbehrliches Complement des Judenthums dargeſtellt werde [1]). Eine beſtimmte Formel in der dies geſchehen wäre, welche man mit der pauliniſchen πίστις καὶ ἀγάπη vergleichen könnte, hat Schwegler nicht aufgewieſen, und die nachher angeführten Punkte, in denen die Recognitionen über den beſchränkten Judaismus der Homilieen hinausgegangen ſein ſollen, können jenen Mangel nicht erſetzen. Aber jener Gedanke iſt auch den Recognitionen gar nicht eigen, und Schwegler hat denſelben nur Schliemann [2]) nachgeſprochen, welcher ihn in einer aus dem Zuſammenhang geriſſenen Stelle finden zu können meinte. Und überhaupt iſt die Stellung, welche Schwegler nach Schliemann den Recognitionen als katholiſirender Ueberarbeitung der Clementiniſchen Homilieen gegeben hat, nach der neueren Unterſuchung von Hilgenfeld [3]) als durchaus verfehlt anzuſehen. Schwegler hat an den drei Schriften, welche ſeiner Meinung nach die letzte Stufe des Judenchriſtenthums repräſentiren, ſeine Aufgabe nicht durchführen können; wir können aber nach dem in ſeiner Schrift vorliegenden Material auch nicht behaupten, daß er mit Unrecht das Judenchriſtenthum als Baſis des Katholicismus darſtellte. Denn wenn auch die von ihm als letztes Ziel der pauliniſchen Richtung dargeſtellte Formel πίστις καὶ ἀγάπη ganz allein als Ertrag dieſer Richtung ohne Conceſſion an das Judenchriſtenthum ſich begreifen läßt, ſo haben wir ja kein Recht, jene Formel, die Schwegler ſelbſt als vorkatholiſch bezeichnet, als die Grundformel des Katholicismus anzuſehen. Vielmehr hat die Hypotheſe Schwegler's noch einen Rückhalt an ſeinem Verſuch, die Verfaſſung der katholiſchen Kirche auf judenchriſtliche Grundanſchauungen zu reduciren [4]). Obwohl wir alſo unſrer Unterſuchung vorgreifen wür-

1) A. a. O. 1. Th. S. 482.

2) Die Clementinen nebſt den verwandten Schriften und der Ebjonitismus S. 303.

3) Die Clementiniſchen Recognitionen und Homilieen nach ihrem Urſprung und Inhalt.

4) A. a. O. 2. Th. S. 179 ff.

den, wenn wir über die Richtigkeit dieſer Anſicht ſchon hier aburtheilten, ſo iſt doch hier der Ort, noch folgendes Bedenken gegen die Schwegler'ſche Methode der Geſchichtsanſchauung auszuſprechen. Die Darſtellung der Geſchichte des nachapoſtoliſchen Zeitalters unter dem Geſichtspunkt der ſchrittweiſen Abſtumpfung und endlichen Verſöhnung des Gegenſatzes zwiſchen Paulinismus und Judenchriſtenthum erfordert einerſeits eine ſcharfe Beſtimmung jeder einzelnen von dieſen Richtungen, da man nur nach den Hauptmerkmalen wird entſcheiden können, welcher Richtung ein Literaturproduct jener Periode angehört; andererſeits eine genaue Nachweiſung des gemeinſamen Bodens, wodurch die ſchließliche Verſöhnung der Gegenſätze allein möglich wird. In dieſen beiden Hauptpunkten genügt die Geſchichtsanſchauung Schwegler's gerechten Anſprüchen keineswegs. In Beziehung auf das Judenchriſtenthum oder den Ebjonitismus hatte Schwegler ſchon in ſeiner Schrift über den Montanismus erklärt, daß das Weſen dieſer Richtung nicht auf die Beobachtung des moſaiſchen Ceremonialgeſetzes, auf das feindſelige Verhalten gegen den Apoſtel Paulus und namentlich auf die ſpecifiſch ſogenannte ebjonitiſche Chriſtologie zu beſchränken, ſondern in dem weiteren Sinne zu verſtehen ſei, nach welchem insbeſondere die Ebjoniten des Epiphanius und die pſeudoclementiniſchen Homilieen als ihre Repräſentanten betrachtet werden müßten [1]). Hierauf hat ſchon L. Georgii in einer Recenſion und einem Aufſatze über den Charakter der chriſtlichen Geſchichte in den zwei erſten Jahrhunderten [2]) erwidernd die Frage geſtellt, welches charakteriſtiſche Merkmal der Gemeinſamkeit dem Ebjonitismus im gewöhnlichen Sinne und der Darſtellung deſſelben in den Clementinen und durch Epiphanius zu Grunde liege? Er hat ferner daran erinnert, daß Epiphanius ein ſchlechter, unkritiſcher Gewährsmann ſei, er hat darauf gedrungen, daß man zwiſchen principiellen und ſekundären Anſchauungen im Ebjonitismus unterſcheiden müſſe, und daß zur Feſtſtellung der erſteren nur der Gegenſatz gegen die pauliniſche

1) A. a. O. S. 89.

2) In den deutſchen Jahrbüchern für Wiſſenſchaft und Kunſt, Jahrg. 1842, Nr. 13—15. 33—37. Nr. 229—232.

Auffaſſung des Chriſtenthums entſcheidend ſei, während in ſekundären Punkten entweder Gemeinſchaft mit dem Paulinismus oder Neutralität ſtattfinde. Die von Georgii mit dem vollſten Rechte geſtellte Frage nach der gemeinſamen Grundformel aller Phaſen des Ebjonitismus im Gegenſatz gegen den Paulinismus hat Schwegler weder in einer ſpeciell gegen Jenen gerichteten Erwiderung [1]), noch in ſeinem Werke über das nachapoſtoliſche Zeitalter beantwortet, ſondern nur wiederholt, daß im zweiten Jahrhundert neben den Momenten des Judenchriſtenthums noch allerlei Gebräuche und Anſchauungen vorkämen, welche, obwohl ſie nicht auf das altteſtamentliche Judenthum zurückgeführt werden könnten, doch in den judenchriſtlichen Kreiſen herrſchten, und von Epiphanius unter dem Namen „Ebjonitismus" zuſammengefaßt würden. Hierin wird völlig verkannt, daß, wenn es darauf ankommt, ob die Entwickelung des zweiten Jahrhunderts als abhängig vom Gegenſatz des Paulinismus und Judenchriſtenthums anzuſehen iſt, die Rückſicht auf ſolche Elemente ganz überflüſſig iſt, welche, mögen ſie nun allein in judenchriſtlichen Kreiſen ſich finden, für jene Unterſuchung gleichgültig ſind, wenn ſie nicht in beſtimmter Antitheſe gegen den Paulinismus ſtehen; die alſo auch nicht als Kriterien einer antipauliniſchen Richtung gebraucht werden dürfen. Man traut aber kaum ſeinen Augen, wenn der Kritiker ſeine Verantwortung gegen Georgii mit folgenden Worten ſchließt: „Ob Epiphanius ſelbſt gerade zu dem Namen „Ebjonitismus" ein Recht hatte, hat für uns Spätere kein Moment, für uns iſt der Name ja nur ein Titel, eine Collektivbezeichnung, und es muß uns genügen, daß der vorliegende hiſtoriſch fixirt iſt." Nimmermehr kann dies genügen, ſondern, wenn der Ebjonitismus der Gegenſatz des Paulinismus iſt, ſo iſt die erſte Pflicht des kritiſchen Geſchichtſchreibers, den Punkt aufzuweiſen, in welchem der Gegenſatz wurzelt, und alle Elemente der Geſammtanſchauung, welche nicht daraus abgeleitet werden können, als indifferent bei Seite zu laſſen. Eben ſo unbeſtimmt, wie der Begriff des Ebjonitismus, iſt

1) In den theologiſchen Jahrbüchern von Zeller, Jahrg. 1843. S. 176 ff. Vgl. Nachap. Zeitalter 1. Th. S. 20 ff.

die Bezeichnung des Charakters der pauliniſchen Lehre, welche Schwegler an die Spitze der Entwickelung dieſer Seite des Urchriſtenthums ſtellt. Paulus, heißt es, habe der vom Judenchriſtenthum behaupteten Identität des Chriſtenthums und Judenthums hauptſächlich (!) zwei Ideen entgegengeſetzt, die Abrogation des moſaiſchen Geſetzes und die Univerſalität des Chriſtenthums, in jener Beziehung die Rechtfertigung durch den Glauben an die Stelle der Geſetzesgerechtigkeit ſetzend, in dieſer Beziehung die Aufnahme der Heiden in den Verband der Chriſten ohne vorgängige Beſchneidung fordernd [1]). Dieſe Ideen erhalten ihren ſpecifiſchen Charakter ohne allen Zweifel doch erſt in dem Totalzuſammenhang der pauliniſchen Lehre, ſonſt müßte man beſtreiten, daß in ihnen der unterſcheidende Charakter des Paulinismus enthalten ſei, da auch auf dem Boden des Judenchriſtenthums der Univerſalismus und der Wegfall der Beſchneidung für geborne Heiden, ja in gewiſſem Sinne auch die Rechtfertigung durch den Glauben Platz findet. Nichts deſto weniger lehnt Schwegler eine genetiſche Darſtellung der pauliniſchen Lehre als etwas ſeiner Aufgabe Fremdes ab [2]). Und wenn er dennoch eine Andeutung über die bei der Entwickelung der pauliniſchen Lehre einzuhaltende Methode giebt, daß nämlich an die Spitze des Syſtems die Idee geſtellt werden müſſe, auf welcher eigentlich die geſchichtliche Bedeutung des Paulinismus beruhe, die Idee der Neuheit und Selbſtändigkeit des Chriſtenthums [3]), ſo iſt dieſe vielmehr Reſultat, als Vorausſetzung des dialektiſchen Ganges der pauliniſchen Lehre. Eine Darſtellung der Geſchichte des Paulinismus ohne ausführliche Entwickelung des pauliniſchen Lehrbegriffs kann aber ihrem Zwecke durchaus nicht entſprechen, und am wenigſten können die von Schwegler angegebenen pauliniſchen Grundideen als eine richtige Norm des Pauliniſchen nach Paulus gelten, weil die eigenthümliche Form des Antijudaismus oder Antinomismus, welche in den Briefen an die Hebräer und des Barnabas vorliegt, von

---

1) Nachap. Zeitalt. 1. Th. S. 25.
2) A. a. O. S. 148.
3) A. a. O. S. 152.

Schwegler gänzlich überſehen iſt. Die Methode, welche Schwegler verfolgt, die allmählige Verſöhnung beider urſprünglich entgegengeſetzten Richtungen darzuſtellen, ſetzt nun aber auch einen beiden innewohnenden Trieb zur Verſöhnung, alſo einen Punkt der Uebereinſtimmung voraus, ohne deſſen Nachweiſung die hiſtoriſche Möglichkeit des bezeichneten Entwickelungsganges von vorn herein in Frage geſtellt werden muß. In dieſem Falle ſind wir nun Schwegler gegenüber. Denn willkührlich genug wird das Judenchriſtenthum von dem Hiſtoriker zu tief herabgeſetzt, und der Paulinismus zu hoch erhoben, ſo daß, nach der gleich anzugebenden Schilderung beider, es ſchwer begreiflich iſt, wie beide Richtungen auch nur äußerlich durch das Bekenntniß zu Jeſus Chriſtus zuſammengehalten wurden. Als das urſprüngliche Chriſtenthum der jeruſalemiſchen Apoſtel wird der Glaube an die Meſſianität Jeſu bezeichnet. „Man ſieht aber leicht," heißt es weiter, „daß bei dieſer Faſſung das Chriſtenthum nur eine innerjüdiſche Frage, eine Entwickelungsſtufe des Judenthums war. Mit der Anerkennung Jeſu als des Meſſias war der Geſichtskreis des Judenthums auf keinem Punkte überſchritten. Denn es beſtand auch zwiſchen Juden und Chriſten in dogmatiſcher Hinſicht kein principieller Unterſchied, ſondern nur der untergeordnete ſachliche, daß die Einen die Verwirklichung der Meſſiasidee in die nächſtliegende Vergangenheit verlegten, die Anderen noch von der Zukunft erwarteten. Es iſt unter dieſen Umſtänden begreiflich, daß die älteſten Chriſten nichts anderes ſein wollten, als die allein rechtgläubige Sekte unter den anderen religiöſen Sekten ihres Volkes" [1]). Da Schwegler dieſer Anerkennung Jeſu als Meſſias weder eine dogmatiſche noch ſittlich-religiöſe Triebkraft über den Kreis des Judenthums hinaus zutraut, ſondern der Anſicht iſt, daß die Anſchauung von der Autonomie und Univerſalität des Chriſtenthums, welche das innere Leben Jeſu ſelbſt erfüllte, ſeinen perſönlichen Schülern verborgen blieb [2]), ſo iſt allerdings nicht zu begreifen, daß doch „aus dem ganz innerjüdiſchen Gedanken, daß Jeſus der

1) A. a. O. S. 91. 92.

2) A. a. O. S. 148.

Meſſias ſei, ſich das Dogma und der reichgegliederte politiſche Organismus der katholiſchen Kirche entwickelt haben ſoll" [1]). In ähnlicher Unabhängigkeit nicht blos von dem innerſten Lebenskern Jeſu, ſondern auch von irgend einer durch Jeſu Wirken hervorgehobenen Idee wird nun auch der Paulinismus durch Schwegler aufgefaßt. Für Paulus ſoll das hiſtoriſche Chriſtenthum in nichts Anderem beſtanden haben, als in der einfachen Thatſache des erſchienenen, geſtorbenen und auferſtandenen Meſſias; mit der Kunde von dieſer Thatſache ergebe ſich die ganze pauliniſche Auffaſſung des Chriſtenthums mit logiſcher Nothwendigkeit. Da die dem Paulus gewordenen Offenbarungen doch nichts weiter, als pſychologiſche Proceſſe ſeien, und das Band zwiſchen Paulus und dem traditionellen Chriſtenthum ſich auf den angegebenen Punkt beſchränke, ſo ſtelle ſich eben in ſeiner Lehre „die immanente Dialektik des Judenthums ſelbſt, das dialektiſche Umſchlagen der Geſetzesreligion in die Freiheitsreligion, des gebundenen und unglücklichen Bewußtſeins in die verſöhnte Selbſtgewißheit dar" [2]). Hienach wäre aber die Anlehnung dieſes geiſtigen Proceſſes an die Geſchichte Jeſu von Nazareth, und deßhalb auch die Gemeinſamkeit in der Geſchichte des Paulinismus und des Judenchriſtenthums etwas rein Zufälliges, was ſie nicht geweſen ſein kann. Dieſer Schwegler'ſchen Auffaſſung des Grundverhältniſſes beider Richtungen des Urchriſtenthums entſpricht nun ferner die Anwendung eines ſehr äußerlichen Pragmatismus auf die Geſchichte der Verſöhnung derſelben. Wenn in denſelben kein innerer, Gemeinſchaft bildender Trieb erkannt worden iſt, ſo kann die ſchrittweiſe eintretende Abſtumpfung des Gegenſatzes nur durch den äußeren Zweck der Einheit motivirt werden, zu deſſen Erreichung die literariſchen Wortführer beider Partheien, wie es Schwegler darſtellt, eine Schroffheit nach der anderen aufgeben. Die oben angeführte Charakteriſtik des Paulinismus erregt aber noch ein ſehr wichtiges Bedenken. Ihr gemäß müßte nicht Jeſus, ſondern Paulus der Chriſtus geweſen ſein, oder, da Schwegler an einer

1) A. a. O. S. 114.
2) A. a. O. S. 155. 156.

anderen Stelle die Vergeiſtigung und Verklärung des Judenthums, namentlich des Meſſiasbegriffs, in allen Fällen auf Jeſus zurückgeführt wiſſen will [1]), läßt er dem Leſer ſogar noch die unangenehme Entſcheidung, welchen von Beiden er für den wahren Chriſtus zu halten habe. Die Incongruenzen und Halbheiten, welche ſich in dem eben beſprochenen Punkt der Schwegler'ſchen Geſchichtsanſchauung anſammeln, hat K. Planck ſehr treffend gewürdigt in einem Aufſatze unter dem Titel: Judenthum und Urchriſtenthum [2]), und zu gleicher Zeit den Weg gewieſen zur Erfüllung der Pflicht, welche dem Geſchichtſchreiber des apoſtoliſchen Zeitalters obliegt, den Punkt klar hinzuſtellen, in welchem ſich das Judenchriſtenthum und der Paulinismus treffen, und welcher die divergirenden Seiten beider Richtungen zuſammenhält. Wenn alſo die Nachweiſung des beiden Gegenſätzen zu Grunde liegenden Keimes und die ſcharfe Charakteriſtik der altkatholiſchen Kirche bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts die Gewähr dafür zu leiſten im Stande iſt, daß auch die zwiſchen dieſen beiden Grenzen liegende Entwickelung nach ihren weſentlichen inneren Bedingungen richtig erkannt werde, ſo iſt in Beziehung auf die Anſichten, welche über den Gang der Geſchichte vom Urchriſtenthum zum Katholicismus vorgeführt ſind, noch folgendes zu bemerken. Während die ältere hiſtoriſche Anſchauung mehr oder weniger klar auf die Annahme eines Falles vom apoſtoliſchen Chriſtenthum zum katholiſchen hinausläuft, mußten wir Schwegler's Verſuch, die Entwickelung des Judenchriſtenthums zum Katholicismus hin darzuſtellen, mit dem modernen geſchichtsphiloſophiſchen Grundſatz in Verbindung bringen, daß das je Frühere das Niedere und das je Spätere das Höhere ſein müſſe. Dem äußeren Anſchein nach ſcheint der Gegenſatz beider Anſichten ein totaler zu ſein. Näher angeſehen, hält aber Schwegler doch den Paulinismus für höher, als den Katholicismus, und den Stand des Bewußtſeins Jeſu für höher, als das von ihm ſogenannte Urchriſtenthum. Alſo

---

1) A. a. O. S. 148.

2) In den theol. Jahrbüchern von Baur und Zeller, Jahrg. 1847, Heft 2. 3. 5. Vgl. beſonders S. 258 ff.

möchte doch die Geſchichte ſich weder dem einen noch dem anderen Grundſatze fügen, und eine combinirte Anſchauung zur richtigen Auffaſſung des wirklichen Zuſammenhanges befähigen. Alſo wenn auch das Urchriſtenthum einen höheren Charakter an ſich trug, als die katholiſche Kirche des dritten Jahrhunderts, braucht man darum nicht gleich von den Bedingungen der natürlichen geſchichtlichen Entwickelung abzuſehen. Und wenn eben dieſe darzuſtellen die Aufgabe iſt, wird man nicht Anſtoß zu nehmen haben, wenn wir eine höhere Form des Bewußtſeins als Ausgangspunkt für eine herabgehende Entwickelung aufzeigen müſſen. Mit dieſen Reflexionen wollen wir das Recht der Anſicht ſicher ſtellen, daß die Entwickelung des nachapoſtoliſchen Chriſtenthums im Weſentlichen auf das pauliniſche Princip zurückzuführen iſt. Georgii hat in dem angeführten Aufſatze [1]) dieſe Idee ausgeſprochen. Nachdem er das nebelhafte Bild des Ebjonitismus im Sinne Schwegler's als Typus der nachapoſtoliſchen Geſchichte abgelehnt hat, äußert er ſich ſo: „Zwar iſt es unläugbar, daß in der nachapoſtoliſchen Kirche ſich eine engherzige und äußerliche Auffaſſung des Chriſtlichen geltend machte, daß beſonders in Geſtaltung des chriſtlichen Lebens eine Art von Werkheiligkeit aufkam, welche nahezu einen jüdiſchen Charakter an ſich zu tragen ſcheint. Allein Engherzigkeit und Aeußerlichkeit der Denkweiſe iſt doch noch nicht ein Kriterium des Jüdiſchen, ſondern jedes Princip, jede Idee iſt einer freieren oder beſchränkteren Auffaſſung fähig, je nachdem dieſe mehr an das Weſentliche, an den Gedankeninhalt, oder an das Unweſentliche, an die zufällige Aeußerlichkeit ſich anſchließt. Man braucht daher gar nicht auf judaiſirende Einflüſſe zurückzugehen, um dieſe Veräußerlichung des Chriſtlichen in der nachpauliniſchen Zeit zu erklären.“ Wenn nun auch gegen die einzelnen Punkte dieſes hiſtoriſchen Programms, ſo wie auch dagegen, daß das Judenchriſtenthum, wie Georgii meint, in dem zweiten Jahrhundert ſchon ohne beſondere Bedeutung geweſen ſei, noch Einwendungen erhoben werden möchten, ſo verdient doch der von Georgii in den angeführten Sätzen angedeutete Weg im Gegenſatze gegen

1) Deutſche Jahrbücher 1842, S. 916.

Schwegler's Hypotheſe alle Beachtung. Um ſo mehr Wahrſcheinlichkeit wird aber die Andeutung einer einſeitigen Entwickelung pauliniſcher Ideen gewinnen, wenn man bedenkt, daß unbeſchadet der hohen Freiheit und Erhabenheit des Standpunktes des Apoſtels Paulus, ſein Lehrbegriff ſolche Seiten darbieten kann, welche eine einſeitige Entwickelung ſeines Principes unumgänglich machten. Denn die Annahme abſoluter Vollkommenheit und Lükkenloſigkeit der pauliniſchen Lehre im orthodoxen Sinne iſt ſchon durch die Achtung vor dem Chriſtenthum der jüdiſch gebliebenen Apoſtel verboten. Wenn nun ferner auch das Nachlaſſen der urſprünglichen religiöſen Energie unter den Chriſten im zweiten Jahrhundert nicht wird überſehen werden können, ſo kann dennoch die einſeitige Entwickelung des pauliniſchen Principes nothwendig bedingt ſein durch eine Einſeitigkeit in der urſprünglichen Ausprägung durch ſeinen Urheber. Mit dieſen Betrachtungen ſoll jedoch der eigentlichen Unterſuchung gar nicht präjudicirt werden. Aus denſelben ergiebt ſich jedoch die Nothwendigkeit einer möglichſt vollſtändigen Entwickelung des pauliniſchen Lehrbegriffs, um verſchiedene Formen des pauliniſchen Principes als ſolche erkennen zu können.

Unſere Unterſuchung zerfällt in zwei Haupttheile, deren erſter die Entwickelung der chriſtlichen Grundanſchauung, der zweite die Entwickelung der Gemeinde- und Kirchenverfaſſung zu verfolgen hat. Denn in der katholiſchen Kirche hat eine beſtimmte Form der Verfaſſung ſelbſt dogmatiſchen Werth, und wir werden innerhalb der erſten Unterſuchung den Punkt treffen, welcher zu dem zweiten Theile mit Nothwendigkeit überleitet. Die Grundanſchauung der katholiſchen Kirche iſt unter vier antithetiſchen Geſichtspunkten zu faſſen, in ihrer Richtung gegen das Judenchriſtenthum (eben damit gegen das Judenthum), gegen den Paulinismus, gegen die Gnoſis, gegen das Heidenthum. Von dieſen Seiten werden übrigens nur die beiden erſten eine tiefer eingehende Unterſuchung erheiſchen, theils weil das Verhältniß zwiſchen den genannten Richtungen wirklich verſteckt, namentlich den Stimmführern der altkatholiſchen Kirche ſelbſt verborgen war, theils weil daſſelbe durch neuere Unterſuchungen ſchief

dargeſtellt worden iſt. Die Antitheſe gegen die Gnoſis iſt leicht zu erkennen, und iſt von den Hiſtorikern gewöhnlich faſt allein am Katholicismus hervorgehoben worden. Dazu kommt aber noch die in der Apologetik des zweiten und dritten Jahrhunderts ſich ausprägende Oppoſition gegen das Heidenthum, welche freilich nicht in die Gliederung der ſpeciell katholiſchen Richtung des Chriſtenthums eingreift, inſofern ſie allgemein chriſtliche Grundſätze an das Licht ſtellt. Allein wenn es ſich ergiebt, daß die Apologeten weder als ſpecifiſche Pauliner, noch als ſpecifiſche Judenchriſten anzuſehen ſind, oder wenn wenigſtens die von ſolchen aufgeſtellten antipaganiſchen Vorſtellungen ohne Veränderung in die Anſchauung der katholiſchen Kirche übergegangen ſind, ſo haben wir hiemit wenigſtens den Ort dieſer apologetiſchen Tendenz aufzeigen wollen. Die Entwickelung der hieraus entſpringenden Ideen im Einzelnen ſchließen wir von den Grenzen unſerer Monographie aus.

Dieſelbe wird einen überwiegend dogmengeſchichtlichen Charakter tragen, denn auch in der Geſchichte der Verfaſſung bieten uns die Quellen keine Kunde von entſcheidend eingreifenden Thatſachen. Daher werden wir auch in Hinſicht auf dieſe Reihe darauf angewieſen ſein, den allgemeinen Gang der Geſchichte aus den ſehr zerſtreuten Andeutungen zu errathen, und demnach auch die wenigen hervortretenden Akte auf ihren inneren Sinn und auf ihr Verhältniß zu den allgemeinen Grundſätzen anzuſehen. Die Grenze beider Unterſuchungen läßt ſich im Voraus nicht beſtimmen, wir müſſen vielmehr das Recht in Anſpruch nehmen, in der Unterſuchung über die Verfaſſung tiefer hinabzugehen, als in der über die Grundanſchauung, da es einleuchtet, daß nicht alle weſentlichen Momente der altkatholiſchen Kirche in derſelben Zeit gleich entwickelt geweſen ſein werden.

Erſtes Buch.

Die Entwickelung der chriſtlichen Grundanſchauung.

Erſter Abſchnitt.

Chriſtus und das moſaiſche Geſetz.

Ueber den Gegenſätzen des Paulinismus und des Judenchriſtenthums erhaben iſt das Verhältniß Jeſu zu dem moſaiſchen Geſetze, welches ſich aus dem Evangelium des Matthäus entwickeln läßt [1]). Von dem angegebenen Punkte aus läßt ſich nun der Gegenſatz im apoſtoliſchen Chriſtenthum ableiten, und eben dadurch feſtſtellen, daß der Umſchwung von dem gebundenen und unglücklichen Bewußtſein in die verſöhnte Selbſtgewißheit nicht erſt in den inneren Erfahrungen und der Lehre des Paulus ſich darſtellt.

Der berühmte Ausſpruch Jeſu: *μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι* (Matth. 5, 17), iſt weder an ſich über jede Möglichkeit verſchiedener Deutungen erhaben, noch auch im Verhältniß zu dem entgegengeſetzten Eindruck, den Jeſu Wirkſamkeit wenigſtens theilweiſe gemacht haben muß, ohne Erläuterung zu verſtehen. Freilich wird es, nach dem gegenwärtigen Stande der Exegeſe, kaum nöthig ſein, zu bemerken, daß das Geſetz, von welchem Jeſus ſpricht, das geſammte moſaiſche Sitten- und Ritualgeſetz iſt;

1) Vgl. zu dem Folgenden die ſchon erwähnte Abhandlung von Planck, Judenthum und Urchriſtenthum, in den theol. Jahrb. von Baur u. Zeller, Jahrg. 1847, hauptſächlich die Abtheilungen: „Die vollendete Geſetzeserfüllung; Geſetz und Evangelium," S. 269—293, und „das Ritualgeſetz und der chriſtliche Univerſalismus," S. 409—434. Die folgenden Abſchnitte, über die Grundlagen des kirchlichen Bewußtſeins im zweiten Jahrhundert und über die Gnoſis S. 448—506, berühren die uns jetzt vorliegende Aufgabe nicht, und werden ſpäterhin theilweiſe Berückſichtigung finden.

allein bei einem oberflächlichen Ueberblick über die Bergrede, ſo wie über andere Aeußerungen Jeſu bei Matthäus ſcheint nicht nur mitunter eine direkte Tendenz gegen das Ritualgeſetz in denſelben ſich geltend zu machen, ſondern auch die Fortbildung und Vervollkommnung des Geſetzes mit der Erhaltung deſſelben in Conflikt zu kommen. Es wird ſich alſo fragen, ob der angeführte Ausſpruch Jeſu wirklich das Maaß ſeines Verhaltens gegen das moſaiſche Geſetz enthält?

Die auf die Erhaltung des ganzen Geſetzes gerichtete Abſicht Jeſu wird in den Worten: *ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται* (V. 18), einerſeits ausgedehnt auf die kleinſten und ſcheinbar unbedeutendſten Geſetzesbeſtimmungen, andrerſeits aber gerade für dieſe eine nicht zu ferne Aufhebung vorhergeſagt. Die Vernichtung des Himmels und der Erde iſt in dieſem Zuſammenhang nicht als ſprüchwörtliche Bezeichnung des Unmöglichen gemeint, wie Luc. 16, 17, ſondern wie eine ſolche von Propheten und Apoſteln erwartet wird [1]), als wirkliche Zeitgrenze zu verſtehen. Dieſe Deutung wird durch die parallele Form des Satzes *ἕως ἂν πάντα γένηται* nothwendig gemacht, durch welchen einerſeits die Dauer der Geltung des Geſetzes bis in ſeine kleinſten Theile davon abhängig gemacht wird, daß alle Beſtimmungen des Geſetzes in einem beſtimmten Zeitpunkte wirklich vollzogen und ausgeführt ſein werden, — und andrerſeits eben danach auch die Dauer des gegenwärtigen Weltzuſtandes normirt wird. Wenn alſo Jeſus auch eine materielle Veränderung des Geſetzes oder eine Aufhebung einzelner Theile deſſelben in Ausſicht ſtellt, ſo folgt aus der angegebenen Verknüpfung dieſes Ereigniſſes mit der erſt zu erwartenden vollkommenen Ausführung des Geſetzes, daß Jeſus ungeachtet ſeiner Würde als Meſſias ſich nicht zur Aufhebung des Geſetzes berechtigt anſah. Bei der hiſtoriſchen Feſtſtellung dieſes Grundſatzes iſt es freilich für uns gleichgültig, wie nahe oder wie fern der angegebene Zeitpunkt des Weltendes und der Veränderung des Geſetzes von Jeſus gedacht wurde;

1) Jeſaia 65, 17; 66, 22. Apoc. 21, 1. Vgl. 1. Cor. 15, 24 f.

um jedoch dieſe conſervative Haltung bei dem reformatoriſchen Charakter Jeſu begreiflich zu machen, muß daran erinnert werden, daß, wie Jeſus ſeine Wiederkunft, und was derſelben folgen ſollte, in nächſter Nähe erwartete (Matth. 24, 34), er auch die mit dem Weltende zuſammenfallende Veränderung des Geſetzes nicht auf einen unendlich weit entfernten Zeitpunkt verſchob. Hienach iſt es alſo eine falſche Anſicht, daß Jeſus eine Vervollkommnung des Sittengeſetzes beabſichtigte, dagegen ſich von der Anerkennung des Ritualgeſetzes abgewendet habe. Offenbar iſt die letztere in der Behauptung ausgedrückt, daß auch die geringfügigſten Geſetzesbeſtimmungen nicht vor dem Weltende aufgehoben werden ſollten. Das Feſthalten am Opferinſtitut iſt ferner in einem der folgenden Sätze der Bergrede gradezu vorausgeſetzt: ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον (5, 23), und wenn bei einer anderen Gelegenheit Jeſus Verletzungen der Sabbatsfeier zu dulden und zu begehen ſcheint (Matth. 12, 1—14), ſo wird eine nähere Betrachtung zeigen, daß ſein Verfahren nicht gegen die moſaiſchen Beſtimmungen verſtößt. Allerdings läßt die von Jeſus vorhergeſagte Zerſtörung oder Entweihung des Tempels (Matth. 24, 15) darauf ſchließen, daß er an eine Aufhebung des Opfercultes gedacht hat, und der zweimal angewandte Ausſpruch des Hoſea (6, 6): ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν (Matth. 9, 13; 12, 7) ſcheint die Entgegenſetzung des Sitten- und Ritualgeſetzes als Anſicht Jeſu darzuſtellen. Jedoch iſt mit jener Vorherſagung gerade die Grenze innegehalten, welche Jeſus für das Beſtehen der geringfügigſten Gebote aufgeſtellt hat, indem auf die Verunreinigung des Tempels, und das damit verbundene Aufhören der Opfer die Wiederkunft Jeſu und die Weltveränderung unmittelbar folgen ſoll. Der Ausſpruch des Hoſea aber enthält nach ſeinem urſprünglichen Sinne und ſeiner grammatiſchen Form nicht eine ausſchließende Entgegenſetzung zwiſchen Sitten- und Ritualgeſetz, ſondern nur eine Höherſchätzung des einen vor dem andern, welche doch auch hinter der Unterſcheidung von wichtigen und geringfügigen Geboten verborgen liegt, und deren ungeachtet Jeſus an dem Beſtehen des Ritualgeſetzes feſtgehalten hat. In dem Satze ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν iſt nämlich der blos relative Gegenſatz

nicht nur durch das parallele Glied *καὶ ἐπίγνωσιν θεοῦ μᾶλλον ἢ ὁλοκαυτώματα*, ſondern auch dadurch geſichert, daß die Negation auch in andern Stellen des N. T. (Mtth. 10, 20; Luc. 10, 20; Marc. 9, 37; Joh. 12, 44) nur in relativem Sinne verſtanden werden kann. Wenn ſchon den Propheten jener Unterſchied geläufig war, ſo kann es keinem Zweifel unterworfen ſein, daß auch Jeſus das Verhältniß der ſittlichen und rituellen Beſtandtheile des Geſetzes nicht anders als jene beurtheilte. Aus einer derartigen Anſicht brauchte aber keineswegs eine direkte Abſicht zu folgen, das Ritualgeſetz abzuſchaffen. Deßhalb iſt eine ſo gelegentliche Aeußerung, wie die Anwendung der Worte des Hoſea, nicht als Schlüſſel der Stellung Jeſu zum Geſetz zu benutzen, ſondern nur nach Maaßgabe der ausdrücklichen Erklärungen in der Bergpredigt zu beurtheilen.

Wenn alſo Jeſus keineswegs den gegebenen Boden des ganzen moſaiſchen Geſetzes verlaſſen wollte, ſo iſt die Antitheſe, in welche er ſeine Vervollkommnung des Geſetzes ſtellte, die gegen die phariſäiſche Deutung deſſelben. Wir müſſen nämlich den Satz: *λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* (V. 20), welcher als Thema der Beſprechung der einzelnen Gebote in der Bergrede vorangeſtellt iſt, als Erläuterung des Gedankens der *πλήρωσις νόμου* anſehen, und deßhalb logiſch an V. 17 anknüpfen. V. 18 enthält die Erläuterung des Gedankens, daß das Geſetz von Jeſus nicht aufgelöſt werden ſoll, und V. 19 eine beiläufige Folgerung daraus; der 20ſte Vers iſt aber nicht, wie Tholuck meint, an den 19ten, ſondern an den Grundſatz im 17ten Verſe angeknüpft, und deßhalb mit dem 18ten Verſe als coordinirt zu betrachten. Der Begriff der *δικαιοσύνη* in dieſem Verſe iſt nun von großem Gewicht bei der Feſtſtellung des Standpunktes, den Jeſus einnimmt. Wenn man den Satz rein für ſich betrachtet, ſo iſt man verſucht, unter *δικαιοσύνη* das Reſultat des ſubjektiven Verhaltens zum Geſetz zu verſtehen, woraus dann folgen möchte, daß die Gerechtigkeit der Phariſäer und der Mitglieder des himmliſchen Reiches verſchieden ſei, weil ſie eine verſchiedene ſubjektive Haltung gegen daſſelbe

Geſetz einnehmen, etwa ſo, daß die Phariſäer dem Geſetze nur durch die That, die Anhänger Jeſu durch die That und durch die Geſinnung entſprächen. Dieſe Deutung würde aber weder dem Vorhergehenden, noch dem Folgenden entſprechen. Wenn Jeſus den Gedanken der von ihm gewollten πλήρωσις νόμου durch die Unterſcheidung der phariſäiſchen und der wahren δικαιοσύνη erläutert, ſo muß der Unterſchied zwiſchen dieſen beiden Formen in objektiven, materiellen Beſtimmungen, nicht aber in der verſchiedenen Form des ſubjektiven Verhaltens liegen. Und dieſem entſpricht auch die Form und Methode, in welcher er die πλήρωσις νόμου an einzelnen Geboten anſchaulich macht, indem er im Folgenden ſeine objektiven Forderungen den Forderungen der Phariſäer gegenüberſtellt. Bevor wir nun dieſe ins Auge faſſen und die in ihnen enthaltene Antitheſe gegen die Phariſäer analyſiren, müſſen wir auf ein Bedenken aufmerkſam machen, welches bei einem oberflächlichen Ueberblick des Textes ſich leicht aufdrängt, und gegen die bisher gewonnenen exegetiſchen Reſultate erhoben werden möchte. Jeſus ſcheint nämlich im Folgenden nicht blos gegen phariſäiſche Auffaſſung des Geſetzes, ſondern gegen einzelne moſaiſche Geſetze ſelbſt aufzutreten, und dann, — wo er wirklich blos in Antitheſe gegen phariſäiſche Deutungen ſteht, ſcheint er vielmehr auf ein von dem phariſäiſchen Verhalten abweichendes Verhalten zum Geſetz zu dringen, als materiell Abweichendes vorzutragen, da ja die phariſäiſchen Deutungen des Geſetzes ſelbſt in einer beſtimmten Form des ſubjektiven Verhaltens zum Geſetz wurzeln. Dieſe Anſicht der Sache würde allerdings nicht nur im ſchneidendſten Widerſpruch mit den bisher erörterten Grundſätzen Jeſu ſtehen, ſondern auch darauf deuten, daß er eine noch mehr revolutionäre Stellung gegen das Geſetz eingenommen hätte, als wenn er für das Sittengeſetz gegen das Ritualgeſetz gekämpft hätte.

Gleich das erſte Beiſpiel, an welchem Jeſus ſeine Stellung zum Geſetz anſchaulich macht, bietet eine ſolche Schwierigkeit dar. Wenn es heißt: ἠκούσατε, ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐ φονεύσεις· ὃς δ' ἂν φονεύσῃ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει (V. 21), — ſo wird man kaum umhin können, bei den ἀρχαῖοι an die Zeitge-

noſſen des Moſes zu denken. Durch den Gegenſatz: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, gewinnt es dann aber den Anſchein, als ob Jeſus dem alten Geſetzgeber entgegentreten wolle. Dieſe Deutung empfängt jedoch ein bedeutendes Gegengewicht dadurch, daß in dem Satze, welchem Jeſus entgegentritt, neben dem moſaiſchen Verbote des Tödtens ein erläuternder Zuſatz phariſäiſchen Urſprungs ausgeſprochen iſt. Nach Maaßgabe des 20ſten Verſes muß es aber gerade auf dieſe phariſäiſche Auffaſſung und die darin enthaltene Beſchränkung des moſaiſchen Geſetzes ankommen. Wir ſehen uns alſo hiedurch gezwungen, von der angegebenen Bedeutung der ἀρχαῖοι abzugehen, und dies Wort mit geringerer Beſtimmtheit auf vergangene Generationen überhaupt zu beziehen, welche ſchon unter der Obhut phariſäiſcher Satzungen ſtanden. Jeſus iſt nun auch gar nicht in dem Falle, das moſaiſche Verbot des Tödtens aufzuheben, oder zu modificiren, ſondern anſtatt der phariſäiſchen Beſchränkung dieſes Verbotes auf die mörderiſche That, und anſtatt der Zuweiſung derſelben an das Ortsgericht, dehnt er das Verbot auf jede Art und jede Aeußerung des Uebelwollens und Zornes aus, und erklärt die Strafbarkeit des Zornes für ebenſo groß, als nach phariſäiſcher Satzung die des Todtſchlages ſelbſt ſein ſollte. Die hierin liegende Anleitung zu einer Gerechtigkeit, welche größer iſt, als die phariſäiſche, wird alſo nicht dadurch gegeben, daß ein anderes Verhalten gegenüber dem Gebot vorgeſchrieben wird, ſondern dadurch, daß das Geſetz auf die Normirung der Geſinnung ausgedehnt wird. Wenn alſo Tholuck die Anſicht Jeſu ſo ausdrückt: „Der Buchſtabe des altteſtamentlichen Geſetzes braucht keineswegs aufgelöſt, ſondern im Geiſte aufgefaßt zu werden, um das vollkommenſte Sittengeſetz darzuſtellen“ [1]), ſo kann dies nur dahin führen, Alles zu verwirren. Wenn doch ohne Zweifel die Form eines Gedankens das Maaß deſſelben iſt, ſo iſt in dem vorliegenden Falle der Gegenſatz von Buchſtabe und Geiſt nicht nur nicht von Jeſus angewandt, ſondern konnte auch nicht angewandt werden. Denn derſelbe iſt nur Reſultat einer Anſchauung des verſchiedenen ſubjektiven Verhaltens zum Geſetze, wie dieſe dem

1) Auslegung der Bergpredigt, 1. Aufl. S. 163.

Standpunkt des Paulus eigen war. Innerhalb des Geſichtskreiſes Jeſu lag aber dieſe Reflexion nicht, wie der vorliegende Fall und die folgenden beweiſen. Er beſchreibt ja nicht die Geſinnung als die in dem Begriff der Gerechtigkeit dem objektiven Geſetze gegenüberſtehende ſubjektive Fähigkeit, ſondern er dehnt die im Geſetze enthaltene Normirung der That auf die Normirung der Geſinnung aus. Wenn alſo dieſe Ausſprüche wirklich im höchſten Sinne voll Geiſtes ſind, ſo ſind ſie doch zugleich Buchſtabe, ſofern das neue Princip ſich in einer Reihe einzelner Beſtimmungen darſtellt, ohne daß das Princip als ſolches, oder als Baſis der einzelnen Sätze bemerklich gemacht, oder gar denſelben gegenübergeſtellt würde, — oder, was daſſelbe iſt, es ſtellt ſich hierin nicht der Gegenſatz von Geiſt und Buchſtabe, ſondern ihre Einheit dar. Wäre der Unterſchied von Geiſt und Buchſtabe dem Bewußtſein Jeſu aufgegangen, ſo hätte ſich demſelben die πλήρωσις νόμου nur ſelbſt als Aufhebung des Geſetzes darſtellen müſſen. Mit dem Grundſatze aber, welcher eine geiſtige Vervollkommnung des Geſetzes mit der Erhaltung der unbedeutendſten Gebote verbindet, iſt nur die von uns an dem vorliegenden Beiſpiele exegetiſch ermittelte Thatſache vereinbar, daß Jeſus die Geſinnung nicht als ſubjektive Fähigkeit der Geſetzerfüllung ins Auge faßte, ſondern als ein Gebiet, auf deſſen Normirung das von den Phariſäern nur in beſchränktem Sinne verſtandene Geſetz ausgedehnt werden müſſe. Wenn man nun hiegegen einwendet, daß die Phariſäer das moſaiſche Verbot des Tödtens richtig verſtanden haben, während die Deutung deſſelben durch Jeſus ſich nicht nur von dem buchſtäblichen Sinne deſſelben entferne, ſondern auch den Boden des Geſetzes als der Norm der That ganz verlaſſe, ſo mag dieſe Reflexion richtig ſein, nur hat ſie nicht im Geſichtskreiſe Jeſu gelegen und brauchte dies auch nicht. Wenn es nämlich keinem Zweifel unterliegt, daß, wenn auch das moſaiſche Geſetz nur auf die That bezogen war, eine Normirung der Geſinnung ebenfalls in der Form des Geſetzes ausgeſprochen werden kann, ſo iſt eben die Erweiterung des Geſetzes nach dieſer Seite hin die Abſicht Jeſu, welche ſich unläugbar aus dem Texte ergiebt, und gegen deren Möglichkeit keine Einwendung zu geſtatten iſt. Das iſt freilich eine andere Frage,

ob dieſe Form dem neuen Principe angemeſſen iſt. Man darf aber dem Poſtulate, daß an Jeſus ein neues religiöſes Verhältniß nachgewieſen werde, welches von dem altteſtamentlichen Standpunkte des Geſetzes ſich unterſcheidet, nicht auf Koſten der exegetiſchen Reſultate nachgeben. Wenn nach dem bisher Erörterten es feſtſteht, daß Jeſus in ſeinem Gegenſatze gegen die phariſäiſche Geſetzesauffaſſung ſelbſt noch den altteſtamentlichen Boden behauptet, und nicht ein anderes religiöſes Verhalten gegen Gott und ſeinen Willen poſtulirt, ſo wird ſich daſſelbe auf einem anderen Punkte nachweiſen laſſen, wenn Jeſus, wie wir es glauben, wirklich der Chriſtus war. Aber auch den Umſtand müſſen wir im Auge behalten, daß, wenn wir die Normirung der Geſinnung als etwas dem urſprünglichen Sinne des Geſetzes Fremdes anzuſehen pflegen, das nicht die Anſicht Jeſu geweſen ſein kann. Wenn die Vervollkommnung des Geſetzes keine Aufhebung deſſelben ſein ſollte, ſondern nur der beſchränkten phariſäiſchen Auffaſſung direkt entgegentrat, ſo folgt daraus, daß Jeſus ſeine Deutungen implicite im Buchſtaben des Geſetzes enthalten ſah. Bei dieſer ſich ganz von ſelbſt verſtehenden Idealiſirung des Geſetzes wurde alſo durch die neuen Beſtimmungen Jeſu nicht nur die Form, ſondern auch der materielle Inhalt des Geſetzes erhalten. Wir faſſen demnach das bisher Erörterte in folgenden Sätzen zuſammen: die Vervollkommnung des Geſetzes durch Jeſus ſtellt ſich dar in der Erweiterung des Geſetzes auf die Normirung der Geſinnung, nicht aber in der Forderung eines innerlichen geiſtigen Verhaltens gegen das Geſetz. Jene neuen Forderungen ſind ausdrücklich nur gegen die beſchränkte phariſäiſche Deutung des Geſetzes gerichtet, und entfernen ſich weder in der Form, noch in dem Inhalt, ſoweit Jeſu Anſicht und Abſicht reichte, von dem Boden des Geſetzes.

In der folgenden Antitheſe: *ἠκούσατε, ὅτι ἐρρέθη· οὐ μοιχεύσεις, ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν κ. τ. λ.* (V. 27) ſcheint wiederum ein Gegenſatz Jeſu gegen das moſaiſche Geſetz ausgedrückt zu ſein, zumal da zu den moſaiſchen Worten (Exod. 20, 13) kein phariſäiſcher Zuſatz bemerklich gemacht wird. Jedoch muß man darauf

achten, daß, wenn das Verbot der Unzucht auch auf die heimliche Luſt ausgedehnt, und die letztere ſelbſt der Unzucht gleichgeſtellt wird (πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ. V. 28), der Gegenſatz nicht ſowohl gegen den Wortlaut des moſaiſchen Verbotes, als gegen die Beſchränkung deſſelben auf die eigentliche Thatſünde gerichtet iſt, und daß bei dieſem Fehler nach dem ganzen Zuſammenhang der Rede an die Phariſäer gedacht wird. Uebrigens iſt in dieſem Falle die Tendenz Jeſu, auf die Geſinnung zu wirken, in denſelben Formen gebunden, welche wir an dem vorhergehenden Falle anſchaulich gemacht haben. Recht klar wird dies in der mit dem Verbot der Unzucht eng zuſammenhängenden Beſtimmung über die Eheſcheidung. Das unbedingte Recht des Mannes, ſeine Frau vermittelſt eines Scheidebriefes zu entlaſſen, welches im 31ſten Vers als gangbare Regel erwähnt wird, und welches Jeſus auf den Fall des Ehebruches einſchränkt, iſt keineswegs eine moſaiſche, ſondern nur eine phariſäiſche Beſtimmung. Das Geſetz im Deuteronomium 24, 1 gewährt dem Ehemanne nicht das unbedingte Recht, ſeine Frau vermittelſt eines Scheidebriefes zu entlaſſen; die Beſchränkung dieſes Rechtes auf die Fälle von עֶרְוַת דָּבָר, was die Septuaginta mit ἄσχημον πρᾶγμα überſetzen, erfuhr nun aber wegen der Unbeſtimmtheit des Ausdrucks verſchiedene Auslegung in den rabbiniſchen Schulen, und während die des Schammai darunter ebenſo, wie Jeſus, den Ehebruch verſtand, ſo deutete die Schule des Hillel den Ausdruck in ſo erweitertem Sinne, daß die Willkühr des Mannes ſo gut, wie gar nicht beſchränkt erſchien. Im Sinne dieſer Schule, welche die Praxis des jüdiſchen Lebens beherrſchte, iſt in der Formel über die Eheſcheidung jede Erwähnung des ἄσχημον πρᾶγμα unterlaſſen, und nur die Ertheilung des Scheidebriefs als einzige Bedingung der gültigen Eheſcheidung aufgeführt. Die Antitheſe iſt alſo in dieſem Falle unläugbar gegen die phariſäiſche Sitte gerichtet. Wenn nun Jeſus das Recht der Eheſcheidung auf den Fall des vorhergegangenen Ehebruches beſchränkt, indem die willkührliche Entlaſſung eines Weibes daſſelbe in ehebrecheriſche Verhältniſſe hineinſtoßen würde, ſo iſt es für unſere unmittelbare Aufgabe gleichgültig, ob

Jeſus hiemit den urſprünglichen Sinn des Geſetzes ausgeſprochen zu haben meinte, oder bewußtermaßen über den Sinn der Clauſel ἄσχημον πρᾶγμα hinausgehen wollte. Es müßte bei der Erklärung der Bergrede genügen, feſtzuſtellen, daß Jeſus auch in dieſem Falle ſeinem Grundſatze treu geblieben iſt, nicht dem moſaiſchen Geſetze, ſondern der phariſäiſchen Sitte entgegenzutreten. Allein mit dieſem Falle hängt eine andere Aeußerung Jeſu bei Matthäus zuſammen, welche nicht unmittelbar mit der eben erklärten Stelle in Einklang ſteht. Cap. 19, 3 wird Jeſu ganz im Sinne des Hillel und des Grundſatzes Cap. 5, 31 die Frage vorgelegt: εἰ ἔξεστιν ἀνθρώπῳ ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν, und nach ſeiner Begründung der Unauflöslichkeit der Ehe aus deren erſter Stiftung, die weitere Inſtanz vorgehalten: τί οὖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο δοῦναι βιβλίον ἀποστασίου καὶ ἀπολῦσαι αὐτήν. In dieſer Frage iſt die Bedingung des ἄσχημον πρᾶγμα wiederum ganz ignorirt, und vielmehr die Anordnung der Form der Scheidung durch den Scheidebrief als Bedingung dargeſtellt. Gegen dieſe offenbar nicht textgemäße Deutung des moſaiſchen Gebotes nimmt nun Jeſus nicht den richtigen Sinn deſſelben in Schutz, ſei es durch eine mildere oder ſtrengere Erklärung des ἄσχημον πρᾶγμα, ſondern, indem er in der vorgelegten Frage die Angabe über Moſes als richtig gelten läßt, ſtellt er ſich ſelbſt in Gegenſatz gegen Moſes: Μωϋσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολῦσαι τὰς γυναῖκας ὑμῶν· ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτω. λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται· καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται. Dies Urtheil greift weiter, als irgend eine andere Aeußerung über das moſaiſche Geſetz im Matthäusevangelium, und ſtimmt keineswegs überein mit der Erklärung Jeſu über die Unauflösbarkeit ſelbſt der kleinſten Gebote. Allerdings erſcheint unſerer Anſchauung die Auflöſung mancher Gebote als nothwendige Conſequenz der πλήρωσις νόμου im Sinne Chriſti. Allein wenn es auch keinem Zweifel unterworfen iſt, daß Jeſus dieſe Folgerung geahnt hat, ſo ſcheint er doch nach der Bergrede mit Bewußtſein das Eintreten ſolcher Conſequenzen auf eine ſpätere Zeit verſchoben zu haben, und war gerade in dem vorliegenden

Falle am allerwenigſten gezwungen, der phariſäiſchen Sophiſtik den Grundſatz zum Opfer zu bringen, daß er nicht gekommen ſei, das Geſetz aufzulöſen. Wir müſſen alſo entweder die Authentie des Ausſpruches im 19ten Cap. bezweifeln, oder eine momentane Abweichung Jeſu von ſeinem ſonſt ſtreng feſtgehaltenen Grundſatze zugeben. Jedenfalls darf man aber nicht geſtatten, daß eine weitere Anwendung des Grundſatzes, im moſaiſchen Geſetze ſeien wegen der Hartherzigkeit des Volkes tranſitoriſche Beſtimmungen, in dem Sinne und der Abſicht Jeſu gelegen habe. Der von Späteren geltend gemachte Grundſatz, daß Moſes Manches, namentlich das Opferinſtitut und das Ceremonialgeſetz *πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν τοῦ λαοῦ* eingerichtet habe, hat ſeine Veranlaſſung ohne Zweifel in dem eben beſprochenen Worte Chriſti, entſpricht aber in ſeiner Allgemeingültigkeit keineswegs dem Standpunkte, den Jeſus im Verhältniſſe zum Geſetz einnahm, und entfernt ſich durch dieſelbe weit von der einmaligen, momentanen Berufung Jeſu auf denſelben.

Die Antitheſe gegen die Phariſäer wird uns wiederum in den Sätzen anſchaulich, welche den Eid betreffen. Während allerdings das Verbot des Meineides im Geſetze (Exod. 20, 7; Levit. 19, 12) ausgeſprochen iſt, und die Verpflichtung, die Gott geſchworenen Eide zu halten, ſich an das geſetzliche Gebot, die Gott gethanen Gelübde zu erfüllen (Deut. 23, 21; Num. 30, 3), anlehnt, enthält die Verbindung der Sätze: *οὐκ ἐπιορκήσεις, ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου* (Matth. 5, 33) einen phariſäiſchen Hintergedanken. Da nämlich, wie auch aus Matth. 23, 16—18 hervorgeht, die Phariſäer die Heiligkeit der Eide nach den Gegenſtänden unterſchieden, bei welchen ſie geſchworen wurden, ſo liegt in dem angeführten Satze, gemäß dem von Jeſus dagegen ausgeſprochenen Gegenſatze, daß die Phariſäer Eide, bei deren Leiſtung nicht direkt Gott angerufen war, nicht für verpflichtend erklärten, und das Verbot des Meineides alſo nicht auf ſolche Fälle ausdehnten, in denen ein bei einer Creatur geſchworener Eid verletzt wurde. Indem Jeſus dieſe Caſuiſtik dadurch zerſtört, daß er in den Eiden bei dem Himmel, bei der Erde, bei Jeruſalem u. dgl. die nothwendige Beziehung auf Gott ſelbſt, alſo den gleichen

Werth derſelben mit den direkt auf Gott bezogenen Schwüren nachweiſt, verbietet er um des Mißbrauchs willen alle jene in der gewöhnlichen Rede üblichen Eidesformeln, und fordert an deren Stelle die einfache Bejahung oder Verneinung. Ob er damit auch den bei dem Namen Gottes zu leiſtenden Eid habe abſchaffen wollen, iſt die vielbeſprochene Streitfrage, bei deren Entſcheidung man neben dem exegetiſchen Thatbeſtande wohl auch darauf achten muß, daß Jeſus, wenn er den Gebrauch des Eides überhaupt verbot, dadurch mit dem Geſetze in Widerſpruch getreten wäre. Denn Exod. 22, 10; Deuter. 6, 13; 10, 20 wird der Eid beim Namen Gottes geboten. Bei einer näheren Einſicht in das gegenſeitige Verhältniß der Sätze Jeſu, und namentlich bei einer Vergleichung mit Jac. 5, 12 iſt nun von Gewicht, daß nach dem unbeſchränkten Verbot des Eides (*μὴ ὀμόσαι ὅλως*) in der Specialiſirung der Eidesformeln der Eid beim Namen Gottes nicht aufgeführt wird, und die poſitive Anweiſung: *ἔστω ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναὶ, οὒ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν* deutlich nur auf die gewöhnliche Rede ſich bezieht, in welcher der leichtſinnige Gebrauch jener nicht geachteten Eidesformeln vorzukommen pflegte. Umfaſſender iſt das Verbot des Jacobus: *πρὸ πάντων δὲ, ἀδελφοί μου, μὴ ὀμνύετε μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν, μήτε ἄλλον τινα ὅρκον· ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ, καὶ τὸ οὒ οὔ, ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε.* In dieſen Worten wird in der Specialiſirung jede Ausnahme vom Verbot abgelehnt, in den Worten Jeſu iſt aber der Fall des pflichtmäßig von der Obrigkeit zu fordernden Eides beim Namen Gottes direkt gar nicht gedacht, ſondern nur der leichtſinnige Gebrauch von Schwurformeln in der Rede des täglichen Lebens berückſichtigt. Hiemit allein iſt denn auch die Antitheſe gegen die Phariſäer feſtgehalten und der Boden des moſaiſchen Geſetzes nicht verletzt. In derſelben Weiſe, in welcher Jeſus die gerichtliche Anwendung des Eides gar nicht ins Auge faßt, ſondern nur den durch die phariſäiſche Praxis geſchützten Mißbrauch der Schwüre im täglichen Leben zurückweiſt, ſtellt er ſich auch zu dem moſaiſchen Rechtsgrundſatz: *ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ, καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος* (V. 38, Exod. 21, 24). Die Aufforderung zur Nachgiebigkeit, welche er

dieſem Grundſatze entgegenſtellt, kann unmöglich als Erſatz deſſelben in Beziehung auf die Rechtspflege gelten ſollen. Wenn dieſelbe daher nur als Regel des Verkehrs unter den Menſchen angeſehen werden kann, ſo wird auch jener moſaiſche Grundſatz nur in dem Sinne abgelehnt ſein, als er als Regel des allgemeinen Verkehrs zur Beförderung von Streitſucht und Unfrieden mißbraucht wurde. Obwohl nun zwar ſich nicht nachweiſen läßt, daß gerade die Phariſäer zu dieſer Erweiterung jenes Grundſatzes Veranlaſſung gegeben haben, ſo muß man dies doch aus der Gleichartigkeit dieſes Falles mit den vorher angeführten ſchließen. Die folgende Antitheſe (V. 43) iſt aber wieder ganz deutlich gegen die Phariſäer gerichtet, welche aus dem Gebote der Nächſtenliebe (Lev. 19, 18) die Pflicht des Feindeshaſſes folgerten. Dagegen erweitert Jeſus das moſaiſche Gebot zu dem Gebot der allgemeinen Liebe auch gegen die Feinde.

So weit reicht in der Bergpredigt die Polemik, welche Jeſus von dem Standpunkt der πλήρωσις τοῦ νόμου gegen die Phariſäer ausübt. Ehe wir aber dazu fortſchreiten, das Verhältniß Jeſu zu jener poſitiven Aufgabe, das Geſetz zu vollenden, näher ins Auge zu faſſen, iſt es von Wichtigkeit, zu zeigen, daß Jeſus neben ſeiner Anerkennung des im Geſetze gegebenen gemeinſamen Gebietes, auch die phariſäiſche Tradition nicht als abſoluten Trennungsgrund zwiſchen ſich und ſeinen Gegnern anſah. Zwar ſetzte ſich Jeſus hinweg über die Uebertreibungen, mit welchen die Phariſäer die geſetzliche Sabbathsruhe ſteigern wollten (Matth. 12, 1—14), denn das Aehrenausraufen und die Krankenheilung gehören nicht zu den geſetzlich für den Sabbath verbotenen Handlungen. Ferner lehnte er die Zumuthungen ab, welche an ſeine Jünger geſtellt wurden, die phariſäiſchen Satzungen über Faſten und Waſchungen zu befolgen (Matth. 9,14; 15,1), aber im Allgemeinen fordert er die großen Maſſen keineswegs dazu auf, die phariſäiſchen Ueberlieferungen, in denen ſie erwachſen waren, zu verlaſſen, und ſich auf die Beobachtung der moſaiſchen Beſtimmungen zu beſchränken. Vielmehr läßt er die Gewohnheit des Faſtens, welches durch das Geſetz nur für den großen Verſöhnungstag feſtgeſetzt war, in der weiteren Ausdehnung gelten, in welcher es von

den Phariſäern geübt wurde (Matth. 6, 17), und verwirft nur die dabei, wie beim Gebet und Almoſengeben ſich bemerklich machende heuchleriſche Oſtentation der Phariſäer. Ja ſogar grundſätzlich erkennt Jeſus die Phariſäer als Nachfolger des Moſes an, und erklärt das Volk für verpflichtet, allen ihren Geboten Folge zu leiſten, wenn auch nicht ihrem Beiſpiele (Matth. 23, 1—3), und wo die Satzungen derſelben dem Geſetze nur nicht widerſprächen, dieſelben ebenſo zu beobachten (V. 23). Freilich geht hieraus nicht hervor, daß ſich Jeſus mit dem phariſäiſchen Geiſt befreundet habe, deſſen Produkte er als φορτία βαρέα καὶ δυσβάστακτα (V. 4) bezeichnet, welche ausgerottet werden würden (Matth. 15, 13), während er zugleich die Phariſäer ſelbſt für Blinde erklärt, welche das blinde Volk ins Verderben führen (V. 14). Wenn er alſo zunächſt den Einfluß der phariſäiſchen Geiſtesherrſchaft auf das Volk nicht antaſtete, ſondern nur ſeine nähere Umgebung davon zu befreien ſtrebte, ſo iſt jene Thatſache nicht aus unwürdiger Accomodation, ſondern aus der wohl verſtandenen reformatoriſchen Anſicht zu erklären, daß man der großen Maſſe keine Vorurtheile nehmen dürfe, ehe man nicht den Keim des richtigen Urtheils in dieſelbe gelegt hat. Dieſe Anſicht im vorliegenden Falle iſt aber ein deutlicher Beweis dafür, wie wenig ſich Jeſus von der allgemein anerkannten Baſis des moſaiſchen Geſetzes entfernt haben kann, wenn er doch den phariſäiſchen Zuthaten zu demſelben noch ſo viel Raum geſtattete.

Wenn ſich aus dem bisher Entwickelten ergab, daß Jeſus weder das Ceremonialgeſetz unmittelbar aufgehoben, noch in ſeiner Antitheſe gegen die Phariſäer irgend ein anderes moſaiſches Gebot verletzt hat, alſo mit ſeiner Abſicht, das Geſetz zu vollenden, die vollſtändige Erhaltung deſſelben zu verbinden wußte, ſo hängt hiemit zweierlei weſentlich zuſammen. Einmal hat er an der Möglichkeit der Geſetzeserfüllung von Seiten der Menſchen nicht gezweifelt, und dann hat er die Richtung, nach welcher hin er die einzelnen Gebote erweitert und vollendet hat, nicht principmäßig ausgeſprochen. Die nähere Betrachtung und Nachweiſung dieſer Punkte wird lehren, daß er im entgegengeſetzten Falle ſich nicht zur Erhaltung des Geſetzes im Ganzen hätte bekennen können. In

Beziehung auf den erſten Punkt iſt ſchon erinnert, daß die Antitheſe gegen die Phariſäer nicht ſo gemeint iſt, daß Jeſus ein anderes ſubjektives Verhalten gegen das Geſetz fordert, ſondern daß er der Beſtimmung der That durch das Geſetz die Normirung des inneren Triebes hinzufügt. Ob der Menſch im ſündigen Zuſtande fähig ſei, das Geſetz, ſei es im gewöhnlichen, oder im erweiterten Sinne zu erfüllen, und dadurch die Gerechtigkeit zu erwerben, oder nicht, — darüber findet ſich keine Andeutung, darauf hat alſo Jeſus offenbar ſeine Reflexion nicht gerichtet. Vielmehr wird in einem beſtimmten Falle die Aufforderung: εἰ θέλεις ἐλθεῖν εἰς τὴν ζωὴν, τήρησον τὰς ἐντολάς (Matth. 19, 17), ohne allen Anſtand ausgeſprochen, und im Angeſichte des allgemeinen ſündigen Zuſtandes die Buße und Sinnesänderung ohne jede Vorausſetzung Allen zugemuthet, die Fähigkeit zu derſelben alſo als allgemeine anerkannt (Matth. 4, 17). Namentlich wird nirgends die Fähigkeit zur Sinnesänderung und zur Erfüllung des Geſetzes abhängig gedacht von einer göttlichen Gnadenwirkung. Denn wenn dieſe Anſchauung einträte, ſo würde, wie es bei Paulus der Fall iſt, die Bewirkung der Gerechtigkeit von der wirklichen Erfüllung des Geſetzes übertragen worden ſein auf die Einflößung der Fähigkeit zu derſelben durch die göttliche Gnade. Indem aber Jeſus die altteſtamentliche Syntheſis feſthält, daß die Gerechtigkeit durch die Erfüllung des (vollendeten) Geſetzes erworben werde, ſo folgt aus dem Stillſchweigen über den Begriff der Gnade, daß über die Fähigkeit auch des ſündigen Menſchen, ſich zu bekehren, und das verſchärfte Geſetz zu erfüllen, bei Jeſus kein Zweifel ſich feſtgeſtellt hat. Die beiden Pole alſo, zwiſchen denen eine dogmatiſch entwickeltere Anſchauung vom chriſtlichen Leben ſich bewegt, Gnade und Geſetz, ſind im Bewußtſein Jeſu noch nicht auseinandergetreten, denn wenn ſie es wären, ſo würde das Uebergewicht, welches auf die Seite der Gnade gefallen wäre, unmittelbar zu einer tiefer gehenden Kritik des moſaiſchen Geſetzes getrieben haben.

Daſſelbe wäre auch der Fall geweſen, wenn Jeſus die einzelnen Poſtulate der vollkommenen Gerechtigkeit unter ein Princip geſtellt hätte. Wir haben vorher bei der Erläuterung der einzelnen Sätze der Bergpredigt wohl den Ausdruck gebraucht, daß

Jeſus das Geſetz von der Normirung der That zur Normirung der Geſinnung erweitere. Dieſer Gegenſatz als ſolcher iſt aber von Jeſus nicht ausgeſprochen, und dieſer Umſtand iſt für ſein conſervatives Verhältniß zum moſaiſchen Geſetz von der größten Bedeutung. Sobald Jeſus die Normirung der Geſinnung als Princip aufſtellte, mußte nicht nur der Gegenſatz gegen das für die Geſinnung thatſächlich gleichgültige Ceremonialgeſetz, ſondern auch gegen das Sittengeſetz, welches blos die That normirt, mit Bewußtſein auftreten. Daß nun Jeſus nicht in dieſem Sinne ſich als neuen Geſetzgeber darſtellte, wie er einer ſpäteren vom Judenthum losgeriſſenen chriſtlichen Anſchauung erſchien, iſt lediglich daraus zu erklären, daß er ſich in der dem Begriff des Geſetzes weſentlich eigenthümlichen Vereinzelung der Gebote hielt, und die beabſichtigte Vollendung des Geſetzes nicht durch allgemeine Reflexionen, ſondern durch ſchlagende Forderungen einprägte. Mit anderen Worten hat Planck das Weſen des vollendeten Geſetzes im Sinne Jeſu zu beſchreiben geſucht, indem er ſagt: „jenes ſei die reine vollkommene Entäußerung des ſelbſtiſchen beſonderen Willens, wie er in dem nationalen Charakter des alten Bundes noch ſeinen Grund hatte, an den göttlichen Willen, es ſei das eine ungetheilte Leben in Gott“ [1]). Aber in den Reden Jeſu iſt dieſer Gedanke als ſolcher nicht ausgeſprochen, und wir können nicht beiſtimmen, wenn der Satz, daß Niemand zwei Herren dienen könne, ſo ausgelegt wird, daß damit der Widerſpruch zwiſchen dem göttlichen Willen und den ſelbſtiſch-nationalen Zwecken, an dem der alte Bund zu Grunde ging, gerichtet werde. Jener Satz leitet die Aufforderung ein, die irdiſchen Sorgen dem Trachten nach dem Himmelreich nachzuſetzen; in dieſen Sätzen ſpricht ſich aber das Princip des ungetheilten Lebens in Gott nicht unmittelbarer aus, als in allen übrigen Theilen der Bergpredigt. Jedenfalls aber liegt eine antithetiſche Beziehung gegen das, nach beiden Seiten hin ſchwankende, Weſen des alten Bundes nicht, wie Planck anzunehmen ſcheint, mit Bewußtſein des Sprechenden in dieſen Sätzen. Die Abſicht Jeſu, das Geſetz nicht aufzuheben, ſondern

1) A. a. O. S. 270.

zu erhalten, macht es unmöglich, daß er ebenso, wie die neueren Religionsphiloſophen, den Grund der Entſittlichung ſeiner Zeitgenoſſen aus dem Widerſpruch im Weſen des alten Bundes mit mehr oder weniger Bewußtſein abgeleitet hätte. Vielmehr, wenn, wie Planck richtig bemerkt, das Chriſtenthum in ſeiner urſprünglichen Geſtalt nichts enthält, als die zunächſt liegende objektive Conſequenz des alten Bundes hinſichtlich des Verhältniſſes des Willens zum Geſetz, ſo ſetzt dies voraus, daß in der Forderung des ungetheilten Lebens in Gott weder ein neues Verhalten des Willens zum Geſetze, noch ein dem Willen Gottes im Geſetze entgegenlaufendes Princip gewußt wird. Beides würde eintreten, wenn Jeſus mit irgend einer Ahnung auf den im Begriffe des Bundes nach philoſophiſcher Analyſe vorhandenen Widerſpruch aufmerkſam geworden wäre; denn derſelbe erſtreckt ſich nicht nur auf den mit den göttlichen Zwecken verbundenen endlichen Lohn, ſondern auch auf den endlichen Willen, der auf abſoluten Inhalt gerichtet ſein ſoll. Beide Fragen ſind aber darum nicht in den Kreis der Anſchauung Jeſu eingetreten, weil er die Vollendung des Geſetzes in lauter einzelnen, nicht als weſentlich gleichartig mit einander verbundenen Anſchauungen und Forderungen ausgeführt hat.

Mit dem beſchriebenen Verhalten Jeſu gegen das geſammte moſaiſche Geſetz, welches auf keinem Punkte eine Ahnung von principiellem Gegenſatze einſchließt, hängt eng zuſammen, daß Jeſus keinen Antrieb empfand, ſeine Wirkſamkeit unmittelbar über die nationalen Schranken des alten Bundes auszudehnen. Bei der Ausſendung der Jünger zur Verkündigung des himmliſchen Reiches wird die Bedingung geſtellt: *εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μη εἰςέλθητε· πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ* (Matth. 10,5. 6), und den Hülferuf des cananäiſchen Weibes erwidert Jeſus mit den abweiſenden Worten: *οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ* (15, 24). Dieſem Verfahren widerſpricht nun nicht, wenn Jeſus den Eintritt der Heiden ins himmliſche Reich nicht nur vorausſieht (8, 11. 12; 21, 43), ſondern auch als vorbereitende Bedingung ſeiner Wiederkunft hinſtellt (24, 14). Freilich bleibt aber hiebei völlig unentſchieden, ob die Heiden bei

ihrem Zutritt zur chriſtlichen Gemeinſchaft verbunden ſeien, ſich auch in die jüdiſch-nationalen Schranken zu fügen, welche Jeſus durch Beſtätigung des Ceremonialgeſetzes für ſeine unmittelbaren Anhänger anerkannt hatte, oder ob ſie davon entbunden werden ſollten. Dieſe Streitfrage, welche ſchon in die erſte Generation des werdenden Chriſtenthums die Fackel der Zwietracht warf, war den Umſtänden gemäß dem Bewußtſein Jeſu gar nicht entgegengetreten, konnte ihn alſo weder überhaupt in ſeinem Verhältniß zum moſaiſchen Geſetze wankend machen, noch auch zu Gunſten deſſelben von ihm entſchieden werden.

Nachdem wir alſo das Verhältniß Jeſu zum alten Teſtamente und zum moſaiſchen Geſetze wirklich in Einklang mit ſeinem Grundſatze, daß er das Geſetz nicht aufheben wolle, gefunden haben, müſſen wir uns fragen, ob dies Chriſtenthum in ſeiner urſprünglichen Geſtalt nicht doch, wie Schwegler will, eine blos „innerjüdiſche" Erſcheinung iſt, und keineswegs eine abſolut neue Wendung in der Religionsgeſchichte darſtellt. Denn wenn auch Jeſus eine ungetheilte Hingabe an Gott fordert, ſo läßt er doch das im Begriffe des Geſetzes ewig geſetzte Außereinander von Gott und Menſch beſtehen, an welchem jene ſchon von den Propheten geforderte Hingabe an Gott nothwendig ſcheitern muß. Auch der Gedanke, welcher der Vollendung des Geſetzes zu Grunde liegt, mag man ihn nun als Normirung der inneren Geſinnung durch den göttlichen Willen, oder als ungetheiltes Leben in Gott bezeichnen, iſt auf Grund der altteſtamentlichen Offenbarung von Jeſus nicht zuerſt ausgeſprochen worden. Wenn alſo nun doch das Chriſtenthum als eine neue Religion ſich durchſetzte, ſo entſteht die Frage, wo denn das neue Princip nicht blos als verhüllter Keim, ſondern als Wirklichkeit auftritt, und ſich gegen alle Darſtellungen der altteſtamentlichen Frömmigkeit mit Beſtimmtheit abſcheidet. Dieſe Frage hat ſich Planck nicht vorgelegt, weil er in der Idee der vollendeten Gerechtigkeit die von dem zwiſchen Gott und Menſch getheilten Leben des alten Bundes abgewendete und ihm entgegengeſetzte Richtung Jeſu mit Bewußtſein dargeſtellt findet, und nicht in Anſchlag bringt, daß bei der Einkleidung derſelben in die Form des Geſetzes, und der nur gegen die Phariſäer

gerichteten Polemik der Boden der altteſtamentlichen Offenbarung ausdrücklich feſtgehalten wird. Liegt auch für unſer Verſtändniß jener Sinn der Idee der vollendeten Gerechtigkeit zum Grunde, ſo iſt in der Form, in welcher ſie Jeſus ausſprach, das Weſen des altteſtamentlichen Bewußtſeins nicht durchbrochen.

Die Antwort auf die obige Frage iſt, daß die vollendete Gerechtigkeit, welche Jeſus als Bedingung des Eintrittes ins himmliſche Reich gegenüber den Phariſäern forderte, durch ihn ſelbſt wirklich dargeſtellt wurde. Jenes Poſtulat wäre ohne Erfolg verhallt, und hätte keine Gemeinſchaft bilden können, wenn nicht ein wirklicher Mittelpunkt für jenes Leben der vollendeten Gerechtigkeit in der Perſon Jeſu dageweſen wäre. Wenn Planck mit Recht ſagt, daß in dem Gedanken der vollendeten Geſetzeserfüllung und der in ihr enthaltenen Gerechtigkeit die ganze Perſönlichkeit Jeſu wurzelt [1]), ſo gehört dazu auch der umgekehrte Satz, daß der Gedanke und das Poſtulat der vollendeten Geſetzeserfüllung in der Perſon Jeſu wurzele. Freilich hebt Jeſus in der Bergpredigt nirgends ſeine Perſon als Mittelpunkt des Heiles hervor, ſeine Lehre iſt nicht Lehre von ſeiner Perſon, aber deſſenungeachtet iſt Er ſelbſt, als das Subjekt der vollendeten Gerechtigkeit und ungetheilten Hingabe an Gott, die Kraft, welche ſeinen Worten und Forderungen den Erfolg verlieh, einen Kreis zu bilden, in welchem die Gerechtigkeit, welche beſſer iſt, als die phariſäiſche, ſich verwirklichte. Hiezu gehört aber, daß Jeſus für ſeine Perſon in einem anderen Verhältniſſe zu Gott ſtand, als welches dem Begriffe des Geſetzes weſentlich zu Grunde liegt, daß das Außereinander von Gott und Menſch, welches durch die Erfüllung des Geſetzes immer aufgehoben werden ſoll, in ihm wirklich aufgehoben war. Und dies liegt in der Behauptung Jeſu, daß er der Sohn Gottes ſei. Da Jeſus im Evangelium des Matthäus dieſen Begriff ſelbſt nicht analyſirt, und eine Uebertragung des Logosbegriffes in das Bewußtſein des matthäiſchen Jeſus von dem Hiſtoriker unter allen Umſtänden abgelehnt werden muß, ſo iſt auf hiſtoriſchem Wege

1) A. a. O. S. 272.

das Geheimniß des inneren Lebens Jesu nicht zu enthüllen, und daſſelbe auf dogmatiſchem oder philoſophiſchem Wege zu ergründen, iſt nicht unſere Aufgabe. Nur ſoviel dürfen wir als Zuſammenfaſſung des hiſtoriſchen Bildes Jeſu ausſprechen, daß er ſich nicht für den Sohn Gottes hätte ausgeben können, wenn er es nicht war, wenn er nicht wirklich in dem Verhältniß zu Gott geſtanden hätte, welches durch die Beobachtung des vollendeten Geſetzes ewig unerreicht bleibt, ſo lange neben das vollendete Geſetz nicht das vollendete Leben in Gott wirklich tritt.

Das eben geſchilderte Verhältniß Jeſu als des Meſſias und Sohnes Gottes zu der Forderung der vollendeten Gerechtigkeit prägt ſich näher in folgenden Beſtimmungen aus. Das himmliſche Reich, in welches der Eintritt durch die Erfüllung des vollendeten Geſetzes erworben werden ſoll (Matth. 5, 20; 6, 33), iſt durch das Auftreten Jeſu als Meſſias wirklich da. Für diejenigen alſo, welche durch jenes Mittel den angegebenen Zweck verfolgen, kann Jeſus nicht blos als der Lehrer gelten, von welchem ſeine Lehre unbeſchadet ihres Werthes abgelöſt werden könnte, ſondern er iſt der lebendige Mittelpunkt des Lebensgebietes, zu welchem ſeine Lehre hinzuführen beſtimmt iſt. Durch den perſönlichen Anſchluß an ihn wird deßhalb das Reſultat der vollendeten Geſetzeserfüllung, nämlich der Eintritt ins himmliſche Reich, wenn auch nicht vorweggenommen, ſo doch leichter erreicht und angeeignet. In dieſem Sinne tritt der Glaube an Jeſus neben die Erfüllung des vollkommenen Geſetzes (Matth. 18, 6: πιστευόντων εἰς ἐμέ). In demſelben iſt jedoch nicht die pauliniſche Form des rechtfertigenden Glaubens ausgedrückt, deſſen nothwendige Folge die guten Werke ſind, ſondern der Glaube im Sinne Jeſu iſt die Gewißheit der Zugehörigkeit zum himmliſchen Reiche, unbeſchadet der Pflicht, durch die Beobachtung des vollendeten Geſetzes den Eintritt in daſſelbe ſtets zu erwerben. Wenn freilich das gläubige Bekenntniß der Meſſianität Jeſu dem Petrus ſogar die Schlüſſel des Himmelreiches verſchafft (Matth. 16, 15—20), ſo erkennt man doch aus der Erwähnung eines Glaubens und Bekenntniſſes, welches nicht zum Himmelreiche führt (7, 21—23), daß der Glaube als ſolcher nicht nothwendig als die Kraft zu guten Werken ge-

dacht iſt, ſondern, daß der Glaube an Jeſus nur unter Vorausſetzung der Erfüllung des Willens Gottes die Angehörigkeit zum himmliſchen Reiche unterſtützt und vorläufig gewiß macht. Ferner iſt aber auch der Charakter Jeſu als Weltrichter in Anſchlag zu bringen. Als ſolcher ertheilt er den Eintritt ins Himmelreich denen, die das vollendete Geſetz vollbracht, und namentlich liebreich gegen die Chriſten gehandelt haben, auch ohne Jeſum gekannt und an ihn geglaubt zu haben. In dem Abſchnitt Cap. 25, 31—40 iſt dieſer Gedanke ganz im Sinne der Bergpredigt ausgeführt, ohne daß ein Anklang an pauliniſche Anſichten ſich einmiſcht. Nichtsdeſtoweniger kann das Urtheil Jeſu als des Weltrichters über den Eintritt Einzelner ins Himmelreich dadurch vorweggenommen werden, daß er dieſelben durch perſönliche Verbindung mit ſich thatſächlich in das himmliſche Reich eintreten läßt. In dieſem Sinne iſt es zu verſtehen, daß in der eſchatologiſchen Rede keine Spur davon ſich findet, daß das Gericht auch über die wirklichen Anhänger Jeſu abgehalten, und denſelben der Eintritt in das himmliſche Reich dadurch ertheilt wird, denn dieſelben gelten durch ihren perſönlichen Anſchluß an Jeſus ſchon als Genoſſen ſeines Reiches [1]).

Während alſo in der Durchführung der Idee des vollendeten Geſetzes das neue Princip des Chriſtenthums noch in den religiöſen Formen des alten Teſtamentes gebunden iſt, ſtellt das perſönliche Auftreten Jeſu als des Meſſias ein neues Verhältniß dieſes Menſchen zu Gott thatſächlich dar, und bietet als Mittelpunkt einer zu bildenden Gemeinſchaft den ſich ihm perſönlich Anſchließenden Gelegenheit, in das Verhältniß der Einheit mit Gott einzutreten, unbeſchadet ihrer Pflicht, durch Erfüllung des Geſetzes die Gerechtigkeit zu erwerben. Dies ſind aber nur Thatſachen, welche ſich

1) Einen Beweis ſeiner richterlichen Funktion giebt Jeſus, wenn er mit den Worten *ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας* (9, 6) einen Paralytiſchen heilt, freilich ohne ihn an ſich zu ziehen. Der Name *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* bezeichnet hier nicht, wie de Wette meint, den unſcheinbaren Menſchen, ſondern wie immer z. B. 24, 30; 25, 31 den Meſſias im eigentlichen Sinne. Der Zuſatz *ἐπὶ τῆς γῆς* ſetzt voraus, daß die Sündenvergebung durch den Meſſias im Himmel unbeſtritten iſt, dehnt alſo die Ausübung dieſer richterlichen Funktion auch unter Umſtänden auf die Erde hin aus.

aus dem geſchichtlichen Bilde der Wirkſamkeit Jeſu ergeben, ohne daß ſie für ihn ſelbſt Gegenſtand der Reflexion geworden ſind, und ohne daß er das in jenen Thatſachen zu Grunde liegende neue Verhältniß des Menſchen zu Gott zum Mittelpunkte ſeiner religiöſen Belehrung erhoben hätte. Wäre dies der Fall, ſo müßte die Lehre von der Erfüllung des Geſetzes abhängig gemacht worden ſein von der Lehre von ſeiner Perſon und dem Glauben an dieſelbe, oder der Glaube an Jeſus müßte als die Kraft der Geſetzeserfüllung dargeſtellt ſein; dann würde aber die erſtere eine ganz andere Geſtalt angenommen haben. Allein das Matthäusevangelium bietet gar keine Lehre von der Perſon des Gottmenſchen und von dem Glauben an ihn dar, und darum ſtehen die hierauf bezüglichen Andeutungen ganz loſe, und dogmatiſch unbeſtimmt neben der ſehr vollſtändig ausgeprägten Lehre von dem vollendeten Geſetz und ſeiner Erfüllung. *In dem Bilde der Wirkſamkeit Jeſu greift die Thatſache weiter, als die Lehre, und die thatſächliche Bedeutung des Meſſias geht nicht auf in der Lehre von ihm ſelbſt.* Bei dem eben beſchriebenen Verhältniß der Selbſtdarſtellung Jeſu als des Meſſias zu ſeiner Lehre von dem vollendeten moſaiſchen Geſetz iſt auch allein ſeine praktiſche Wirkſamkeit zu erklären, während das johanneiſche Bild von Jeſu, in welchem die Lehre von ſeiner Perſon den Mittelpunkt bildet, und die lebendige Beziehung auf das moſaiſche Geſetz dem ganz allgemeinen Gebote der Liebe zu den Brüdern Platz gemacht hat, den Bedingungen, unter denen ein Einfluß Jeſu auf ſeine Zeitgenoſſen gedacht werden kann, nicht entſpricht, und unter Anderem auch deßhalb der hiſtoriſchen Wahrſcheinlichkeit ermangelt. *Der wirkliche Jeſus iſt nur der, welcher mit ſeiner Lehre von dem vollendeten Geſetze ſich innerhalb der Grenzen der Anſchauung ſeines Volkes bewegt, und mit ſeiner perſönlichkeit doch faktiſch einen neuen Mittelpunkt ſchafft,* ohne durch reflexionsmäßige Analyſe ſeines neuen Verhältniſſes zu Gott, in welcher Form man ſich dieſelbe auch denken möge, die Denkweiſe ſeiner Volksgenoſſen zu verletzen und dieſelben von ſich zurückzuſtoßen.

Es wird ein Beweis von der Richtigkeit der eben geſchloſſenen Darſtellung ſein, wenn die beiden verſchiedenen Richtungen des apoſtoliſchen Zeitalters ſich mit Leichtigkeit aus dem Inhalte des Selbſtbewußtſeins Jeſu werden ableiten laſſen. Zuvörderſt iſt die fortdauernde Anhänglichkeit der unmittelbaren Schüler Jeſu an das moſaiſche Geſetz, auch an die nationale Beſchränktheit deſſelben, daraus zu erklären, daß Jeſus der Aufhebung des moſaiſchen Geſetzes widerſprochen, und den kleinſten Beſtimmungen deſſelben ſich unterworfen hatte. Während alſo der jüdiſche Charakter der Urapoſtel auf der Nachahmung und dem Gehorſame gegen die ausdrückliche Lehre Jeſu beruht, fragt es ſich, wie nicht nur die Idee von dem vollendeten Geſetze, ſondern namentlich die Anerkennung der Meſſianität Jeſu in dem Sinne, daß dieſelbe einen neuen religiöſen Anfang faktiſch darſtellte, ſich in dem Leben und Denken der Urapoſtel ausprägte. Schwegler iſt für ſeine Meinung, daß die über das Judenthum hinausreichenden Anſchauungen Jeſu ſeinen perſönlichen Schülern verborgen geblieben ſeien, und daß ihre Anerkennung des ſchon erſchienenen Meſſias nur eine unweſentliche Abweichung von der allgemeinen jüdiſchen Erwartung des Meſſias ſei, den Beweis ſchuldig geblieben, vielleicht aus dem Grunde, weil keine Dokumente von jenen Urapoſteln vorlägen. Freilich ſcheint er aber auch bei der Einwirkung der ſpecifiſch neuen Anſchauungen Jeſu nur an eine formulirte dogmatiſche Ausprägung derſelben zu denken [1]). Die letztere kann aber nicht das Maaß der erſteren ſein, da ja auch in Jeſus ſelbſt jene Anſchauungen ohne beſtimmte Präciſirung lebten, und ohne dieſelbe ſich auch auf Andere fortpflanzen konnten. So dürften wir denn auch ohne beſtimmte Beweiſe annehmen, daß die Anerkennung Jeſu als des Meſſias, das heißt, als Gründers des himmliſchen Reiches und Richters, der älteſten chriſtlichen Gemeinde einen religiöſen und ſittlichen Schwung gegeben hat, welcher ebenſo ſehr der

1) Er ſagt a. a. O. I, S. 148: „Wer hat die Idee der Autonomie und Univerſalität des Chriſtenthums zur allgemeinen Anerkennung, und damit Anſchauungen, die das innere geiſtige Leben Jeſu ſelbſt erfüllten, wenn ſie gleich ſeinen perſönlichen Schülern verborgen blieben, zum allgemeinen Bewußtſein gebracht? Die Antwort iſt: es iſt dies die geſchichtliche That des Apoſtels Paulus."

phariſäiſchen Gerechtigkeit entgegengeſetzt war, als ſie ſich über den Buchſtaben des Geſetzes ſelbſt erhob. Aber die Schilderung, welche die Apoſtelgeſchichte von dem Leben der älteſten Chriſtengemeinde in Jeruſalem giebt, iſt, wenn auch im Einzelnen dem Zweifel unterworfen, doch im Allgemeinen glaubwürdig genug, um zu beweiſen, daß die Anerkennung des erſchienenen Meſſias, auch unter der Bedingung, daß die Vollendung ſeines Werkes erſt von ſeiner Wiederkunft erwartet wurde, ſeinen Anhängern eine Aufopferungsfähigkeit und eine Gewißheit des Heils gegeben hat, wie ſie als Geſammtcharakter einer Gemeinde nirgends unter dem Geſetze vorgekommen war, und die wir deßhalb nur als Reſultat der perſönlichen Einwirkung Jeſu auf ſeine nächſten Jünger anſehen dürfen. Wenn unter anderen Verhältniſſen der Eifer für die Erhaltung des moſaiſchen Geſetzes bei einem größeren Theile dieſes chriſtlichen Kreiſes überwog, und ſeit der Ausſcheidung der Judenchriſten aus der Kirche alle ſpecifiſch-chriſtlichen Lebenselemente aufzehrte, ſo beweiſt dies nichts gegen die Haltung des um die unmittelbaren Jünger Jeſu verſammelten Kreiſes in Jeruſalem, namentlich, ſo lange noch nicht durch die Heidenmiſſion des Paulus die Reflexion auf die Erhaltung des moſaiſchen Geſetzes hingelenkt war. An der Ausbildung des chriſtlichen Dogma hat ſich freilich die durch die unmittelbaren Schüler Jeſu vertretene Richtung wenig betheiligt, allein auch in dieſer Beziehung iſt Schwegler's Urtheil, daß nur Paulus die Autonomie und den Univerſalismus des Chriſtenthumes zum Bewußtſein gebracht habe, zu beſchränken. Wenn wir auch den erſten Brief des Petrus und den des Jacobus wegen ihrer zweifelhaften Echtheit hier außer Acht laſſen, von denen überdies jener zugeſtandenermaßen nur pauliniſche Ideen enthält, und dieſer doch als Dokument der judenchriſtlichen Richtung eine dogmatiſche Fortbildung innerhalb derſelben beweiſt, wenn auch nur auf Grund eines vom Paulinismus empfangenen Anſtoßes, ſo enthält die Apokalypſe, welche Schwegler ſelbſt für das Werk eines unmittelbaren Jüngers Jeſu hält, ſolche dogmatiſche Formeln, welche ausdrücklich das Bewußtſein von der Autonomie und dem Univerſalismus des Chriſtenthums darlegen. Die nähere Nachweiſung darüber behalten wir uns für

die ſpätere Darſtellung des Judenchriſtenthums vor. In jedem Falle reichen aber die gegebenen Andeutungen hin, zu beweiſen, daß in dem nächſten Wirkungskreiſe der perſönlichen Schüler Jeſu kein Element ſeines Wirkens und ſeines inneren Lebens verloren gegangen ſein kann.

Paulus hat zwar mit dem moſaiſchen Geſetze gebrochen, und ſcheint gegen den Einfluß der unmittelbaren Schüler Jeſu, ſomit gegen die hiſtoriſche Tradition von demſelben gleichgültig zu ſein, allein deſſenungeachtet iſt ſeine ganze Richtung nur durch ihre Anlehnung an das von uns entwickelte hiſtoriſche Bild Jeſu zu begreifen. Wir ſahen, wie die Frage über die Möglichkeit der vollendeten Geſetzeserfüllung durch einen ſündigen Menſchen von Jeſus nicht berührt, daß demnach ſeine meſſianiſche Lehrthätigkeit nicht auf die Darſtellung einer Kraft der Geſetzeserfüllung als der Baſis jedes Gebotes hingerichtet war, daß aber die Selbſtdarſtellung Jeſu als des Meſſias unwillkührlich, und ohne Gegenſtand einer direkten Lehre zu werden, für die ſich ihm perſönlich Anſchließenden ein Mittel der Heilsgewißheit und ein Impuls zur Erreichung der ſittlichen Aufgabe werden mußte. Paulus wurde nun durch perſönliche Erfahrungen auf die Frage nach der Möglichkeit der Geſetzeserfüllung für den ſündigen Menſchen hingeleitet, und deßhalb dazu getrieben, das Chriſtenthum als die Kraft zur Geſetzeserfüllung aufzufaſſen. Wenn nun aber der Menſch, um durch das Geſetz die Gerechtigkeit erwerben zu können, erſt durch die göttliche Gnade gerecht gemacht werden mußte, ſo trat die Bedeutung der Geſetzeswerke, und darum des Geſetzes ſelbſt, hinter der durch Gottes Gnade bewirkten Verſöhnung des Menſchen mit ſich, als unweſentlich zurück. Die Erfüllung des Geſetzes behielt nicht mehr abſoluten Werth zur Erreichung der Gerechtigkeit, und deßhalb konnte es nicht mehr gelten, die Verpflichtung auf die moſaiſchen Gebote lediglich nationellen Charakters über die Grenze der jüdiſchen Volksgenoſſen auszudehnen. Der Gedanke der Gnade, aus welchem dieſe das moſaiſche Geſetz betreffende Conſequenz ſich ergab, iſt nun aber von Paulus in einer ſolchen Weiſe in der Perſon Jeſu ſelbſt fixirt, daß ſeine dialektiſche Entwickelung, auf welche wir ſpäter eingehen werden,

ſich deutlich als Reflex des thatſächlichen Verhältniſſes Jeſu zu ſeiner nächſten Umgebung, wie wir es beſchrieben haben, darſtellt. Nach Schwegler's Meinung böten freilich die Notizen von dem Erſcheinen, dem Wirken und Auferſtehen des Meſſias in der Perſon Jeſu nur die Anlehnungspunkte, die Symbole für den in Paulus vorgegangenen Umſchwung von der Geſetzesreligion zur Freiheitsreligion, von dem gebundenen und unglücklichen Bewußtſein in die verſöhnte Selbſtgewißheit dar. Aber, wenn man einmal dieſe Formulirung des pauliniſchen Standpunktes gelten läßt, ſo iſt weder die Anlehnung deſſelben an die Geſchichte Jeſu, ſo zufällig und äußerlich, noch der Standpunkt des Paulus ſo originell, wie Schwegler nach dem Zuſammenhange, in welchem jene Aeußerungen ſtehen, anzudeuten ſcheint. Der Uebergang aus der Zerriſſenheit und Verzweifelung, in welche das geſetzliche Streben den Paulus vor ſeiner Bekehrung geſtürzt hatte, in die Verſöhnung mit Gott, konnte dem Paulus unter keiner Bedingung als eigene That ſeines Geiſtes erſcheinen. Wenn ſie ihm nun aber wirklich allein dadurch bewirkt erſchien, daß Gott ihm ſeinen Sohn offenbarte, ſo ergiebt ſich hieraus auch blos nach pſychologiſchem Maaßſtabe, daß nur die Anſchauung Jeſu als der Kraft der Verſöhnung für die an ihn Glaubenden, den Paulus aus ſeinem „unglücklichen Bewußtſein" rettete. Dieſe Anſchauung muß aber in dem Zuſtande der beſtehenden chriſtlichen Gemeinde begründet geweſen ſein, und dieſer weiſt auf das von uns entwickelte Bild der Wirkſamkeit Jeſu zurück. Freilich hatte Paulus als Verfolger der Chriſten nicht jene Anſchauung von Jeſus, und deßhalb erklärt er auf dem nachher gewonnenen Standpunkte mit Recht, ſeine Bekehrung ſei dadurch bewirkt, daß Gott ihm ſeinen Sohn geoffenbaret habe, nämlich als das, was er thatſächlich gegen ſeine perſönlichen Anhänger war, als die Kraft der Verſöhnung. Beide Richtungen wurzeln alſo in dem hiſtoriſchen Chriſtus, und dadurch iſt es bedingt, daß ſie eine gemeinſame Geſchichte haben, trotz gegenſeitiger Verbitterungen ſich an einander weiter bildeten, und manche Eigenthümlichkeiten mit einander austauſchten, bis die Gegenſätze nicht gerade in eine höhere Einheit erhoben, aber doch in einer dritten Form der Anſchauung neutraliſirt wurden.

Zweiter Abſchnitt.

Der pauliniſche Lehrbegriff.

Der Fehler, welchen Schwegler dadurch begangen hat, daß er den Apoſtel Paulus nur in ſchroffem Gegenſatz gegen das Chriſtenthum darſtellte, welches ſchon vor ſeiner Bekehrung Beſtand gewonnen hatte, iſt gewiſſermaßen verſchuldet durch die bisher herrſchende Methode der Entwickelung des pauliniſchen Lehrbegriffs. Nämlich darin treffen Uſteri, Neander und Baur zuſammen, daß ſie unter jenem Titel nur diejenigen Lehren des Paulus zuſammengeſtellt haben, welche ſeine vom Judenchriſtenthum abgewendete Richtung ausdrücken, ohne irgendwie anzudeuten, daß Paulus in ſehr weſentlichen Punkten Anſchauungen feſtgehalten hat, die zugleich dem Judenchriſtenthum eigen ſind. Die Nachweiſung dieſer Vorſtellungen, welche aus dem pauliniſchen Principe nicht abzuleiten ſind, welche aber in der Wirklichkeit auf das engſte mit den dem Paulus eigenthümlichen Ideen verwachſen ſind, wird alſo einerſeits das Vorgeben einer abſoluten Originalität des Paulus widerlegen, andererſeits den traditionellen Zuſammenhang deſſelben mit dem Urchriſtenthum, und dadurch auch mit dem Judenthum ins Licht ſetzen. Zu gleicher Zeit wird ſich daraus ergeben, daß nicht jede judaiſtiſche Anſchauung ein Merkmal des Judenchriſtenthums iſt, und dadurch eine Handhabe gewonnen werden, um das Schwegler'ſche Bild vom Ebjonitismus des zweiten Jahrhunderts zu zerſtören.

I. Die neutrale Baſis der pauliniſchen Lehre.

In der Beurtheilung des Heidenthumes ſteht Paulus gänzlich auf der Seite des Judenthums.

Das Heidenthum gilt ihm als Finſterniß (2. Cor. 6, 14), die Heiden kennen Gott nicht (1. Theſſ. 4, 5; Gal. 4, 8), ſondern dienen nur vermeinten, nicht wirklichen Göttern (Gal. 4, 8; 1. Cor. 8, 4; 10, 19), indem ſie Creaturen göttliche Ehre erweiſen (Röm. 1, 23). Darum heißen ſie im Gegenſatze zu dem Glauben an den wirklichen Gott „Ungläubige“ (2. Cor. 6, 14. 15). Der intellektuelle Mangel des Heidenthums beruht aber auf dem ſittlichen Fehler der angemaßten Weisheit (Röm. 1, 18. 21.), und die Folge deſſelben iſt eine vollſtändige ſittliche Zerrüttung (V. 26), welche als Charakter des Heidenthums im Gegenſatz gegen das Judenthum ἀνομία genannt wird (2. Cor. 6, 14; Röm. 6, 19). Nicht nur im Verhältniß zum Chriſtenthum, ſondern im Verhältniß zum Judenthum werden die Heiden einfach Sünder genannt (Gal. 2, 15; Röm. 9, 30). Der Gottesbegriff des Paulus bewegt ſich ganz auf dem Boden des alten Teſtaments. Gott iſt nur Einer (1. Cor. 8, 4), unvergänglich (Röm. 1, 23), unſichtbar (V. 20), Schöpfer aller Dinge (V. 25; 1. Cor. 8, 6); dem die Erde und ihr Inhalt gehört (10, 26). Dieſer wahre Gott iſt der Bundesgott des Volkes Iſrael (Röm. 3, 2), in deſſen Geſetz eine wirkliche Offenbarung der Wahrheit vorliegt (2, 20). Deßhalb hält Paulus ſtreng an dieſer Offenbarung im alten Teſtamente feſt, deſſen Buchſtabe ſogar ihm mitunter Motiv zu einem dogmatiſchen Satze iſt (Gal. 3, 16), und es ſind nur Elemente des alten Teſtaments, durch welche er ſich über die abſolute Anerkennung des moſaiſchen Geſetzes hinausſchwingt. Von einer natürlichen Gotteserkenntniß, in dem Sinne, in welchem die neuere Zeit dieſelbe der Offenbarung entgegenſetzt, macht Paulus weder Gebrauch, noch läßt er ſie überhaupt gelten. Denn die urſprüngliche Gotteserkenntniß, deren Verluſt die Menſchen in die ſittliche Zerrüttung geſtürzt hat, wird von Paulus, ungeachtet ihrer Begründung auf die verſtändige Betrachtung der Natur, doch unmittelbar als von Gott geoffenbart dargeſtellt (Röm. 1, 19. 20). Daß die Eigenſchaftsbegriffe, mit denen Paulus das Weſen Gottes ausſtattet, die Schranken des alten Teſtaments nicht überſchreiten, bedarf wohl keines Beweiſes, wenn man bedenkt, daß erſt die Gnoſis den Verſuch machte, durch Nach-

weiſung von Widerſprüchen zwiſchen den Eigenſchaften des Gottes des alten Bundes, eine Mehrheit von Göttern, und dadurch die Beſchränktheit des altteſtamentlichen Gottes geltend zu machen. Paulus aber hat weder daran gezweifelt, daß Gott im alten Teſtament ſich als der Unendliche beweiſe, noch hat er einen Widerſpruch zwiſchen Gnade und Gerechtigkeit gelten laſſen.

Aus dem lebendigen Zuſammenhange des Paulus mit der im Judenthum herrſchenden Vorſtellungsweiſe erklärt es ſich, daß er die Anſichten ſeiner Zeitgenoſſen über Engel und Dämonen theilte. Die Engel, in verſchiedene Klaſſen getheilt, bilden die Umgebung Gottes (Röm. 8, 38; Col. 1, 16), und haben wenigſtens einen untergeordneten Antheil an der Weltregierung, ſofern ſie die moſaiſche Geſetzgebung vermittelt haben (Gal. 3, 19) [1]), bei der Wiederkunft Chriſti und der Auferſtehung wirkſam ſein werden (1. Theſſ. 3, 13; 4, 16), und als Schutzengel für die einzelnen Gemeinden Sorge tragen (1. Cor. 11, 10, vgl. Apok. 2, 1). Dieſem Kreiſe ſteht entgegen der Satan mit ſeinem Reiche, der, wie er in Geſtalt der Schlange die Stammeltern verführt hat (2. Cor. 11, 3), fortwährend geſchäftig iſt, zur Sünde zu reizen (1. Cor. 7, 5; 1. Theſſ. 3, 5), und auch phyſiſche Plagen über einzelne Menſchen verhängt (1. Cor. 5, 5; 2. Cor. 12, 7). Sein eigentlicher Wirkungskreis iſt das Heidenthum (2. Cor. 4, 4; 6, 15; Col. 1, 13, vgl. Eph. 2, 2; Act. 26, 18), und deßhalb erklärt Paulus die heidniſchen Götter geradezu für Dämonen (1. Cor. 10, 20. 21). Die Lehre des Paulus vom Teufel bleibt aber bei dieſen Sätzen nicht ſtehen, ſondern ſie nimmt eine Wendung, welche mit der Eſchatologie auf das Engſte zuſammenhängt, und darum einer näheren Erörterung bedarf, weil in dieſem Punkte ein für die Charakteriſtik des Ebjonitismus ſehr weſentlicher Irrthum Schwegler's wurzelt. Wenn nämlich Paulus den Teufel als θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου bezeichnet (2. Cor. 4, 4) und Alles, was dem αἰὼν οὗτος angehört, in den ſchärfſten Gegenſatz gegen das Chriſten-

1) Vergl. Hebr. 2, 2; Act. 7, 63. Iosephus Antiqq. 15, 5, 3: ἡμῶν τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τῷ θεῷ μαθόντων. Deuter. 33, 2 (LXX): κύριος ἐκ Σινᾶ ἥκει — ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ.

thum ſtellt (Röm. 12, 2; 1. Cor. 1, 18; 2, 6. 8; 3, 18; Gal. 1, 4), ſo weiſen dieſe Anſchauungen darauf hin, daß Chriſtus als der Herr des αἰὼν μέλλων gedacht wird, auch wenn dieſer Satz von Paulus nirgends ausgeſprochen iſt. Der ausſchließende Gegenſatz des αἰὼν οὗτος gegen den αἰὼν μέλλων iſt das Schema, in welches die jüdiſche Meſſiaslehre hineingezeichnet iſt, obgleich es zweifelhaft blieb, ob man die zukünftige Welt von dem Auftreten des Meſſias, oder von dem durch ihn vollbrachten Gerichte an berechnen ſolle [1]). Indem nun das Chriſtenthum ſich die Anſchauung jenes Gegenſatzes aneignete (z. B. Matth. 12, 32), war natürlich die durch Jeſus ſelbſt feſtgeſetzte Unterſcheidung ſeiner Wiederkunft zum Gerichte von ſeiner erſten hiſtoriſchen Erſcheinung, nicht geeignet, die Unſicherheit darüber aufzuheben, mit welcher Thatſache die Grenze zwiſchen den beiden Welten feſtzuſtellen ſei. Während Jeſus ſelbſt das Ende der gegenwärtigen Welt an ſeine Wiederkunft zum Gerichte knüpfte (Matth. 13, 39. 40. 49; 24, 3; 28, 20), folgt die ſpätere dogmatiſche Anſchauung mitunter der Form, welche den αἰὼν μέλλων mit dem erſten Auftreten Jeſu verknüpft, obgleich ſie dann gezwungen iſt, zwei Epochen der μέλλοντα, den Anfang und die Vollendung zu unterſcheiden [2]). Wenn nun alſo dieſelbe Anſchauung zu Grunde liegt, indem Paulus das dem αἰὼν οὗτος Angehörige als Gegenſatz des Chriſtlichen bezeichnet, wenn ferner Paulus folgerecht die Entſcheidung des in der Gegenwart noch beſtehenden Conflikts (2. Cor. 2, 11; 11, 13—15; 12, 7; Röm. 16, 20) von dem meſſianiſchen Endgericht erwartet, ſo iſt dieſer Gedankenkreis weder ſpecifiſch pauliniſch, noch ſpecifiſch judenchriſtlich, ſondern iſt unbeſchadet ſeines Urſprunges aus dem Judenthum ein gemeinſames Element beider Richtungen, alſo nicht ein unterſcheidendes Merkmal einer von beiden. Zwar erzählt Epiphanius von den Ebjoniten: Τὸν μὲν χριστὸν λέγουσι τοῦ

---

1) Hierüber vergl. Gfrörer, Jahrhundert des Heils, 2 Th. S. 212. ff.

2) Vergl. Hebr. 2, 5. 8; 6, 5. Ep. Barnabae cap. 1: Propalavit dominus per prophetas, quae praeterierunt, et *futurorum* nobis dedit *initia* scire. Hiermit iſt das Chriſtenthum im Gegenſatz gegen ſeine Vollendung gemeint. Daſſelbe wird Cap. 17 als ἐνεστῶτα bezeichnet, und μέλλοντα im engeren Sinne von der Vollendung des Chriſtenthums gebraucht.

μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα ἐκ προσταγῆς δῆθεν τοῦ παντοκράτορος [1]), und einen ähnlichen Satz enthalten die clementiniſchen Homilieen (15, 7): ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς καὶ θεὸς δυσὶν τισιν ἀπένειμεν βασιλείας δύο, ἀγαθῷ τε καὶ πονηρῷ, δοὺς τῷ μὲν κακῷ τοῦ παρόντος κόσμου μετὰ νόμου τὴν βασιλείαν, τῷ δ'ἀγαθῷ τὸν ἐσόμενον ἄϊδιον αἰῶνα. Hierin hat nun Schwegler eine Partheimeinung der Ebjoniten geſehen [2]), und danach ſolche Schriften, in denen dieſe Formel wiederkehrt, für die ebjonitiſche Richtung in Anſpruch genommen, namentlich den Hirten des Hermas [3]), und den ſogenannten zweiten Brief des römiſchen Clemens [4]). Auch in dem Briefe des Polycarp wird wenigſtens in jener Anſicht eine ebjonitiſche Reminiscenz aufgewieſen [5]). Dieſelbe Anſicht kehrt unter den älteſten Schriften noch deutlicher wieder, z. B. im Briefe des Barnabas und in der Ascensio Jesaiae [6]). Allein, wenn unter dieſen Schriften auch manche ſind, deren dogmatiſcher Charakter vorläufig ſtreitig ſein könnte, ſo iſt der Brief des Barnabas notoriſch dem Judenchriſtenthum ſo feindſelig, wie möglich, würde alſo eine derartige Anſicht ſchwerlich darbieten, wenn dieſelbe in ſeiner Zeit ein unterſcheidendes Merkmal der entgegengeſetzten Parthei geweſen wäre. Daß dies aber nicht der Fall geweſen ſein kann, ergiebt ſich ferner daraus, daß jene Formel nicht nur dem Paulus geläufig, ſondern auch im johanneiſchen Evangelium (12, 31; 14, 30; 16, 11) in Gebrauch iſt. Allerdings war zur Zeit des Epiphanius die angegebene Idee dem fortge-

---

1) Haer. 30, 16.

2) Montanismus S. 113.

3) Nachap. Z. I, 338. Sim. 1: Civitas vestra longe est ab hac civitate. — Non intelligis, haec omnia aliena esse et sub alterius potestate?

4) A. a. O. I, S. 451. — 2. Clem. 6: ἔστιν οὗτος ὁ αἰὼν καὶ μέλλων δύο ἐχθροί· οὗτος λέγει μοιχείαν καὶ φθορὰν καὶ φιλαργυρίαν καὶ ἀπάτην· ἐκεῖνος δὲ τούτοις ἀποτάσσεται. Οὐ δυνάμεθα οὖν τῶν δύο φίλοι εἶναι· δεῖ δὲ ἡμᾶς τούτῳ ἀποταξαμένους ἐκείνῳ χρῆσθαι.

5) A. a. O. II, S. 158. Ep. Polycarpi ad Philipp. 5: ἐὰν τῷ κυρίῳ εὐαρεστήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, ἀπολημψόμεθα καὶ τὸν μέλλοντα

6) Ep. Barn. 2: Dies sunt nequissimi et contrarius habet huius seculi potestatem. — Asc. Jes. IV, 2: Berial, malus angelus, rex huius mundi, quem possedit a tempore primae collocationis.

ſchrittenen Bewußtſein der Kirche fremd geworden, und deßhalb konnte ihm dieſelbe als judenchriſtliche Partheianſicht erſcheinen, daraus folgt aber keineswegs, daß daſſelbe ſtattfand, als das Judenchriſtenthum dem Paulinismus gegenüberſtand. Vielmehr iſt durch die gegebenen Nachweiſungen außer Zweifel geſetzt, daß, wenn das Chriſtenthum der beiden erſten Jahrhunderte in das jüdiſche und in das pauliniſche ſich ſpaltete, in der Idee von dem Gegenſatz der beiden Welten, und der Anknüpfung deſſelben an den Gegenſatz des Teufels und Chriſti, nur eine gemeinſame, neutrale Anſicht vorliegt.

Dieſe Neutralität bezeichnet natürlich auch die Ausſprüche des Paulus über die Paruſie Jeſu und die letzten Dinge, welche durch die Vorausſetzung des Schema der beiden Welten weſentlich bedingt iſt. Da nämlich der Gegenſatz dieſer beiden Lebenskreiſe ein ganz ausſchließender iſt, ſo kann der Uebergang von einem zum anderen nur durch einen mächtigen Anſtoß von Außen bewirkt werden. Wie nun derſelbe unter den Juden überhaupt von dem Auftreten des Meſſias erwartet wurde, ſo wurde er von der Hoffnung der Chriſten an die herrliche Wiederkunft Jeſu vom Himmel herab geknüpft. Für das Verhältniß des Paulus zu dem Chriſtenthum der übrigen Apoſtel iſt es nun von der größten Wichtigkeit, daß er ſich dieſer Hoffnung nicht nur im Allgemeinen anſchloß, ſondern daß er die Erfüllung derſelben ſelbſt zu erleben hoffte (1. Theſſ. 4, 16. 17, 1. Cor. 15, 52.). Denn in dieſer von Jeſus ſelbſt angeregten Ausſicht (Matth. 24, 34) liegt die eigentliche religiöſe Macht des urſprünglichen Chriſtenthums und das entſchiedenſte chriſtliche Gegengewicht gegen die nationalen Schranken, in denen die unmittelbaren Schüler Jeſu noch verharrten. In der Erwartung der Nähe der Paruſie Jeſu erhielt ſich die perſönliche Macht Jeſu über ſeine nächſten Schüler, in welcher wir die Wirkſamkeit des über die Forderung der vollendeten Geſetzeserfüllung übergreifenden neuen Principes nachgewieſen haben. In ihr wurde ferner die alle Völker umfaſſende Bedeutung des Chriſtenthums, ungeachtet der gegenwärtigen Beſchränkung deſſelben auf das alte Bundesvolk, vorweggenommen, und die ängſtliche Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes rektificirt, ſo-

fern mit der Paruſie Chriſti das Ende der Welt und des moſaiſchen Geſetzes (Matth. 5, 18) als nahe erwartet wurde. Wenn alſo auch Paulus an jener allgemeinen Erwartung theilnahm, ſo müſſen wir darin nicht eine bloße, ſeiner Geſammtrichtung gleichgültige, Uebereinſtimmung mit den Urapoſteln in der Doktrin, ſondern eine Gemeinſchaft mit denſelben in der weſentlichſten, durch Jeſus ſelbſt angeregten Gemüthsſtimmung erkennen. Dagegen iſt es von geringer Bedeutung, daß die einzelnen Züge, mit welchen Paulus das Bild dieſer Zukunft ausſtattet, nicht ganz identiſch ſind mit der Schilderung derſelben in der eſchatologiſchen Rede bei Matthäus und in der Apokalypſe; zumal da der Unterſchied ſich nicht auf den Gegenſatz geiſtiger, univerſaliſtiſcher und ſinnlicher, particulariſtiſcher Anſchauungen zurückführen läßt.

Wir heben nun die einzelnen Punkte hervor, in denen Paulus die Eſchatologie darſtellt, indem wir ſie ſo kurz wie möglich mit den anderen neuteſtamentlichen Lehrtypen in Vergleichung ſtellen[1]). Andere neuteſtamentliche Schriften laſſen der Paruſie Chriſti eine höchſte Steigerung der entgegengeſetzten Macht in Geſtalt von ſogenannten Antichriſten vorhergehen, und als ſolche werden in der eſchatologiſchen Rede bei Matthäus (24, 24) falſche Meſſiaſſe und Propheten, in der Apokalypſe (Cap. 13. 17) die Stadt Rom und einer ihrer Herrſcher, im erſten johanneiſchen Briefe (2, 18. 19) chriſtliche Irrlehrer dargeſtellt. In den ächten pauliniſchen Briefen fehlt von dieſem Zuge jede Andeutung, denn gegen die Aechtheit des zweiten Briefs an die Theſſalonicher, in welchem das Auftreten des Antichriſtes aus dem Heidenthum ziemlich mit denſelben Merkmalen, wie in der Apokalypſe vorhergeſagt wird, liegen gegründete Zweifel vor[2]). Ueber die Art der Paruſie Chriſti, daß er nämlich plötzlich in Begleitung der Engel, unter dem Schalle der Poſaunen vom Himmel auf die Erde herabkommen werde (1. Cor. 15, 52; 1. Theſſ. 4, 16) iſt Paulus mit den

1) Vgl. hiezu W. Georgii, die eſchatologiſchen Vorſtellungen der neuteſtamentlichen Schriftſteller. In den theologiſchen Jahrbüchern von Zeller, 1845. H. 1.

2) Vgl. Kern's Abhandlung über denſelben in der Tübinger Zeitſchrift 1839. H. 2.

ſonſt vorkommenden Schilderungen einig. Dagegen tritt eine Verſchiedenheit hervor in der Beſchreibung der Folgen der Paruſie, welche den Paulus nur in theilweiſer Uebereinſtimmung mit den anderen Lehrtypen erſcheinen läßt. Während nämlich die Rede bei Matthäus das Gericht und die Trennung der Menſchen für das ewige Leben und für die ewige Strafe unmittelbar mit der Paruſie zuſammenfaßt (25, 31—36), unterſcheiden Paulus und die Apokalypſe zwei Epochen nach der Paruſie. Die Apokalypſe trennt das durch die Paruſie und die Auferſtehung der Gläubigen eingeleitete tauſendjährige Reich (20, 4 ff.) und die auf die allgemeine Auferſtehung, auf das Endgericht, ſowie die Vernichtung des Teufels und des Todes folgende Seligkeit des himmliſchen Jeruſalem (20, 7 ff.). Ebenſo unterſcheidet auch Paulus die Periode der Herrſchaft Chriſti im Kreiſe ſeiner auferſtandenen Gläubigen von der Periode der Herrſchaft Gottes, welche mit der vollendeten Beſiegung der ſataniſchen Mächte und des Todes beginnt (1. Cor. 15, 22—28). Ein Unterſchied zwiſchen beiden Darſtellungen liegt nur darin, daß Paulus die ganze erſte Epoche mit dem Kampf gegen die ſataniſchen Mächte ausgefüllt denkt, während die Apokalypſe denſelben auf die Grenze beider Epochen verlegt. Als Ort der Herrſchaft Chriſti denkt ſich Paulus ohne Zweifel ebenſo, wie die übrigen Schriften es ausſprechen, die Erde, denn, wenn auch 1. Theſſ. 4, 17 die Rede iſt von einer Entrückung der lebenden Gläubigen dem vom Himmel herabſteigenden Herrn entgegen, ſo liegt darin, daß dieſelben mit Chriſtus wieder auf die Erde zurückkehren ſollen. Dagegen iſt mit der Periode der Alleinherrſchaft Gottes, wenn Gott Alles in Allem ſein wird, ein Gegenſatz von Himmel und Erde nicht vereinbar. Zwar hat Paulus hierüber ſich nicht weiter geäußert, aber wir werden annehmen dürfen, daß ſeine Ahnungen über dieſen Punkt von den beſtimmten Schilderungen der Apokalypſe nicht fern ſein mögen. Denn einerſeits iſt dem Paulus die Idee eines himmliſchen, noch nicht zur Anſchauung gekommenen Jeruſalem nicht fremd (Gal. 4, 26; Phil. 3, 20), deſſen Erſcheinung nur mit der zweiten Epoche der ſeligen Zukunft combinirt werden kann; andrerſeits berührt ſich die Schilderung der Apokalypſe vom himmliſchen Jeruſalem, welches das

Centrum des neuen Himmels und der neuen Erde ist, darin mit jener paulinischen Formel, daß es heißt, Gott selbst und das Lamm werden der Tempel in jener Stadt sein, und die Herrlichkeit Gottes werde sie erleuchten, so daß Sonne und Mond, Tag und Nacht aufhören (21, 22. 23). Bei diesen eschatologischen Schilderungen ist also weder auf der Seite des Paulus reiner Idealismus ohne Beimischung traditioneller symbolisch-materieller Anschauungen, noch auf der Seite der Apokalypse ein grober Materialismus ohne ideelle Elemente. Vielmehr ist die Mischung von Beidem sowohl bei Paulus als in der judenchristlichen Apokalypse ziemlich gleich.

Deßhalb stehen beide zusammen gegenüber dem groben Chiliasmus, der im dritten Jahrhundert durch die Macht der öffentlichen kirchlichen Meinung unterdrückt wurde. Diese eschatologische Form wird vertreten von Cerinth [1]), Papias [2]), Irenäus [3]), Nepos [4]) und kann ihren jüdischen Ursprung unmöglich verläugnen. Aber das Judenchristenthum überhaupt ist dafür nicht verantwortlich zu machen. Weder ist dieser grobe Chiliasmus eine Partheimeinung des Judenchristenthums, denn er fehlt sowohl in der Apokalypse, als in den clementinischen Schriften [5]), noch ist der Chiliasmus überhaupt, die von sinnlichen Elementen nicht losgelöste

---

1) Eus. H. E. III, 28: *K. λέγει μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν· καὶ — ἀριθμὸν χιλιονταετίας ἐν γάμῳ ἑορτῆς λέγει γίνεσθαι.* In dieser Form theilt Cajus die Lehre des K. mit. Nach Dionysius von Alexandrien lehrte er: *ἐπίγειον ἔσεσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν, καὶ ἐν τούτοις ἔσεσθαι, ἐν γαστρὸς καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα πλησμοναῖς· τουτέστι σιτίοις καὶ ποτοῖς καὶ γάμοις, καὶ δι' ὧν εὐφημότερον ταῦτα ᾠήθη πορισῖσθαι, ἑορταῖς καὶ θυσίαις καὶ ἱερείων σφαγαῖς.* (A. a. O. u. VII, 25).

2) Eus. H. E. III, 39: *χιλιάδα τινα φησὶν ἐτῶν ἔσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν σωματικῶς τῆς τοῦ Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομένης.*

3) Adv. haer. V, 33.

4) Eus. H. E. VII, 24: *διδάσκει, χιλιάδα τινα ἐτῶν τρυφῆς σωματικῆς ἐπὶ τῆς ξηρᾶς ταύτης ἔσεσθαι.*

5) Rec. I, 51: Iustis bona ineffabilia praeparavit, et Hierusalem, civitatem caelestem, quae super splendorem solis fulgebit in habitatione sanctorum. Dies ist die einzige Stelle in den Recognitionen; in den Homilieen findet sich die Idee gar nicht.

eſchatologiſche Erwartung ein ſpecifiſches Kennzeichen der judenchriſtlichen Parthei. Denn außer den erwähnten Andeutungen des Paulus über eine irdiſche Herrſchaft Chriſti und über das himmliſche Jeruſalem bekennt ſich von Schriften der pauliniſchen Richtung der Hebräerbrief (12, 22) zu der Idee des himmliſchen Jeruſalem, und der Brief des Barnabas zu dem tauſendjährigen irdiſchen Reiche [1]). Ebenſo erklärt Juſtin, den man doch weder für einen Pauliner noch für einen Judenchriſten wird anſehen dürfen, die Anerkennung des letzteren für rechtgläubig, indem er durch Anwendung des evangeliſchen Ausſpruches, daß die Auferſtandenen nicht heirathen, ſondern den Engeln gleich ſein werden (Luc. 20, 35), jede Uebertreibung im Sinne des groben Chiliasmus abwehrt [2]). Es würde alſo gänzlich falſch ſein, die eine oder andere Wendung dieſes Anſchauungskreiſes als Partheikennzeichen während der erſten zwei Jahrhunderte anzumerken, wenn es richtig iſt, daß das Chriſtenthum in dieſer Epoche in dem Gegenſatze der pauliniſchen und der judenchriſtlichen Richtung ſich entwickelte. Daß die Verdammung des groben Chiliasmus durch die Kirche des dritten Jahrhunderts eine Verdammung ihrer eignen judenchriſtlichen Vergangenheit geweſen ſei, wie Schwegler meint [3]), iſt alſo nicht richtig. Denn der grobe Chiliasmus iſt wohl jüdiſch, aber darum nicht judenchriſtlich, und wenn ſich freilich in der Beurtheilung dieſer Richtung durch den alexandriniſchen Dionyſius auch eine Entfremdung der öffentlichen kirchlichen Meinung von dem Wortſinne der Apokalypſe darſtellt, ſo iſt die Abwendung vom eſchatologiſchen Intereſſe darum nicht eine Verdammung der judenchriſtlichen Vergangenheit der Kirche, weil jenes gemeinſames Merkmal beider Richtungen des Urchriſtenthumes iſt.

In der Apokalypſe hängt mit der angegebenen Trennung der beiden Epochen der ſeligen Zukunft die Annahme einer doppelten Auferſtehung zuſammen. Die erſte unmittelbar auf die Paruſie folgende und dem tauſendjährigen Reiche voraufgehende Auferſte-

1) Cap. 15.

2) Dial. c. Tryph. cap. 80. 81.

3) Montanismus S. 137.

hung betrifft nur die bereits verſtorbenen Bekenner Chriſti (20, 4. 5). Dagegen folgt auf dieſe Periode die Auferſtehung aller übrigen Menſchen, und das Gericht über dieſelben, welches natürlich nicht nach dem chriſtlichen Bekenntniß, ſondern nach den Werken der Menſchen, den Einen die Seligkeit im himmliſchen Jeruſalem, den Anderen die Verdammniß zuertheilt (V. 11—15). Ganz in derſelben Weiſe verbindet Paulus mit der Paruſie die Auferſtehung der geſtorbenen Chriſten (1. Cor. 15, 23. 52). Außerdem lehrt aber auch er eine allgemeine Auferſtehung zum Gerichte, als deſſen Maaßſtab ebenfalls, wie in der Apokalypſe die Werke der Menſchen bezeichnet werden (2. Cor. 5, 10; Röm. 2, 6. 16; 14, 10), und an deſſen Ausübung die Chriſten mit dem Weltrichter Theil nehmen ſollen (1. Cor. 6, 2. 3). Da nun dieſe Ereigniſſe nicht zuſammenfallen können mit der erſten, nur auf die Bekenner Jeſu beſchränkten Auferſtehung, ſo ſcheint es im Sinne des Paulus nothwendig, dieſelben mit dem τέλος, dem Zeitpunkte der Ueberwindung aller ſataniſchen Mächte und der Uebergabe der Herrſchaft an den Vater (1. Cor. 15, 24) zu combiniren. Aber freilich hat Paulus ſich über dieſe Punkte nicht ſo klar ausgeſprochen, daß ein völliges Verſtändniß möglich iſt. Denn während es bei dem angedeuteten Zuſammenhange ausgeſchloſſen wurde, daß auch die zuerſt auferſtandenen Anhänger Jeſu noch einem Gerichte unterworfen ſeien, ſo ſchließt Paulus dieſelben doch mitunter ausdrücklich in das Gericht ein (2. Cor. 5, 10; Röm. 14, 10). Dies Schwanken erklärt ſich aber leicht daraus, daß einmal die in dem jüdiſchen Kreiſe der eſchatologiſchen Erwartung begründete Anſchauung von einem allgemeinen Gerichte feſtgehalten, und daß andererſeits die durch das chriſtliche Intereſſe auf dieſem Gebiete nothwendig gewordene Trennung der Chriſten und Nichtchriſten eine Modification herbeigeführt hat. Uebrigens ſtimmen Paulus und die Apokalypſe mit der eſchatologiſchen Rede bei Matthäus darin überein, daß die Seligkeit nicht blos auf die Bekenner Chriſti beſchränkt, ſondern über dieſelben hinaus auch auf die Guten unter den Nichtchriſten ausgedehnt wird (Matth. 25, 31—46).

Ueber die Art der Auferſtehung endlich hat von den neuteſtamentlichen Schriftſtellern allein Paulus ſich ausdrücklich ausge-

ſprochen. Seine Anſichten darüber ſtehen freilich in Abhängigkeit von den anthropologiſchen Grundſätzen, auf welche ſein eigenthümlicher Lehrbegriff gebaut iſt, jedoch dieſelben ſind zwiſchen den innerkirchlichen Richtungen, deren Geſchichte wir zu verfolgen haben, nicht ſtreitig geworden, und aus dieſem Grunde, ſowie wegen des überwiegend eſchatologiſchen Charakters jener Ideen, laſſen wir dieſelben an dieſem Orte folgen. Es iſt erklärlich, daß gerade in dieſen Anſchauungen keine große Beſtimmtheit herrſcht, und ſo iſt namentlich nicht zu entſcheiden, ob das κοιμᾶσθαι, womit der Zuſtand der Geſtorbenen bis zur Auferſtehung bezeichnet wird (1. Cor. 15, 18. 51; 1. Theſſ. 4, 15), ſich blos auf die Seele, oder auch auf den Körper bezieht. Paulus behauptet nun ausdrücklich, daß der Leib der Auferſtandenen ein anderer ſei, als der geſtorbene. Der Leib, welcher ſtirbt, iſt ein materieller, der, welcher auferſteht, ein geiſtiger. Jener verhält ſich aber wie das Samenkorn zur Pflanze, das heißt, wie die Pflanze nur aus dem Untergang des Samens entſteht, ſo ſetzt der Auferſtehungsleib die Vernichtung des irdiſchen voraus, aber auch, wie der Keim der Pflanze in dem Samen liegt, ſo iſt auch der Keim des Auferſtehungsleibes im irdiſchen vorhanden (1. Cor. 15, 55 ff.). Hiemit iſt nun nicht zu vereinigen, wenn Paulus an einer anderen Stelle (2. Cor. 5, 1—10) ausführt, daß, wenn die Seelen nach dem Tode des irdiſchen Leibes entkleidet ſeien, ſie von Gott einen himmliſchen Leib empfangen, welcher auch denjenigen, welche die Paruſie erleben, über ihren gegenwärtigen Leib gezogen werde, damit deſſen ſterbliche Art in der ewigen Lebenskraft des neuen Leibes untergehe. Während nämlich klar iſt, daß Paulus durch verſchiedene Analogieen das Problem der Identität und der Verſchiedenheit der beiden Leiber zu löſen verſucht, ohne einen dogmatiſch fixirten Ausdruck zu gewinnen, ſo tritt bei der letzten Aeußerung die Schwierigkeit hinzu, daß keine Rückſicht auf die zwiſchen dem Tode und der Auferſtehung anzunehmende Zeit ſtattfindet. Vielmehr ſcheint die Auflöſung des irdiſchen Leibes durch den Tod und die Bekleidung mit dem himmliſchen ſo nahe an einander gerückt zu werden, daß die letztere nicht erſt an die Auferſtehung der Gerechten bei der Paruſie angeknüpft ſein kann, und ſich die Anſicht

ergiebt, daß der Tod unmittelbar zu einer Auferſtehung im Himmel hinüberführt. Dies iſt namentlich im 8ten Verſe unzweifelhaft ausgeſprochen, und in einem ſpäteren Briefe (Phil. 1, 23) von dem Apoſtel in Anwendung auf ſich ſelbſt wiederholt. Dieſe Anſchauung entfernt ſich ganz vom Boden der allgemeinen eſchatologiſchen Erwartung, ſie erſcheint aber bei Paulus ſelbſt nur vereinzelt, ohne Conſequenzen.

Die Zuſtände der Seligen und der Verdammten in der Ewigkeit ſchildert Paulus in geiſtiger Weiſe. Die Frommen treten ein in den Zuſtand der vollkommenſten Reinheit, Herrlichkeit, Unvergänglichkeit (1. Cor. 15, 42. 43; Röm. 2, 10; 8, 21. 23), in welchem ſie Gott ſchauen, wie er iſt (1. Cor. 13, 12; 2. Cor. 5, 7). Der umfaſſende Ausdruck iſt die ζωὴ αἰώνιος (Röm. 5, 21 u. oft). Dagegen wird die ἀπώλεια der Verdammten (Röm. 9, 22; Phil. 1, 28; 3, 19) als Trübſal und Angſt bezeichnet (Röm. 2, 8. 9). Eine Wiederbringung auch der Sünder liegt nicht in der Ausſicht, daß Gott Alles in Allem ſein werde (1. Cor. 15, 28), denn hiemit iſt nur die Macht, nicht aber die Fortexiſtenz der Böſen ausgeſchloſſen.

Bei der Löſung der Frage, *auf welche Weiſe der Einzelne das Heil und den Eintritt in das ewige Leben gewinne*, verläßt Paulus den in den bisher entwickelten Ideen feſtgehaltenen Boden der Gemeinſchaft mit den unmittelbaren Schülern Jeſu. Daß dies aber nicht in willkührlicher Weiſe geſchehen iſt, noch weniger, daß Paulus das Chriſtenthum, welches er vorfand, nach einer demſelben fremden, feſtſtehenden Grundanſchauung ummodelte, dafür bürgt der Umſtand, daß er von dem einmal innerhalb des Chriſtenthums geltenden Grundſatze ausging, daß die Erfüllung des Geſetzes das Mittel der Gerechtigkeit und Seligkeit ſei.

II. Das Geſetz und die Sünde.

Indem wir dem Gedankengange des Römerbriefes folgen, finden wir in den drei erſten, Grund legenden, Kapiteln einerſeits die Anerkennung des Grundſatzes: οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται (2, 13), andererſeits aber die Anerkennung der Thatſache:

πάντες ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (3, 23). Beide Sätze ſind durchaus im Sinne Jeſu, der letzte inſofern, als ſeine allgemeine Aufforderung zur μετάνοια die Behauptung der allgemeinen Sündhaftigkeit vorausſetzt. Paulus gelangt aber von hier aus durch eine pſychologiſche Analyſe des ſündhaften Zuſtandes und durch die Beſtimmung des Begriffes des Geſetzes dahin, die Unmöglichkeit der Erfüllung des Geſetzes als Mittels des Heiles zu behaupten, und tritt damit der diskreten Geſetzeslehre Jeſu, wenn auch keineswegs deſſen religiöſem Standpunkte entgegen. Der erſte Satz des Paulus über die Gerechtigkeit durch die Erfüllung des Geſetzes hat in ſeinem Sinne durchaus univerſale, Juden und Heiden umfaſſende, Bedeutung. Das Geſetz, auf welches jene Beſtimmung Anwendung findet, iſt nicht allein das hiſtoriſche moſaiſche (Röm. 2, 17—20), ſondern auch das ſittliche Bewußtſein der Heiden, welches von Natur in deren Herzen lebt (V. 14. 15). Die Gleichſtellung jener hiſtoriſchen Größe mit dieſer pſychologiſchen Thatſache iſt für den ferneren Verlauf der Lehre des Paulus von großer Wichtigkeit. Sie kommt der pſychologiſchen Analyſe der Sünde entgegen, und ſtellt eben die Entſcheidung über das Verhältniß zwiſchen Geſetz und Sünde auf jenen Boden der Betrachtung. Der zweite Satz über die Allgemeinheit der Sünde wird zunächſt durch eine Reihe altteſtamentlicher Ausſprüche bewieſen (3, 10—18), als tieferen Grund deſſelben haben wir aber die eigene Erfahrung des Paulus von der Sünde als Macht über den Menſchen anzuſehen, von welcher aus er auf alle Menſchen ſchloß. Nach der Schilderung, welche Paulus Röm. 7, 7—25 entwirft, iſt die Sünde nicht blos als einzelne That, ſondern als Macht über den Willen des Menſchen dargeſtellt, welche denſelben zwingt, daß er das Gegentheil von dem thut, was er als Recht erkennt und will (V. 14. 15), und demgemäß wird nicht das Ich, ſondern die deſſelben mächtige, von dem Ich unterſchiedene Sünde als Subjekt der ſündigen That bezeichnet (V. 17. 19. 20). In dieſer Schilderung iſt dem ſündigen Menſchen zugleich alle Thatkraft zum Guten abgeſprochen, dagegen anerkannt, daß er neben der Sünde das Gute wiſſe, billige und wolle (V. 22). Freilich darf man hierauf nicht zu viel bauen,

denn wenn Paulus anderswo anerkennt, daß Heiden Werke des Geſetzes vollbringen (2, 14), und vorausſetzt, daß Gott bei dem Gerichte über die Welt auch gute Werke finden werde (2, 6. 7), ſo kann die Behauptung von der unwiderſtehlichen Macht der Sünde nicht ſo ſtreng gemeint ſein, daß die Möglichkeit einzelner guten Thaten abſolut ausgeſchloſſen wäre. Da Paulus ſich auf dem Boden pſychologiſcher Reflexion hält, da er die ihm vorliegenden Fragen nicht nach metaphyſiſchen Principien entſcheidet, und überhaupt wiſſenſchaftlicher Strenge nicht huldigt, ſo darf es nicht auffallen, daß er in dieſem Punkte je nach den verſchiedenen Rückſichten die eine oder die andere Anſchauung mehr hervortreten läßt. So ähnlich gerade in dieſem Punkte die Sätze Auguſtin's den pauliniſchen ſind, ſo weſentlich verſchieden ſind ſie darum, weil ſie ohne Rückſicht auf pſychologiſche Erfahrung rein aus metaphyſiſchen Grundſätzen abgeleitet ſind. Wegen dieſer Verſchiedenheit des Standpunktes iſt auch die pauliniſche Lehre von Sünde und Gnade ganz indifferent gegen die zwiſchen Auguſtin und Pelagius ſchwebende Streitfrage über Nothwendigkeit und Freiheit des Menſchen. Die Lehre von der Prädeſtination iſt bei Paulus keineswegs leitender Grundgedanke, und ebenſowenig als er in der Lehre von der Sünde dazu fortſchreitet, dem Sünder alles Wiſſen und Wollen des Guten abzuſprechen, iſt in Stellen, wie 2. Cor. 3, 5; 1. Cor. 4, 7; Phil. 2, 13 jede Theilnahme des Willens am Zuſtande der Wiedergeburt ausgeſchloſſen. Nach dieſen beiläufigen Bemerkungen kehren wir zu den Behauptungen des Paulus über die Sünde zurück. In dem Begriffe der Sünde liegt die beſtimmteſte Beziehung auf den Begriff des Geſetzes. Sünde iſt nur im Gegenſatz gegen das gewußte Geſetz, deßhalb iſt die Sünde todt, unwirklich, ohne das Wiſſen um das Geſetz (Röm. 7, 8); wo kein Geſetz iſt, findet deßhalb keine Zurechnung der Sünde ſtatt (5, 13), das heißt: die Sünde erfüllt ihren Begriff als Schuld nur durch die Beziehung auf das Geſetz. Die allgemeine Sündhaftigkeit ſetzt alſo das allgemeine Wiſſen um das Geſetz voraus, und um dieſes Zuſammenhanges willen mußte Paulus den Begriff des Geſetzes über das moſaiſche hinaus erweitern. Die Folge der Sünde iſt die All-

gemeinheit der Strafe, des Todes (Röm. 5, 12). In dem Begriffe des θάνατος iſt zuerſt enthalten der leibliche Tod. Dies ergiebt ſich aus der deutlichen Rückſicht auf die Erzählung der Geneſis in der angeführten Stelle, ferner daraus, daß aus der Allgemeinheit des leiblichen Todes auf das Vorhandenſein von Sünde geſchloſſen wird (5, 14), und endlich daraus, daß auf die Vernichtung der Macht der Sünde in dem göttlichen Reiche auch die Vernichtung des Todes folgen ſoll (1. Cor. 15, 26. 54). Ferner umfaßt der θάνατος den ewigen Tod, die Verdammniß als endloſen Zuſtand. Dies folgt aus 2. Cor. 2, 16, wo die Botſchaft von Chriſtus für die Erlöſten als Macht zum ewigen Leben, für die Verlorenen als Macht zum ewigen Tode (θάνατος εἰς θάνατον) dargeſtellt wird. Das heißt: dieſer Zuſtand der ἀπολλύμενοι, welcher durch die chriſtliche Predigt an das Licht geſtellt wird, iſt nur Folge der Sünde jener. Denſelben Umfang des Sinnes muß θάνατος 2. Cor. 7, 10 haben, wegen der Parallele mit σωτηρία ἀμεταμέλητος, und Röm. 6, 21—23; 8, 2. 13, wegen der Parallele mit ζωὴ αἰώνιος. Dieſer Zuſtand der ewigen Strafe beſteht einerſeits in dem endloſen Gefühl derſelben, in Trübſal und Angſt (Röm. 2, 9), dann aber in der Ausſchließung von der Auferſtehung der Seligen (1. Cor. 15, 21—23; 1. Theſſ. 4, 16). Als Folge der Sünde iſt endlich das Gefühl der Unſeligkeit und die Furcht vor den Strafen mit ihr verbunden, obgleich dies nicht beſtimmt als θάνατος bezeichnet wird (Röm. 7, 24; 8, 15. 22. 23). Dagegen iſt nicht ſo klar, ob das ſittliche Verderben, durch das nach Paulus das Heidenthum für ſeine Abkehr von Gott beſtraft wurde (Röm. 1, 21 f.), im Allgemeinen mit zur Strafe der Sünde gerechnet und unter den Begriff θάνατος ſubſumirt wird. Zwar ſcheint dafür zu ſprechen, daß der ſittlich Verderbte einfach νεκρός genannt wird (Röm. 6, 13; Col. 2, 13), aber daraus geht doch nicht hervor, ob der Zuſtand dieſes Todes als Strafe für beſtimmt vorausgegangene Sünden angeſehen wird. Es wird aber noch Gelegenheit gegeben werden, dieſe Frage beſtimmt zu entſcheiden.

Der Grund der Sünde wird von Paulus in zweifacher Abſtufung gefaßt. Der nächſte Grund derſelben iſt die Beſchaf-

ſenheit des menſchlichen Fleiſches, der fernere die Uebertretung Adam's. Der Begriff der σάρξ hat aber eine ſtreitige Bedeutung, da Paulus jenes Wort in verſchiedenem Sinne gebraucht. Erſtens bezeichnet σάρξ mitunter den geſammten Umfang des menſchlichen Weſens, als des Schwachen und Hinfälligen im Gegenſatz gegen das Göttliche (Gal. 1, 16; 1. Cor. 15, 50; Eph. 6, 12), und demnach wird die menſchliche Abſtammung κατὰ σάρκα genannt, ſofern ihr eine göttliche Abſtammung entgegengeſetzt wird (Röm. 1, 3; 9, 3. 5; 1. Cor. 10, 18; Gal. 4, 23. 29). Dieſe Bedeutung hat aber keine unmittelbare Beziehung auf die Lehre von der Sünde. Der Streit trifft nur die Bedeutung von σάρξ, ſofern dieſelbe innerhalb des Weſens des Menſchen dem πνεῦμα entgegengeſetzt iſt. Nach den Beziehungen, welche in dieſem Begriffe liegen, erhält auch σάρξ verſchiedenen Sinn, und es handelt ſich dann darum, die Grenze zwiſchen dieſen Bedeutungen feſtzuſtellen. Der Begriff des πνεῦμα iſt bald das Princip der Wahrheit, bald das Princip des rechten Lebens. Als Gegenſatz zu der erſten dieſer Bedeutungen bezeichnet σάρξ bei Paulus das der Wahrheit nicht Angemeſſene, und nur zu einer oberflächlichen äußerlichen Betrachtung Paſſende. Dieſer Sinn iſt aber der adverbialiſchen Formel κατὰ σάρκα nur dann eigen, wenn deren Beziehung auf theoretiſche Unwahrheit durch einen Adjektiv- oder Verbalbegriff des Wiſſens, Erkennens u. dergl. ausdrücklich feſtgeſtellt iſt (1. Cor. 1, 26; 2. Cor. 1, 17; 5, 16; 11, 18). Die entſprechende Bedeutung von σαρκικός (1. Cor. 3, 1) iſt durch den Zuſammenhang, in welchem dieſer Begriff ſteht, geſichert. Die σάρξ iſt aber nicht inſofern Quelle der Unwahrheit, als ſie ſelbſt ein Organ des Erkennens iſt, ſondern nur, ſofern ſie auf den νοῦς einen hemmenden Einfluß hat durch ihre Schwäche und Hinfälligkeit (Röm. 6, 19). Anders verhält es ſich, wenn im Gegenſatz gegen πνεῦμα, als Princip des rechten Lebens, die σάρξ als Princip und als Sitz der Sünde angeſehen wird (Röm. 7, 5. 18. 25; 8, 4. 5; Gal. 5, 19 f.; Eph. 2, 3). Bei der näheren Beſtimmung dieſes Gedankens tritt der oben berührte Streit der Exegeten ein. Nach Maaßgabe der vorigen Bedeutung von σάρξ laſſen die Einen die σάρξ nur mittelbar als Quelle der Sünde erſcheinen,

indem dieſelbe durch die Hemmung des νοῦς als des geiſtigen Kernes des Menſchen denſelben ebenſo zur böſen That, wie zur falſchen Erkenntniß hintreibe. Daß dies der Sinn des pauliniſchen Sprachgebrauchs ſei, wird nicht nur durch jene Analogie, ſondern namentlich auch durch die Reflexion begründet, daß Paulus wohl fleiſchliche Sünden, nicht aber geiſtige Fehler, wie er es doch thut (1. Cor. 3, 3; Gal. 5, 19 ff.), auf die σάρξ im unmittelbaren Sinne, als Element des menſchlichen Körpers zurückführen könne. Dieſer Anſicht ſteht aber Folgendes entgegen: Erſtlich werden dem Begriffe σάρξ, inſofern er den Sitz der Sünde bezeichnet, die Begriffe σῶμα und μέλη ſubſtituirt (Röm. 6, 6. 12; 7, 5. 23; 8, 13; Col. 2, 11; 3, 5). Hiedurch wird jeder Zweifel daran weggeräumt, daß σάρξ nur im empiriſchen Sinne und nicht als ideales Moment eines vom νοῦς ausgehenden Proceſſes den ſündigen Zuſtand des Menſchen begründet. Ferner wird die σάρξ als Sitz und Kraft der Sünde dem νοῦς einfach entgegengeſetzt (Röm. 7, 23. 25), in der Weiſe, daß der νοῦς als auf das Gute gerichtet erſcheint, und die σάρξ das Böſe wirken ſoll, ohne daß dabei der νοῦς betheiligt wäre. Endlich iſt namentlich die ἐπιθυμία nicht als gemeinſames Produkt von νοῦς und σάρξ, ſondern rein als Wirkung und Thätigkeit der σάρξ dargeſtellt (Gal. 5, 16. 17). Paulus nimmt auch keinen Anſtand, der σάρξ, ſofern ſie Quelle der Sünde iſt, andere geiſtige Funktionen beizulegen, indem er von φρόνημα τῆς σαρκός (Röm. 8, 6. 7), und von νοῦς τῆς σαρκός (Col. 2, 18) ſpricht. Im Angeſicht dieſer Formeln iſt es durchaus unbedenklich, daß Paulus den Leib des Menſchen als Sitz und Quelle der Sünde angeſehen hat, ohne an einen Unterſchied ſinnlicher und geiſtiger Sünden zu denken; denn in dieſer Hinſicht legte er dem Körper ſelbſt geiſtige Funktionen bei. So ſehr dies nun freilich gegen die moderne Anſchauungsweiſe verſtößt, welche bei der Erklärung der Sünde die Einheit der menſchlichen Individualität feſtzuhalten ſich beſtrebt, und, wenn ſie den Leib oder die Sinnlichkeit dabei in Anſchlag bringt, ſie nur mittelbar durch ihren Reflex in das geiſtige Centrum des Menſchen als Grund der Sünde gelten läßt, ſo wenig gerechtfertigt wäre es, den klaren Ausſprüchen des Paulus gegenüber zu behaupten, derſelbe halte die σάρξ nur inſofern

für den Grund der Sünde, als dieſelbe den νοῦς beſchränke. Dieſe Anſicht hat freilich eine Stütze an der Analogie mit der Stellung der σάρξ in dem theoretiſchen Proceſſe, und man ſucht ſie namentlich auch dadurch zu rechtfertigen, daß man an die Incongruenz erinnert, welche in dem nachgewieſenen mittelbaren Verhältniß der σάρξ zur mangelhaften Erkenntniß und in dem von uns als pauliniſch angenommenen unmittelbaren Verhältniſſe der σάρξ zur Sünde liegen würde. Aber auch nach der entgegengeſetzten Anſicht wäre die Lehre des Paulus über die σάρξ von einer Incongruenz begleitet, ſofern Paulus die Hinwirkung der σάρξ auf die Erkenntniß als ſittlich gleichgültig anſieht, und die ſittliche Verſchuldung nur bei ihrer Einwirkung auf den Willen und die That annehmen will. Dieſe Incongruenz zeigt ſich deutlich in dem verſchiedenen Sinne von σαρκικός (1. Cor. 3, 1—3), indem das Wort einmal durch νήπιος ἐν Χριστῷ erklärt wird, ſofern es ſich auf die theoretiſche Fähigkeit bezieht, dann aber ſogleich die ſittliche Verſchuldung ausdrückt. Wenn alſo die pauliniſche Lehre von der σάρξ jedenfalls eine Incongruenz in ſich ſchließt, ſo kann die Rückſicht auf eine ſolche unmöglich an der Anerkennung des exegetiſchen Thatbeſtandes hindern, daß die σάρξ zwar nur mittelbar als Grund der falſchen Erkenntniß, aber unmittelbar als Grund der Sünde von Paulus gedacht wird.

In dem ſündigen Menſchen ſtehen alſo zwei Potenzen einander ſchroff gegenüber, die σάρξ und der νοῦς, oder ὁ ἔσω ἄνθρωπος (Röm. 7, 22. 25), jene als wirkſam zur Sünde, dieſer dem göttlichen Weſen zugewandt und fähig, das πνεῦμα in ſich aufzunehmen. Man muß aber wohl feſthalten, daß Paulus ein Vorhandenſein des πνεῦμα im Menſchen von Natur nicht annimmt. Und wenn man die entgegengeſetzte Anſicht aus Gal. 5, 16. 17 erſchließen zu können meint, ſo überſieht man, daß dieſe Aeußerung, welche das Entgegenwirken der σάρξ und des πνεῦμα im Menſchen erwähnt, ſich auf Chriſten, auf Wiedergeborene bezieht, in denen der Geiſt alſo nur durch den Eintritt in die chriſtliche Gemeinſchaft geſetzt iſt. Der Begriff der ψυχή gehört auf die Seite der σάρξ, und repräſentirt das einheitliche, leibliche Lebensprincip als Ergänzung zu dem getheilten σῶμα (1. Theſſ. 5, 23).

Aus dieſem Grunde ſind ψυχικός und σαρκικός alternirende Begriffe (1. Cor. 2, 14; 3, 1; 15, 44. 45). Dagegen erſtreckt ſich die oben nachgewieſene Identität von σῶμα und σάρξ nur auf den gegenwärtigen empiriſchen Zuſtand des ſündigen Menſchengeſchlechts. Denn Paulus ſtellt im Gegenſatze hiezu ein σῶμα πνευματικόν in Ausſicht (1. Cor. 15, 44). Wenn alſo σάρξ und σῶμα keine abſolut nothwendige gegenſeitige Beziehung auf einander haben, ſo fragt es ſich, wodurch das σῶμα im gegenwärtigen Zuſtande ein σαρκικόν iſt? Dieſe Frage führt auf den höherliegenden Grund der allgemeinen Sündhaftigkeit, auf die Uebertretung Adam's und deren Folgen.

Freilich bietet der Abſchnitt Röm. 5, 12—21, in welchem ſich Paulus über dieſen Punkt ausſpricht, bedeutende Schwierigkeiten dar, und wie es ausführlicherer exegetiſcher Mittel bedarf, um zu erkennen, in welchem Umfange Paulus eine Uebertragung der Sünde Adam's auf ſeine Nachkommen annimmt, ſo läßt er manche Fragen, die mit dieſem Punkte zuſammenhängen, völlig unbeantwortet. In Betreff des Urzuſtandes läßt er in jener Stelle allerdings ſchließen, daß Adam mit Reinheit und Unvergänglichkeit ausgeſtattet war, da der Tod erſt durch ſeine Sünde in die Welt eingeführt wurde. Damit läßt ſich aber nicht vereinigen, daß er 1. Cor. 15, 47–49 die Vergänglichkeit als weſentliches urſprüngliches Attribut des erſten Adam darſtellt, ohne dabei im Sinne der Geneſis auf den Einfluß der Sünde zu reflektiren. Derſelbe darf auch nicht im Sinne des Paulus ergänzt werden, weil er den beabſichtigten Contraſt zwiſchen der Vergänglichkeit Adam's und der Unvergänglichkeit Chriſti aufheben würde. Denn wenn dieſer Contraſt erſt von der Sünde Adam's datirt wäre, ſo würde nicht der urſprüngliche Charakter Adam's, ἐκ γῆς χοϊκός, hervorzuheben geweſen ſein [1]). Eben ſo wenig wie dieſer Punkt, wird

1) Es lag nahe, daß Paulus, indem er den Adam als Repräſentanten der Sünde und Vergänglichkeit Chriſto gegenüberſtellte, ſeine urſprüngliche Reinheit und Unvergänglichkeit aus den Augen verlor, obgleich die Sünde Adam's gerade dieſen Zuſtand vorausſetzt. Das Umgekehrte ſtellt ſich in der Lehre der clem. Recognitionen dar. Dieſe legen das Hauptgewicht auf die urſprüngliche Reinheit und Unvergänglichkeit Adam's, und ſtellen ihn darum nicht nur mit Chriſtus gleich, ſondern identificiren beide. Daraus folgt aber,

es klar, wie Paulus das Motiv der erſten Sünde gedacht hat; ſein Intereſſe iſt lediglich auf das Verhältniß der erſten Sünde zur allgemeinen Sündhaftigkeit gerichtet. Der unmittelbare Sinn von Röm. 5, 12 iſt freilich zunächſt nur der, daß die Sünde Adam's nicht nur für ihn den Tod (als leiblichen und ewigen) nach ſich gezogen habe, ſondern denſelben auch für alle Menſchen bewirkt habe. Von einer Uebertragung der Sündhaftigkeit ſelbſt ſcheint in den erſten Worten des Abſchnittes nichts geſagt zu ſein, denn der Begriff θάνατος kann in Beziehung auf die Nachkommen Adam's nicht mehr bedeuten, als für ihn ſelbſt. Wenn alſo θάνατος das erſtemal nur den leiblichen und ewigen Tod bezeichnen kann, ſo darf man bei der zweiten Erwähnung (εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν) nicht etwa darunter die allgemeine Sündhaftigkeit mitverſtehen. Dies geht auch, wenn wir zunächſt die zwiſchenliegenden Sätze überſehen, aus V. 14 hervor, in welchem nur die allgemeine Verbreitung der Strafe behauptet wird, ohne daß die gewöhnliche Bedingung, nämlich die Uebertretung als allgemeiner Zuſtand anerkannt würde. Derſelbe Gedanke wird nun auch in den folgenden VV. 15 — 18 in verſchiedenen Wendungen wiederholt, namentlich in Parallele mit dem Erfolge der Leiſtung Chriſti für alle Menſchen. Bis zum 18ten Verſe alſo iſt nichts Anderes ausgedrückt, als die Verbreitung des Todes als Strafe der einen Sünde auf alle Menſchen, und hiemit die entſprechende Anſchauung, welche ſich ſchon in jüdiſchen Apokryphen findet [1]), nicht überſchritten. Dagegen tritt nun im 19ten Verſe der neue Gedanke auf, daß durch die Sünde Adam's die Menſchen

---

daß, mit Ignorirung der Geſchichte vom Sündenfall, der Anfang der Sünde erſt in die achte Generation nach Adam verlegt wird (I, 29). Vgl. Hilgenfeld, die clem. Recogn. S. 96.

1) Sap. Sal. 2, 23. 24: Ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ, καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν. φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον· πειράζουσι δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες. Sirac. 25, 24: Ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας καὶ δι' αὐτὴν ἀποθνήσκομεν πάντες. IV Esra 7, 18—20: Quid prodest nobis, nos omnes vivere in tristitia, et mori insuper exspectantes punitionem? O Adam quid fecisti? Si enim tu non peccavisses, utique non evenisset nobis hoc malum. (Nach der äthiop. Ueberſetzung bei Gfrörer, Proph. pseudepigr. vet. Die lateiniſche Ueberſetzung hat an dieſer Stelle: non est factus solius tuus casus, sed et noster, qui ex te advenimus).

zu Sündern gemacht worden ſind, ebenſo, wie ſie durch den Gehorſam Chriſti zu Gerechten gemacht werden. Hiebei entſteht nur die Frage, ob Paulus dieſen Satz ſchon vom Anfange des Abſchnittes an im Auge gehabt hat, das heißt, ob wir Grund haben vorauszuſetzen, daß in dem Begriffe θάνατος, mit welchem er die Folgen der Sünde Adam's für die Menſchen bezeichnet, auch die Uebertragung der Sündhaftigkeit mitenthalten iſt. Dieſe Frage wird aus den bisher übergegangenen Sätzen des 12ten und 13ten Verſes zu entſcheiden ſein, und hauptſächlich kommt es auf das logiſche Verhältniß an, welches durch die Formel ἐφ' ᾧ zwiſchen den Sätzen ὁ θάνατος εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν und πάντες ἥμαρτον ausgedrückt iſt. Die gewöhnliche, jetzt faſt allgemein herrſchende Erklärung iſt die, daß die Allgemeinheit des Todes ihren Grund in dem Sündigen Aller habe, daß der allgemeine Tod das Ziel, der Erfolg davon ſei, daß πάντες ἥμαρτον. Gegen dieſe Erklärung ſind aber folgende wichtige Bedenken. Bei derſelben würde ein einfacher Widerſpruch mit dem Sinne des Haupttheils von V. 12 eintreten, in welchem ja eine Allgemeinheit des Todes auf Grund der Einen Sünde Adam's ausgeſagt iſt. Wenn nun aber dieſer Satz etwa durch den anderen corrigirt werden ſollte, daß vielmehr die Sünde Aller den allgemeinen Tod nach ſich gezogen hätte, ſo iſt nicht zu begreifen, wie jener erſte Gedanke in allen folgenden Verſen wiederkehren kann. Ferner wird aber jene Erklärung auch durch die folgenden Verſe 13 und 14 unmöglich gemacht. Paulus erkennt nämlich in der Allgemeinheit des Todes in der Periode zwiſchen Adam und Moſes keinesweges eine Folge der Sünde, welche in derſelben herrſchte, weil, wenn auch ſolche vorhanden war, ſie bei dem Mangel eines Geſetzes und der Unmöglichkeit der Zurechnung nicht als Grund des Todes, der Strafe anzuſehen ſein ſoll. Wenn alſo nach ſeinem Sinne der Tod in jener Periode nur herrſchte trotz der Sünde, welcher zum Begriff der Sünde der Begriff der Zurechnung und der Straffähigkeit mangelte, ſo kann er nicht unmittelbar vorher in dem πάντες ἥμαρτον den Grund davon haben bezeichnen wollen, daß ὁ θάνατος εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν. Wenn nun aber eben dieſe Folge ausdrücklich

an die Eine Sünde Adam's angeknüpft ist, so bürdet jene Erklärung dem Paulus sowohl eine überflüssige Motivirung, als auch einen völligen Widerspruch auf. Die einzig richtige Deutung ist von Rothe gegeben [1]). Die Formel ἐφ' ᾧ stellt den Satz πάντες ἥμαρτον nicht als Grund des allgemeinen θάνατος, sondern als erklärende Bestimmung des Begriffs θάνατος dar: Als Folge der Sünde Adam's ist der Tod über alle Menschen gekommen, und zwar bestimmt in der Weise, daß Alle in Sünde verfielen. Um der grammatischen Möglichkeit dieser Erklärung willen ist es nicht einmal nöthig, die Formel ἐφ' ᾧ in ἐπὶ τούτῳ ὥστε aufzulösen, wie Rothe thut. Es ist völlig gerechtfertigt, das Pronomen auf θάνατος zu beziehen, und mit einfacher Festhaltung des Sinnes der Präposition die allgemeine Sünde als die Erscheinung anzusehen, welche auf dem Begriffe des Todes beruht. Das heißt: in der allgemeinen Sünde stellt sich der Tod dar, der als Strafe für die Sünde Adams zugleich auf alle seine Nachkommen übergegangen ist. Zu diesem Gedanken passen nun der 13. und 14. Vers vollkommen. Wenn nämlich in der Periode bis zum Gesetze sowohl die Sünde, als der leibliche Tod allgemeiner Zustand der Menschen waren, ohne daß doch bei dem Mangel des Gesetzes und der Zurechnung weder der Tod als Strafe der gleichzeitigen Sünde, noch die Sünde selbst im vollen Sinne als Sünde, als freiwillige Uebertretung des Gesetzes angesehen werden kann, so kann jene unvollkommene Form der Sünde nur als Folge der Uebertretung Adam's anerkannt werden. Sie wird daher als Merkmal des Todes, der Strafe, die nicht blos Adam, sondern auch seine Nachkommen trifft, bezeichnet. Durch den Zusatz ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον wird also dem Begriffe des θάνατος, insofern er die Nachkommen Adam's betrifft, ein weiterer Sinn gegeben, als jener Begriff in Beziehung auf Adam selbst hat. Und dieser specielle erweiterte Sinn, zu dessen Annahme wir von anderen Seiten her nicht genug Ursache hatten, begleitet das Wort θάνατος offenbar auch in

---

1) Neuer Versuch einer Auslegung der paulinischen Stelle Röm. 5, 12—21. Wittenb. 1836.

den folgenden Verſen 15 und 17, bis er im 19ten noch einmal klar ausgeſprochen wird. Die Form, in welcher dies geſchieht, ſtimmt auch ganz mit der von uns gegebenen Erklärung des 12ten Verſes überein. Wenn durch den Ungehorſam Adam's die Menſchen zu Sündern gemacht worden ſind (ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν), ſo iſt hiemit ebenſo die Freiwilligkeit der Sünde ausgeſchloſſen, wie darin, daß das Sündigen als Folge und Strafe der Uebertretung Adam's über die Menſchen gekommen iſt. Freilich iſt es eine Incongruenz, daß Paulus ſonſt den Begriff der wirklichen Sünde nur in der Uebertretung des gewußten Geſetzes ſieht, und hier deſſen ungeachtet etwas als Sünde anerkennt, welchem dieſer weſentliche Charakter fehlt. Allein um dieſer Incongruenz willen iſt nicht unſre Auslegung unrichtig, ſondern eine richtige Auslegung muß an dieſen, wie an anderen Punkten Unfolgerichtigkeiten nachzuweiſen ſich nicht ſcheuen, wenn der Buchſtabe dazu zwingt. Weiter ließe ſich noch fragen, aus welchen Motiven der Gedanke der allgemeinen Sündhaftigkeit ſich mit dem Begriff des θάνατος verknüpfte? Auch ſonſt nämlich bezeichnet Paulus den Zuſtand der Sünde durch νεκρός (Röm. 6, 13; 7, 10. 11; Col. 2, 13), und dies wird nicht gerade daher rühren, daß die Wirkung zugleich die Urſache ausdrückt. Vielmehr wird durch die eben erörterte Darſtellung das wahrſcheinlich, daß Paulus darum die allgemeine Sündhaftigkeit an den Begriff des θάνατος band, weil die σάρξ durch den θάνατος vergänglich und ſchwach wurde, und den Menſchen zur Abwendung vom göttlichen Zwecke hintrieb. Auf dieſe Weiſe wäre der Zuſammenhang zwiſchen dem näheren und ferneren Grunde der allgemeinen Sündhaftigkeit, zwiſchen dem Zuſtande der menſchlichen σάρξ und der Sünde Adam's hergeſtellt, und die zuerſt nur empiriſch behauptete Allgemeinheit der Sünde durch die Zurückführung auf einen oberſten Grund auch als nothwendig dargeſtellt.

Zur Feſtſtellung des Begriffes des Geſetzes im Sinne des Paulus iſt vor Allem von Bedeutung, daß er nirgends einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen dem ethiſchen und dem ceremoniellen Theile des moſaiſchen Geſetzes bemerklich macht. Wo er von demſelben ſpricht, meint er ſtets das ganze Geſetz, wenn

er ſich auch in widerſprechender Weiſe in verſchiedenen Briefen darüber äußert. Freilich ſieht man ſeinen Aeußerungen im Galaterbrief an, daß ſie durch die vorherrſchende Rückſicht auf die ceremoniellen Theile des Geſetzes geleitet werden, indem er das moſaiſche Geſetz als στοιχεῖα τοῦ κόσμου dem Heidenthume gleichſtellt (4, 3. 9), und daſſelbe als etwas Fleiſchliches und Widergeiſtiges bezeichnet (3, 3). Andrerſeits überwiegt in den Behauptungen des Römerbriefes die Rückſicht auf die ethiſche Seite des Geſetzes ſo, daß das Ceremonialgeſetz aus den Augen gelaſſen wird, ohne daß aber irgend ein Merkmal vorliegt, daß es abſichtlich ausgeſchloſſen ſei. Dies zeigt ſich ſchon in der Gleichſtellung des moſaiſchen Geſetzes mit dem inneren Geſetze des Bewußtſeins (2, 14. 15), in welchem nichts dem Ceremonialgeſetze Analoges enthalten ſein kann. Ausdrücklich heißt aber dann das Geſetz geiſtig, Gott angemeſſen (ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν, 7, 14) und dazu beſtimmt, Leben und Seligkeit zu gewähren (ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν, V. 10). Wir müſſen es wiederholen, der Widerſpruch dieſes Satzes mit den aus dem Galaterbrief angeführten läßt ſich nicht dadurch wegſchaffen, daß man die Aeußerungen des Römerbriefs lediglich auf das Sittengeſetz, und die des Galaterbriefes ausſchließlich auf das Ceremonialgeſetz bezieht, denn die ausdrückliche Scheidung beider iſt dem Paulus fremd, und er meint an beiden Orten einfach den ganzen νόμος. Dagegen iſt nicht zu läugnen, daß Paulus jenen Unterſchied im Gedanken unwillkührlich anticipirte, indem er dem ganzen Geſetze ſolche Prädicate verlieh, welche bei folgerechter Betrachtung nur dem einen oder dem anderen ſeiner Theile zukamen. Von Einfluß auf die weitere Entwickelung der pauliniſchen Lehre iſt übrigens die angegebene Differenz zwiſchen den beiden Briefen nicht, denn auch im Galaterbrief wird die Unzulänglichkeit des Geſetzes zur Rechtfertigung nicht aus dem materiellen Inhalt deſſelben, ſondern ebenſo, wie im Römerbrief, aus dem nothwendigen Verhältniß des Subjekts zum Geſetze abgeleitet. Dagegen iſt die Unentſchiedenheit des Paulus über den Unterſchied der beiden Theile des Geſetzes im Verhältniß zu der ſpäteren Behandlung dieſer Frage innerhalb der pauliniſchen Schule von bedeutendem Intereſſe.

Wenn nun alſo Paulus, gemäß ſeiner Anerkennung des göttlichen und geiſtigen Inhaltes des moſaiſchen Geſetzes (Röm. 7, 14), den Satz anerkennt, daß die Beobachter deſſelben vor Gott gerecht ſein werden (Röm. 2, 13: *οὐχ οἱ ἀκροαταὶ τοῦ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται*), wie kommt er zu der Behauptung, daß eine Rechtfertigung durch Werke des Geſetzes nicht ſtattfinde (*ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, Röm. 3, 20; *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου*, Gal. 2, 16)? Der Grund iſt, daß die Menſchen als Sünder den Willen Gottes im Geſetze nicht befolgen können. Vielmehr bleibt die Kluft zwiſchen der Sünde und der Pflicht, das Geſetz zu befolgen, unausgefüllt. In dem Abſchnitt Röm. 7, 7—25 beſchreibt Paulus dieſe Thatſache als ſeine eigene Erfahrung, und zwar, wie ſchon bemerkt iſt, in einem ſolchen Umfange, daß er jede gute, dem Geſetze angemeſſene That in Abrede ſtellt. Wenn er nun freilich in anderen Aeußerungen dieſe Darſtellung einſchränkt, indem er geſetzmäßige Handlungen auch bei dem Sünder anerkennt, ſo beſteht deſſen ungeachtet die Unmöglichkeit der Rechtfertigung durch Geſetzeswerke. Denn nach der altteſtamentlichen Regel, daß verflucht ſei, wer nicht alle Geſetze halte (Gal. 3, 10), deutet er an, daß eine nur partielle Geſetzeserfüllung, welche allein ein Sünder erreicht, doch auch nicht die Gerechtigkeit erwirbt. Aus dieſem Grunde iſt es nicht möglich, daß das Geſetz, welches zwar dazu beſtimmt iſt, das Leben zu geben (Röm. 7, 10), dieſe ſeine Aufgabe erreiche. Das Geſetz kann nicht Leben geben (Gal. 3, 21). Neben dieſe eigentlichen Kernbeweiſe treten nun freilich als Unterſtützung altteſtamentliche Beweiſe für die Rechtfertigung durch den Glauben (Hab. 2, 4, vgl. Gal. 3, 11; Röm. 1, 17), namentlich wird das Verhältniß des Abraham zum Geſetze und zu der ihm gegebenen Verheißung gegen die Geltung der Rechtfertigung durch das Geſetz aufgeſtellt (Röm. 4, Gal. 3, 14—18); die Bedeutung dieſer Beweiſe wird aber bei der ſyſtematiſchen Darſtellung der pauliniſchen Lehre erſt an einer ſpäteren Stelle erkannt werden können.

Auf demſelben Wege, auf welchem alſo Paulus die Unmög-

lichkeit der Rechtfertigung des Sünders durch das Geſetz darge-
than hat, kommt er aber zu anderen Beſtimmungen über die po-
ſitive Zuſammengehörigkeit von Sünde und Geſetz, in welchen
ſich ſeine Lehre darüber vollendet. Wir kennen ſchon die noth-
wendige Beziehung, welche Paulus zwiſchen den Begriffen „Sünde
und Geſetz“ annimmt, daß die Sünde nur wirklich iſt durch das
Wiſſen des Geſetzes (*χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά* Röm. 7, 8), daß
die Sünde keine Zurechnung erfährt, wenn kein Geſetz vorhanden
iſt (*ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου*, 5, 13), daß, wo
kein Geſetz iſt, auch keine Uebertretung ſtattfindet (*οὗ οὐκ ἔστι
νόμος, οὐδὲ παράβασις* 4, 15). Hieraus folgt, daß, wenn auch
die reale Möglichkeit der Sünde ohne Rückſicht auf das Geſetz
in der menſchlichen *σάρξ* vorhanden iſt, die wirkliche Sünde erſt
vermittelſt der Bekanntſchaft mit dem Geſetze eintritt. War die
Sünde ohne das Geſetz todt, ſchlummernd (Röm. 7, 8), ſo lebt
ſie durch das Geſetz auf (V. 9), tritt in Wirklichkeit, und wird
durch daſſelbe gereizt und geſteigert (*τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν,
τὰ διὰ τοῦ νόμου* V. 5). Daher kommt es denn, daß das Geſetz,
deſſen Beſtimmung zur Seligkeit Paulus ſehr wohl kennt (V. 10),
für den ſündigen Menſchen als die ſündeerweckende Kraft ſich
darſtellt (*ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος*, 1. Cor. 15, 56), und
ſofern der Tod die Folge der Sünde iſt, das Geſchäft der Ge-
ſetzgebung des Moſes als *διακονία τοῦ θανάτου* erſcheint (2. Cor.
3, 7). Endlich iſt aus dieſer Form der Zuſammengehörigkeit von
Geſetz und Sünde der Satz zu verſtehen: *ὁ νόμος ὀργὴν κατεργά-
ζεται* (Röm. 4, 15). Mit dieſer Anſchauung iſt es dem Paulus
ſo ſehr Ernſt, daß er die Hervortreibung der Sünde durch das
Geſetz geradezu in den göttlichen Weltplan hineinverlegt. Das
Geſetz iſt gegeben, um die Sünde hervorzutreiben
und zu vermehren (*νόμος παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ
παράπτωμα* Röm. 5, 20; *τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη ὁ
νόμος* Gal. 3, 19). Freilich iſt damit nicht das letzte Ziel des
göttlichen Rathſchluſſes gemeint; vielmehr weiſt ſchon die Kehr-
ſeite des eben ausgeführten Gedankens über denſelben hinaus.
Wenn nämlich einerſeits das Geſetz ſich als fortwährender Reiz
zur Sünde darſtellt, ſo iſt es andererſeits ein Reizmittel des Schuld-

bewußtſeins, welches in gleichem Schritte mit der Sünde die Reue und die Sehnſucht nach Erlöſung erweckt. In dieſem Sinne bewirkt das Geſetz nicht die Sünde, ſondern die Erkenntniß der Sünde, natürlich als etwas, was nicht ſein ſoll (Röm. 3, 20: *διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*). Wir dürfen wohl an dieſe beiden faktiſch ineinander verflochtenen Beziehungen des Geſetzes zur Sünde denken bei dem Satze des Paulus: *ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν* (Gal. 3, 24). Sofern das Geſetz die Erlöſungsbedürftigkeit einſchärft, iſt jener Satz wohl keinem Zweifel unterworfen, aber er iſt auch ſo gemeint, daß das Geſetz die Sünde ſtets vermehrt und dadurch das Gefühl der Sehnſucht nach Befreiung nothwendig macht. Chriſtus ſelbſt iſt *τὸ τέλος τοῦ νόμου* (Röm. 10, 4). Denn, wenn die weſentliche Bedeutung des Geſetzes nicht in der Bewirkung der Gerechtigkeit, ſondern in der Bewirkung der Sünde liegt, ſo müſſen die Menſchen, ſofern ſie durch Chriſtus von der Sünde erlöſt werden, auch außer Beziehung zum Geſetze geſtellt werden; daher ſagt Paulus von ſich, er ſei als Chriſt dem Geſetze geſtorben (Gal. 2, 19; Röm. 7, 6), ſofern weder er für das Geſetz vorhanden, noch das Geſetz für ihn von Bedeutung iſt, da es in dem Erlöſten eine Wirkſamkeit weder zur Sünde noch zur Rechtfertigung ausüben kann.

Auf dieſer Theorie ruht alſo die Stellung, welche Paulus gegen das moſaiſche Geſetz einnahm, nämlich ſein Widerſpruch gegen die Allgemeingültigkeit der jüdiſchnationalen Sitten im Bereiche des Chriſtenthums. Wir ſehen, daß ihn dabei keineswegs eine ausdrückliche Geringſchätzung des Ceremonialgeſetzes, als ob daſſelbe nicht göttlichen Urſprunges ſei, leitete. Sondern, wenn auch der Galaterbrief einen Schein davon darbietet, ſo findet ſich nicht nur nirgends eine beſtimmte Unterſcheidung der beiden Seiten des moſaiſchen Geſetzes, ſondern Paulus lehnt die rechtfertigende Bedeutung der ſittlichen Geſetzeswerke ebenſo ab, wie die der ceremoniellen Pflichten. Seine Oppoſition gegen das moſaiſche Geſetz beruht überhaupt nicht auf materieller Kritik gerade des moſaiſchen Geſetzes, ſondern auf formeller Kritik des Begriffes des Geſetzes,

um deren willen er jedes Geſetz für unfähig erklärt haben würde, die Gerechtigkeit zu bewirken. Dieſer Umſtand iſt von der größten Wichtigkeit im Verhältniß zu der Stellung, welche ſich die ſpätere pauliniſche oder pauliniſirende Richtung zum moſaiſchen Geſetz gab, und allein von dieſem Punkte aus iſt eine Orientirung über die Partheiverhältniſſe des zweiten Jahrhunderts möglich.

III. Der Glaube und die Rechtfertigung.

Da die Rechtfertigung durch die Werke des Geſetzes ſich als eine Unmöglichkeit bewieſen hat, ſo tritt an ihre Stelle die Gerechtigkeit durch den Glauben (Gal. 2, 16; Röm. 1, 17; 3, 22). Was iſt aber der Glaube im Sinne des Paulus? Die Antwort hierauf iſt durchaus nicht einfach, weil Paulus ſelbſt den Begriff des Glaubens nicht, wie es im Hebräerbrief (11, 1) geſchieht, definirt hat. Zunächſt fragt es ſich, ob der Glaube etwas Objektives oder etwas Subjektives iſt. Der Gedanke an den erſteren Fall wird durch zwei Stellen des Galaterbriefes nahegelegt[1]), wenn wir dieſelben auch nicht ſo verſtehen dürfen, daß unter der *πίστις* eine Glaubensregel, ein Syſtem von Beſtimmungen der Wahrheit gemeint ſei. Allein nicht nur im Römerbrief, ſondern auch in anderen Abſchnitten des Galaterbriefes wird jener Begriff durchaus als etwas Subjektives behandelt, namentlich folgt dieſe Anſchauung aus dem fortlaufenden Gegenſatz mit *ἔργα νόμου*. Wenn die *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου* ſich als unmöglich darſtellt, ſo muß in der *δικαιοσύνη διὰ πίστεως* die *πίστις* ebenſo eine ſubjektive Thätigkeit oder einen Zuſtand bezeichnen, als in den *ἔργα νόμου* etwas Subjektives gefordert wurde. Die objektive Bedeutung von *πίστις* kann alſo nur eine abgeleitete ſein, und zwar läßt ſich jene erſte Stelle leicht dahin verſtehen, daß *πίστις* als kürzerer Ausdruck für Verkündigung des Glaubens ſteht, die andere Stelle dahin, daß *πίστις* als ein Vielen gemeinſamer Zu-

1) Gal. 3, 2: *ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε, ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως;* V. 23: *πρὸ τοῦ ἐλθεῖν τὴν πίστιν, ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα.*

ſtand gemeint ſei. Sofern alſo die Deutung von πίστις zunächſt darauf einzugehen hat, daß ſie Thätigkeit oder Zuſtand eines Subjekts ſei, fragt es ſich, wie weit in den Briefen des Paulus die pſychologiſche Beſtimmung jenes Begriffes reicht. Hiefür finden ſich freilich nur indirekte, und durchaus nicht zureichende Angaben. Indem πίστις in Gegenſatz zu ὁμολογία geſtellt wird (Röm. 10, 9), erkennt man, daß ſie etwas Innerliches iſt. Aus dem Gegenſatze zu διστάζειν und διακρίνεσθαι (Röm. 4, 19. 20; 14, 1. 23) folgt, daß ſie eine ſtetige und nicht wandelbare Gemüthsbeſchaffenheit iſt; aus dem Gegenſatze zu εἶδος (2. Cor. 5, 7), daß ſie Ueberſinnliches zum Gegenſtande hat. Namentlich fehlen alle Andeutungen über das Verhältniß der πίστις zu den ſonſt von Paulus gebrauchten pſychologiſchen Kategorieen. Ferner iſt das Verhältniß der πιστις zur γνῶσις für Paulus gar kein Problem. Man irrt ſehr, wenn man die Sätze aus dem erſten Capitel des erſten Corintherbriefes über die göttliche Thorheit und die menſchliche Weisheit auf den Gegenſatz von Glauben und Wiſſen im modernen pſychologiſchen Sinne reducirt. Jener Gegenſatz iſt nur als ein logiſch-hiſtoriſcher zu verſtehen, und daß Paulus das Wiſſen nicht als beſchränkte Verſtandesthätigkeit unter den Glauben ſtellt, lehrt ſeine Ausführung 1. Cor. 2, 10—12. Aber ebenſowenig giebt er eine poſitive Entſcheidung über den Ort beider Funktionen, wenn er in anderen Stellen πίστις und γνῶσις coordinirt (1. Cor. 12, 8, 9; 13, 2. 7. 8). Nach dieſer Seite hin iſt alſo der Begriff des Glaubens bei Paulus keineswegs entwickelt, einen Aufſchluß kann deßhalb nur die Darſtellung des Inhaltes des Glaubens gewähren.

Der Glaube iſt ſeinem Inhalte nach im allgemeinſten Sinne πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Röm. 3, 22; Gal. 2, 16. 20; 3, 22. 26; Phil. 3, 9; Col. 2, 5). Beſtimmter iſt er als πίστις ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ bezeichnet (Röm. 3, 25) und in der beſtimmteſten Formel als πίστις ἐπὶ [θεὸν] τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν, ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν (Röm. 4, 24. 25). In dieſem Satze treten drei Momente auseinander, der Zweck, nämlich die Wegſchaffung der παραπτώματα und die Bewirkung der δικαίω-

σις, die Mittel, der Tod und die Auferſtehung Jeſu, die Urſache, nämlich die Veranſtaltung durch den Vater. In der Verbindung dieſer drei Punkte ſtellt ſich die Verſöhnung der Menſchen mit Gott dar, deren Erfolg, die Gerechtigkeit der Menſchen, wegen ihrer letzten Urſache als δικαιοσύνη θεοῦ bezeichnet wird (Röm. 1, 17; 3, 21. 22; 10, 3; 2 Cor. 5, 21), während die nicht zu erreichende Gerechtigkeit durch die Werke des Geſetzes eine ἰδία δικαιοσύνη geweſen wäre. Die Verſöhnung iſt alſo Inhalt und Gegenſtand des Glaubens. In derſelben tritt nun der negative Zweck, die Wegſchaffung der Sünde, darum ganz beſonders hervor, weil die Anerkennung und Beurtheilung der Macht der Sünde den Paulus nöthigte, die Rechtfertigung durch die Geſetzeswerke als unmöglich zu verwerfen. Nach Maaßgabe dieſes vorwiegenden negativen Zweckes wird die durch Chriſti Vermittelung bewirkte δικαίωσις als Loskaufung von der Macht der Sünde (ἀγοράζειν Gal. 3, 13; 1. Cor. 6, 20; 7, 23), ferner als Befreiung (Röm. 3, 24; 1. Cor. 1, 30; Col. 1, 14), als Umwandelung der Feindſchaft in Freundſchaft gedacht (καταλλαγή, Röm. 5, 10; 2. Cor. 5, 20). Wir verfolgen zuerſt den Gedankengang des Paulus, in welchem er die Erlöſung von der Sünde durch den Tod Chriſti von der Veranſtaltung Gottes herleitet. Hiefür iſt der Abſchnitt Röm. 3, 21—26 zu Grunde zu legen, und da wir den objektiven Zuſammenhang der Verſöhnung zu erforſchen ſuchen, ſo laſſen wir alle Hindeutungen dieſes Abſchnitts auf den Glauben, auf deſſen Inhalt es uns ankommt, bei Seite. Die ἀπολύτρωσις ἐν Χ. Ἰ., wird dadurch bewirkt, daß Chriſtus ἱλαστήριον iſt, dies iſt er aber nur in dem Tode, der als von Gott gewollt, und herbeigeführt anzuſehen iſt. Bei der Frage, wie dieſe Veranſtaltung Gottes zu verſtehen ſei, tritt nun aber die Antinomie ein, daß einerſeits die Gnade, andererſeits die Gerechtigkeit Gottes als die Mächte bezeichnet werden, welche die Erlöſung durch den Tod Chriſti bewirken (τῇ αὐτοῦ χάριτι V. 24, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, V. 25). Hiemit hängt zuſammen, daß während durch die Wirkſamkeit der Gnade zur Rechtfertigung der Menſchen der Werth der Geſetzeswerke und damit des Geſetzes ausgeſchloſſen iſt, da die Menſchen umſonſt

gerecht gemacht werden, — Paulus doch behauptet, daß durch den Glauben, als das der Gnade Correſpondirende, das Geſetz nicht vernichtet, ſondern aufgerichtet werde (V. 31). In der Löſung jener erſten Antinomie zwiſchen der Gnade und der Gerechtigkeit Gottes in Hinſicht auf den Tod Chriſti beſteht die Dialektik der Verſöhnungslehre. Zunächſt kommt es darauf an, das Recht der Gnade Gottes überhaupt gegen die Anſprüche ſeiner Gerechtigkeit an den Menſchen ſicher zu ſtellen. Denn in der Anordnung, daß der Menſch durch die Werke des Geſetzes gerecht werde, iſt der Begriff der göttlichen Gnade durchaus unberückſichtigt. Die Methode nun, welche Paulus zu dem Zwecke verfolgt, um eine Wirkſamkeit der göttlichen Gnade unabhängig von der dem Geſetzesinſtitut entſprechenden Gerechtigkeit nachzuweiſen, iſt die hiſtoriſche. Dem hiſtoriſchen Rechte der Gerechtigkeit ſtellt er das höhere hiſtoriſche Recht der Gnade entgegen. Wenn nämlich dem Abraham ſein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wurde, ſo folgt daraus, daß von Seiten Gottes nur nach Gnade gehandelt iſt, weil ſeiner Gerechtigkeit nur durch Geſetzeswerke Genüge geſchehen wäre (Röm. 4, 3—5). Hiedurch ſteht eine Wirkſamkeit der göttlichen Gnade vor dem Eintritte des moſaiſchen Geſetzes und vor der damit correſpondirenden Ausübung der göttlichen Gerechtigkeit feſt. Daraus folgt dann aber, daß die Verheißung, welche Gott dem Abraham für ſeine Kinder gab, nicht abhängig iſt von der Unterwerfung der Nachkommen Abraham's unter das Geſetz, ſondern für dieſelben nur gilt, ſofern ſie durch den Glauben ihre Nachkommenſchaft beweiſen. Denn Abraham empfing jene Verheißung, ehe er ſelbſt durch die Vollziehung der Beſchneidung ſich dem Geſetze unterworfen hatte, alſo kann die in dieſem Akte ausgedrückte Unterwerfung unter das Geſetz auch für ſeine Nachkommen nicht als Bedingung gelten, unter welcher allein ſie in den Beſitz der Verheißung gelangen können. Wenn alſo die Vollziehung der dem Abraham gegebenen Verheißung lediglich davon abhängt, daß ſeine Nachkommen ihm im Glauben gleich werden, ſo iſt in dem Zuſammenhange der Verheißung mit ihrer Erfüllung ein von der göttlichen Gerechtigkeit und der Erfüllung des Geſetzes unabhängiges Gebiet der göttlichen

Gnade gefunden (V. 10—16). Denn wenn auch das Geſetz zwiſchen die Verheißung und ihre Erfüllung eintrat, ſo iſt damit dieſelbe keineswegs beeinträchtigt oder ungültig gemacht (Gal. 3, 17). Als die dem Abraham gegebene Verheißung ſieht nun Paulus die Rechtfertigung und Beſeligung aller Völker durch den Glauben an (Gal. 3, 14; Röm. 3, 11). Und wenn die inzwiſchen eintretende Herrſchaft des Geſetzes die Verheißung zu unterbrechen ſcheint, ſo giebt er zu bedenken, daß vielmehr das Geſetz ſowohl durch Vermehrung der Sünde (Gal. 3, 19), als durch Erweckung der Sündenerkenntniß und Reue (Röm. 3, 20), die Vollziehung der Verheißung negativ wie poſitiv vorbereitete (Gal. 3, 24). Nach jener Rechtfertigung Abraham's durch ſeinen Glauben erſcheint nun in dem Tode Chriſti eine Veranſtaltung der freien Gnade Gottes und zwar das Mittel zur Beſeligung der Völker. Chriſtus nämlich, als der von der Sünde freie Sohn Gottes (Röm. 8, 3; Gal. 4, 4; 2. Cor. 5, 21) [1]) kann den Tod nicht verſchuldet, alſo denſelben nicht als Strafe für ſeine Sünden erduldet haben. Wenn er ihn aber dennoch erlitten hat, ſo hat er ſich anſtatt der Menſchen dem Fluche des Geſetzes unterworfen (Gal. 3, 13), und anſtatt ihrer eine Sühne geleiſtet, zu der ihn Gott beſtimmt hat (Röm. 3, 25: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον). Dieſe ganz außerordentliche Veranſtaltung ſteht in derſelben Reihe mit jenem Beweiſe der göttlichen Gnade, auf welchen ſich Abraham's Glaube bezog, nämlich mit der Bewirkung der Fruchtbarkeit Sarah's in ihrem hohen Alter (Röm. 4, 17—22).

Der von Gott veranſtaltete Tod Chriſti ſteht aber inſofern höher als jener Akt der göttlichen Gnade, weil in ihm auch die göttliche Gerechtigkeit ihre Befriedigung findet. Und allein hiedurch wird der Tod Chriſti das Mittel der Vollziehung der Verheißung. Die Gerechtigkeit Gottes erheiſcht

1) Paulus ſtellt Chriſtus als praeexiſtentes Weſen (2. Cor. 8, 9; Gal. 4, 4) und als Weltſchöpfer (1. Cor. 8, 6) dar. Dieſe Vorſtellungen an dieſem Punkte weiter zu verfolgen liegt außer unſerem Plane, da die verſchiedenen Formen der Chriſtologie in der Entwickelung des Chriſtenthums zur altkatholiſchen Kirche hin erſt in dem Gegenſatz derſelben gegen die Gnoſis Bedeutung gewinnen.

nämlich von den Menſchen entweder die Erfüllung des Geſetzes, oder Strafe. Die Erduldung der Strafe befreit von der Verſchuldung (Röm. 6, 7), aber die Strafe der Sünde iſt der Tod (Röm. 5, 12. 15; 6, 23). Wenn nun Gott dieſe Strafe an allen Menſchen, welche ja ſämmtlich Sünder ſind (Röm. 3, 23), vollzöge, ſo läge darin die Vernichtung des Geſchlechtes und die Unmöglichkeit, an demſelben die dem Abraham gegebene Verheißung zu erfüllen. Deßhalb hat Chriſtus die Strafe erlitten, welche eigentlich jeder Menſch hätte erdulden müſſen, und indem er der Strafe anſtatt der Menſchen ſich unterworfen hat (Gal. 3, 13; 2. Cor. 5, 21), hat er der göttlichen Gerechtigkeit Genüge gethan. Dies iſt beſtimmt Röm. 3, 25 ausgeſprochen, wenn es heißt, Gott habe Chriſtus zum ἱλαστήριον gemacht εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτιῶν. Während Gott früher die Sünden überſah, das heißt, die Strafe für dieſelben nicht vollzog, ſo hat er darin ſeine Gerechtigkeit gezeigt, daß er Chriſtus anſtatt der Menſchen ſterben ließ. Dieſe Idee der Stellvertretung legt Paulus aber nicht nur in den Begriff des Sühnopfers, ſondern derſelbe iſt auch klar in der Anwendung des Bildes des Loskaufens auf das Verhältniß des Todes Chriſti zu den Menſchen (Gal. 3, 13; 4, 5; 1. Cor. 6, 20; 7, 23) und in der Formel ἀποθανεῖν ὑπὲρ (Röm. 5, 6; Gal. 2, 20; 2. Cor. 5, 21) ausgedrückt. Die Folge dieſes ſtellvertretenden Leidens iſt für die Menſchen die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν (Col. 1, 14). Sofern alſo den Menſchen die Strafe erſpart wird, rechnet Gott denſelben die Sünde nicht als ſtrafwürdig an (2. Cor. 5, 19), und ſofern die Strafe der Menſchen von Chriſtus abgebüßt iſt, ſind dieſelben nach der oben angeführten Regel, daß die Erduldung der Strafe die Gerechtigkeit herſtellt (Röm. 6, 7), ſelbſt gerecht geworden (2. Cor. 5, 21).

Dieſer Zuſammenhang der Gnade und der Gerechtigkeit Gottes mit dem Tode Chriſti bildet den Inhalt des Glaubens, welcher den Menſchen als Gerechtigkeit angerechnet wird, ebenſo, wie der Glaube des Abraham ihm als Gerechtigkeit angerechnet wurde. Einer näheren Anſicht bietet aber dieſer Begriff bedeutende logiſche

Widerſprüche dar, und dieſe hervorzuheben iſt das Recht und die Pflicht des Darſtellers des pauliniſchen Lehrbegriffs, weil Paulus ſelbſt bei dieſer Darſtellung nicht ſtehen bleibt, ſondern ſie im Römerbriefe ſelbſt rektificirt. Erſtens iſt kein Band der Nothwendigkeit zwiſchen dem Glauben, ſeinem Inhalt und ſeinen Folgen. Der Glaube an den Tod Chriſti in der beſtimmt angegebenen Form iſt nach der Darſtellung des Paulus ganz parallel mit dem Glauben des Abraham. Die Thatſache, an welche ſich dieſer knüpfte, iſt, wie Paulus ausführt, die durch Gott bewirkte Fruchtbarkeit der Sarah in ihrem hohen Alter; der ideelle Kern dieſer Thatſache iſt aber, wie Paulus ausdrücklich bemerkt, die Allmacht Gottes (Röm. 4, 17. 21). Alſo iſt auch die Gnade, welche den Tod Chriſti, den neuen Gegenſtand des Glaubens, veranſtaltete, nichts weiter als die Allmacht Gottes. Die Allmacht iſt ja aber immer frei gegen ihre eigenen Aeußerungen; wenn alſo in dem Tode Chriſti ein Beweis derſelben vorliegt, ſo iſt damit geſagt, daß dieſelbe ebenſo gut eine andere Thatſache als Objekt des Glaubens hätte ſetzen können. Ferner iſt auch die Folge des Glaubens nicht nothwendig an den gerade vorliegenden Beweis der Allmacht Gottes gebunden. Wenn der Glaube an den Tod Chriſti als Gerechtigkeit von Gott angerechnet wird, ſo iſt damit zugeſtanden, daß derſelbe nicht wirklich Princip der Gerechtigkeit iſt, ſondern daß jene Folge nur durch den Willen, durch die Allmacht Gottes an ihn geknüpft iſt; alſo liegt in dem Inhalte des Glaubens, dem Tode Chriſti, Nichts, was an und für ſich dem Glauben jene Folge gäbe. Wenn alſo ſowohl der Inhalt als die Folge des Glaubens nur durch die Allmacht Gottes bewirkt iſt, ſo fehlt die Nothwendigkeit in dem Verhältniß des Glaubens zu ſeinem Inhalte, wie zu ſeiner Folge. Darum iſt auch ferner die Durchführung der göttlichen Gerechtigkeit an dem Inhalte und den Folgen des Glaubens eine nur ſcheinbare. Die Idee des ſtellvertretenden Todes, in welcher eine Befriedigung der Gerechtigkeit Gottes ſich darſtellen ſollte, iſt in Wirklichkeit ein Widerſpruch gegen die göttliche Gerechtigkeit. Denn dieſe fordert die Beſtrafung der Schuldigen, und widerſtrebt

der Beſtrafung eines Unſchuldigen. Wenn alſo die abſolute Zweckmäßigkeit des Todes Chriſti gegenüber der göttlichen Allmacht durch die zugleich in ihm erfolgende Befriedigung der Gerechtigkeit Gottes bewieſen werden ſollte, ſo zeigt ſich vielmehr, daß die Uebertragung der Strafe vieler Schuldigen auf einen Unſchuldigen dem Begriffe der Gerechtigkeit nicht entſpricht. Eben ſo wenig ſtimmen die Anſprüche der göttlichen Gerechtigkeit mit der Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit. Entweder iſt der Glaube wirkliches Princip des gottgemäßen Lebens, ſo iſt er wirklich Gerechtigkeit, und bedarf nicht eines beſonderen Willensaktes Gottes, um als Gerechtigkeit zu erſcheinen, — oder er iſt nicht wirklich Princip der Gerechtigkeit, ſo widerſpricht es der göttlichen Gerechtigkeit, ihn als etwas gelten zu laſſen, was er nicht iſt. Mit der bisher entwickelten Beſtimmung des Begriffs des Glaubens iſt aber namentlich *nicht ausgeſchloſſen, daß der Glaubende*, deſſen Sünden ihm nicht zugerechnet werden, und deſſen Glaube ihm als Gerechtigkeit angeſehen wird, *nicht fort und fort ſündige*. Der Inhalt des Glaubens beſteht in einem Vorgange zwiſchen Gott und Chriſtus, der den Menſchen nicht unmittelbar berührt, und in der pſychologiſchen Seite des Glaubens liegt nichts, was die Fortdauer der Sünde in dem Gläubigen aufhöbe. Zwar hebt Paulus die Unwandelbarkeit und Stärke des Glaubens Abraham's hervor (Röm. 4, 18—20), aber weder hat er direkt, noch indirekt angedeutet, daß bei ſolcher Gemüthsſtimmung keine Sünde mehr vorkommt. Wenn nun freilich Gott nichtsdeſtoweniger die wiederholten Sünden des Glaubenden überſieht, und ihn ſelbſt wegen ſeines Glaubens als gerecht anſieht, ſo iſt mit der vorſtehenden Entwickelung der Verſöhnungslehre keine wirkliche Erreichung der Gerechtigkeit nachgewieſen, vielmehr an deren Stelle der Begriff einer Täuſchung Gottes geſetzt.

Dieſe Kritik der im vierten Capitel des Römerbriefes vorgetragenen Verſöhnungstheorie iſt vollſtändig gerechtfertigt durch die Frage, welche Paulus ſelbſt im Anfange des ſechſten Capitels ſich zur Beantwortung ſtellt: *τί ἐροῦμεν; ἐπιμενοῦμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ*. Wir müſſen dagegen fragen: wie

kann Paulus nur an die Möglichkeit der Fortdauer der Sünde im Zuſtande der Gnade denken, wenn mit dem bisher entwickelten Begriffe der Gnade und des Glaubens die Nothwendigkeit des Aufhörens der Sünde geſetzt wäre? Wenn aber der Gedanke an jene Möglichkeit noch übrig bleibt, ſo muß in der vorher dargeſtellten Verſöhnungstheorie eine Lücke ſein. Nämlich allerdings folgt aus der Anſchauung, daß der Glaube nur als Gerechtigkeit zugerechnet wird, daß der Menſch im Zuſtande des Glaubens noch ſündigen könne, und daß die Gnade, welche den Menſchen nicht gerecht macht, ſondern ihn nur als gerecht anſieht, um ſo größer ſein muß, je ferner der Menſch ſich von der wirklichen Gerechtigkeit entfernt hält. Und wie genau dieſe Folgerung mit jener Theorie zuſammenhängt, ergiebt ſich ferner daraus, daß Paulus ſie nur dadurch ablehnt, daß er eine Verſöhnungslehre von ganz anderem Charakter entwickelt, in welcher die Idee der Stellvertretung und Zurechnung gänzlich ausgeſchloſſen iſt.

Die Frage nach der Möglichkeit der Sünde im Stande der Gnade verneint Paulus mit dem Grunde: *οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ* (Röm. 6, 2). Dieſer Gedanke wird auf das engſte an den Tod Chriſti angeknüpft. Die Chriſten ſind darum für die Sünde todt, d. h. ſie können nicht mehr für die Sünde leben, weil ſie überhaupt mit Chriſtus geſtorben und begraben ſind (*ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος συνεσταυρώθη* Röm. 6, 6; Gal. 2, 20; *σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ*, Röm. 6, 4; *συνετάφημεν αὐτῷ εἰς τὸν θάνατον*, V. 2). Dieſe Anſchauungen ſchließen jede Anwendung der Stellvertretungsidee auf den Tod Chriſti aus. Denn während dieſe den Gedanken enthält, daß durch den Tod Chriſti den Menſchen der Tod erſpart wird, iſt hier vielmehr die Gemeinſchaft der Menſchen mit Chriſtus im Tode behauptet. Die Prädikate des Sterbens und Begrabenwerdens mit Chriſtus ſind vermittelſt der Aehnlichkeit des Untertauchens an den Akt der Taufe angeknüpft, und damit den Getauften beigelegt. Da aber das Weſen der Taufe das Bekenntniß des Glaubens iſt (Gal. 3, 26. 27), und die Getauften

mit den Glaubenden identiſch ſind, ſo ergiebt ſich, daß die Gemeinſchaft mit dem Tode Chriſti allein unter der Bedingung des Glaubens ſtattfindet. Hiedurch wird das Verhältniß des Glaubens zu der neuen Vorſtellung von der Verſöhnung verwickelter, als es bisher war. Die Theorie der Stellvertretung konnte ganz abgeſehen von dem Glauben an dieſelbe entwickelt werden, da ſie nur Vorgänge zwiſchen Gott und Chriſtus und innerhalb der Anſchauung und des Willens Gottes ſelbſt enthielt, zu welchen nachher der Glaube äußerlich herantrat. In der neuen Verſöhnungstheorie iſt die Verſöhnung, der Inhalt des Glaubens, weſentlich bedingt durch das Vorhandenſein des Glaubens ſelbſt, durch die Beziehung des Subjektes auf die Verſöhnung. Indem wir alſo jetzt den Inhalt des Glaubens darſtellen, ſo entwickeln wir die innere Dialektik des Glaubens ſelbſt, der ſich nicht mehr äußerlich zu ſeinem Inhalt verhält, und deſſen Inhalt nicht abgeſehen von dem Glauben gedacht werden kann. Hiedurch bekommen nun aber auch die Thatſachen des Todes und der Auferſtehung Chriſti ein ganz verändertes Verhältniß zum Glauben. Während ſie in der Stellvertretungstheorie eine äußerliche Brücke zwiſchen dem Glauben und der Allmacht Gottes bildeten, treten ſie jetzt ſowohl zu der Gnade, als zum Glauben in das engſte Verhältniß, deſſen Darſtellung eben die Darſtellung der ſpecifiſch-pauliniſchen Verſöhnungslehre iſt [1]).

Der Grundſatz des Paulus: ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας (Röm. 6, 7) enthält nicht nur den Gedanken, daß durch die Erduldung der Strafe (5, 12; 6, 23) der Zuſtand der Gerechtigkeit wiederhergeſtellt iſt, ſondern zu gleicher Zeit den Sinn, daß die Kraft der Sünde überhaupt vernichtet iſt. Denn da die σάρξ der Sitz der Sünde iſt, die σάρξ aber im Tode vernichtet wird, ſo wird die Sünde durch den Tod nicht nur geſtraft, ſondern auch vernichtet. Wenn alſo die Gläubigen in ihrem Glauben mit Chriſtus geſtorben ſind (6, 2. 5. 6; Gal. 2, 20), ſo iſt der Tod Chriſti für ſie nicht Grund der Strafloſig-

1) Die Idee vom ſtellvertretenden Opfer iſt, wie ſpäter zu zeigen iſt, gar nicht blos dem Paulus eigenthümlich.

keit, ſondern vielmehr das Organ der Vollziehung der Strafe an ihnen, zugleich aber auch Organ der Vernichtung der Sünde. In dieſem Sinne erhält die Formel der Stellvertretungstheorie die gerade entgegengeſetzte Wendung (2. Cor. 5, 14). Eigentlich folgt aus dem Satze: Wenn Einer anſtatt Aller geſtorben iſt, der andere: ſo bleiben Alle vom Tode frei. Dagegen heißt es an der angeführten Stelle: *εἰ εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον*. Die Folgerung beruht durchaus auf der Vorausſetzung des Glaubens der *πάντες*; in dem Glauben aber iſt der Tod des Einen auf Alle übertragen, und deßhalb iſt in dem Tode des Einen die Vernichtung der Sünde Aller enthalten. Demgemäß heißt es auch, daß Gott in dem Tode des Fleiſches Chriſti das Urtheil an der Sünde der übrigen Menſchen vollzogen habe (Röm. 8, 3: *κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί*). Die durch den Tod Chriſti bewirkte Erlöſung von der Sünde beſteht alſo nicht nur in der Vergebung der Schuld, ſondern in der Vernichtung der im Leibe wohnenden Sünde für jeden Gläubigen. Und hieraus folgt ohne weiteres die Unmöglichkeit zu ſündigen (*ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ* Röm. 6, 6); ferner aber auch, da das Geſetz die Kraft der Sünde iſt (1. Cor. 15, 56), die Freiheit von der Herrſchaft des Geſetzes (Röm. 7, 4). Wenn der Tod Chriſti in dieſer Weiſe zugleich die Beſtrafung und Vernichtung der Sünde aller Menſchen enthält, ſo gereicht er wirklich, wie es heißt, *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης τοῦ θεοῦ* (Röm. 3, 25), in richtigerer Weiſe, als dies aus der Stellvertretungstheorie verſtanden werden konnte. Mit dem Tode Chriſti gehört aber ſeine Auferſtehung ſo eng zuſammen, daß der Glaube an ſeinen Tod zugleich ſeine Auferſtehung umfaſſen muß (1. Cor. 15, 14). Wie nun in dem Glauben an ſeinen Tod die Vernichtung der Sünde für den Glaubenden gegeben iſt, ſo liegt in dem Glauben an ſeine Auferſtehung das poſitive Princip eines neuen, gerechten, unſündlichen Lebens. (Röm. 6, 4: *ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν, οὕτω καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσομεν*, V. 5. 8. 13). Die Gerechtigkeit durch den Glauben in

dieſem Sinne iſt alſo nicht blos die negative der Freiheit von Sünde und Schuld, wie ſie in dem μὴ λογίζεσθαι τὴν ἁμαρτίαν liegt, wobei es den eigenen Kräften des Menſchen überlaſſen blieb, ſich in der poſitiven Gerechtigkeit zu verſuchen, ſondern der Glaube umfaßt die Umbildung eines Sünders in einen Gerechten nach ihren beiden Seiten, der negativen und der poſitiven. Indem nun die letztere an die Auferſtehung Chriſti geknüpft wird, gewinnt dieſe Thatſache eine Bedeutung für die Erlöſung, welche ſie innerhalb der Stellvertretungstheorie nicht behaupten kann. Vielmehr ſteht ſie mit der Stellvertretungstheorie im Widerſpruch. Denn wenn Chriſti Leben das Aequivalent für das dem Tode verfallene Leben der ſündigen Menſchen ſein ſoll, ſo wird dieſem Begriffe durch eine vorübergehende Unterwerfung Chriſti unter den Tod keineswegs Genüge geleiſtet [1]). Da nun aber die Auferſtehung von dem Tode Chriſti nicht getrennt werden kann, ſo entſpricht nur die eben entwickelte Darſtellung dem Begriffe des rechtfertigenden Glaubens an den Tod und die Auferſtehung Chriſti (Röm. 4, 24. 25). Alſo wie die Menſchen durch den Glauben mit Chriſtus geſtorben ſind, ſo leben ſie durch den Glauben auch mit Chriſtus, oder umgekehrt, Chriſtus lebt in ihnen (Gal. 2, 20: ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός. Röm. 8, 9; 2. Cor. 13, 5; Col. 1, 27). Hierauf ſind auch die Formeln ἐνδύσασθαι τὸν κύριον Ἰ. Χρ. (Röm. 13, 14; Gal. 3, 27) und ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν (Gal. 4, 19) zurückzuführen.

Dieſe Anſchauungen, daß der Menſch durch den Glauben mit Chriſtus geſtorben und von der Sünde frei geworden ſei, und mit Chriſtus auferſtehe und lebe, beruhen auf einer *eigenthümlichen Anſchauung von Chriſtus ſelbſt*. In der Stellvertretungslehre erſcheint Chriſtus gegenüber den Vielen, *anſtatt* deren er ſtirbt, als ein einzelner Menſch (Röm. 5, 15), wenn er auch als ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ (1. Cor. 15, 47), als Träger des

1) An derſelben Schwierigkeit ſcheiterte die von den älteſten Vätern verſuchte Analyſe des Begriffes von einem im Tode Chriſti dem Teufel geleiſteten Löſegelde, ſo daß ſich die Inſtanz der göttlichen Gerechtigkeit ihnen unter der Hand in die Annahme einer abſichtlichen Täuſchung des Teufels durch Gott verwandelte. Vgl. Baur, Geſch. der Lehre von der Verſöhnung S. 43 ff.

πνεῦμα ἁγιωσύνης (Röm. 1, 4), als der ſündloſe Sohn Gottes (Röm. 8, 3; Gal. 4, 4; 2. Cor. 5, 21) von der übrigen Menſchheit unendlich verſchieden war. In den Formeln, welche eine Gemeinſchaft der Glaubenden mit Chriſtus im Tode und im Leben, und ein Leben Chriſti in den Einzelnen ausdrücken, erſcheint aber Chriſtus, unbeſchadet der Feſthaltung ſeiner Einzelheit und der Thatſächlichkeit ſeines Todes und ſeiner Auferſtehung, als eine allgemeine Weſenheit. Dieſer Begriff iſt an einer Stelle ganz präcis ausgedrückt durch die Vergleichung Chriſti mit dem Leibe, und der Gläubigen mit den Gliedern (1. Cor. 12, 12: καθάπερ τὸ σῶμα ἕν ἐστι, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος, πολλὰ ὄντα, ἕν ἐστι σῶμα, οὕτω καὶ ὁ Χριστός). Hierin liegt ein ganz anderer Sinn, als in der Vergleichung Chriſti mit einem Haupte (Eph. 1, 22; 5, 23), welche ihn als einzelnes Glied in die Reihe der Glieder ſelbſt ſtellt. Die Wahrheit jener Vergleichung iſt aber in dem Satze ausgeſprochen: Ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν (2. Cor. 3, 17), welchem gemäß der obige Satz erklärt wird: καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν· καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν. (1. Cor. 12, 13). Wenn alſo Chriſtus ſelbſt im Verhältniß zu den Gläubigen τὸ πνεῦμα iſt, ſo erklärt ſich hieraus die häufig wiederkehrende, mit Χριστὸς ἐν ὑμῖν gleichbedeutende Formel πνεῦμα ἐν ὑμῖν (Röm. 8, 9. 11. 14; 1. Cor. 3, 16; 6, 19; 7, 40 u. oft).

Beſteht alſo die Rechtfertigung durch den Glauben darin, daß der Glaubende, indem er in den Tod und in die Auferſtehung Chriſti hineinverſetzt iſt, die Vernichtung der Sünde und die Belebung durch den göttlichen Geiſt an ſich erfährt, ſo iſt die Gerechtigkeit des Menſchen etwas weſentlich durch Gott in den Menſchen Geſetztes. Die Gerechtigkeit bleibt bei der Beziehung des Glaubens auf Chriſtus nicht mehr Poſtulat, ſondern iſt durch denſelben Wirklichkeit; das Weſen des chriſtlichen Glaubens beſteht alſo nicht in der Vollziehung eines Geſetzes, ſondern in der durch die göttliche Gnade dem Menſchen mitgetheilten Kraft des neuen, gottgemäßen, unſündlichen Lebens. Ein Geſetz, ſei es nun das moſaiſche, oder ein anderes hat über den Glaubenden keine Macht,

da er durch den Glauben ſowohl der Sünde, als dem Geſetze abgeſtorben iſt (Röm. 7, 6). Dieſer Umſchwung der Anſchauung beruht einerſeits auf der Analyſe des Begriffes vom Geſetz, wonach derſelbe immer nur dem Begriffe der Sünde correſpondirt, andererſeits auf der Anerkennung, daß nicht nur in der Perſon Chriſti an und für ſich ein abſolut neuer Anfang des menſchlichen Lebens da iſt, ſondern auch in dem Glauben an ihn für die Menſchheit verwirklicht wird. Das, was wir als thatſächliches Verhältniß zwiſchen Chriſtus und ſeinen nächſten Schülern nachgewieſen haben, iſt alſo von Paulus auf einen dogmatiſchen Ausdruck gebracht, und dadurch die Bedeutung des geſetzlichen Poſtulates für die Chriſten, welche noch Jeſus ſelbſt feſthielt, aus dem Mittelpunkt des Heilsproceſſes entfernt worden. Demnach kann, wenn Paulus das Chriſtenthum *νόμος πίστεως* (Röm. 3, 27) und *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (8, 2) nennt, in dieſen Ausdrücken nicht der Gedanke liegen, daß das Chriſtenthum, wie das moſaiſche Geſetz, eine Reihe von Geboten ſei, welche dem Subjekte gegenüberſtehen, ſondern damit iſt nur der Zuſammenhang aller der Bedingungen und Wirkungen gemeint, welche in dem Begriffe des rechtfertigenden Glaubens zuſammengefaßt ſind.

Der theologiſche Charakter der dargeſtellten Verſöhnungslehre iſt myſtiſche Intuition, während die Lehre von der Stellvertretung nur den Charakter äußerlicher Reflexion an ſich trägt. Ebendeßwegen iſt das Verſtändniß und die Darſtellung jenes Zuſammenhanges ſehr ſchwierig und ſehr leicht falſcher Deutung unterworfen. Man muß feſthalten, daß Paulus behauptet, die Gläubigen ſind mit Chriſtus geſtorben, und darf dies weder in den Gedanken auflöſen: Chriſtus iſt geſtorben, und ſo ſollen auch die Gläubigen ſterben; oder: Chriſtus iſt geſtorben, und den Erfolg ſeines Todes ſollen ſich die Gläubigen aneignen; oder: durch Chriſti Tod iſt die Sünde an ſich gebrochen, durch den Glauben daran wird ſie in jedem Einzelnen vernichtet. Alle dieſe Formeln drükken ein Reflexionsverhältniß zwiſchen dem Glauben und der Thatſache des Todes Chriſti aus; Paulus umfaßt aber den Tod Chriſti als Akt der Vernichtung der Sünde und den Glauben daran mit Einem Blicke, und prädicirt den Erfolg nicht von einem dieſer

Glieder, abgeſehen vom anderen. Die Reflexion, welche darauf achtet, daß der Tod Chriſti und der Glaube daran in verſchiedene Zeitmomente fallen, giebt keinen Schlüſſel für jene pauliniſche Anſchauung.

Es entſteht nun aber die Frage, ob Paulus dieſe Anſchauung folgerichtig hat durchführen können. Daraus, daß in dem Glauben an den Tod Chriſti das Fleiſch getödtet und die Sünde vernichtet iſt, müßte folgen, daß der Glaubende überhaupt keine Sünde mehr begehen könne. Hiemit ſteht nun aber die Thatſache in Widerſpruch, daß in den Gläubigen wirklich Sünde ſich findet, daß in ihnen, deren σάρξ vernichtet ſein müßte, die σάρξ gegen das πνεῦμα anſtrebt (Gal. 5, 17). Dieſen Widerſpruch löſt Paulus nicht in der Weiſe, wie wir ihn vielleicht löſen würden, indem wir zwiſchen der principiellen Abwendung von der Sünde und dem dennoch nothwendigen Kampf gegen dieſelbe unterſcheiden. Freilich geſteht er zu, daß die Gläubigen in dieſem Leben nur die ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος beſitzen (Röm. 8, 23), aber, daß im Glauben der Tod der Sünde auch nur dem Anfange nach vollzogen ſei, iſt nicht ausgeſprochen, und paßt unter keinen Umſtänden zu der Verſöhnungslehre. Mit derſelben ſteht ferner in Widerſpruch die Aufforderung an Gläubige, πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν (Röm. 8, 13). Denn das Vorhandenſein des Geiſtes im Gläubigen ſetzt die Vernichtung des σῶμα τῆς ἁμαρτίας voraus (Röm. 6, 6), wie die Auferſtehung Chriſti ſeinen Tod vorausſetzt. Dieſe Schwankungen und Widerſprüche weiſen auf einen Mangel in der myſtiſchen Verſöhnungslehre des Paulus hin, der in dieſem myſtiſchen Charakter begründet iſt, und dem wir es wohl zuzuſchreiben haben, daß der urſprüngliche Charakter der pauliniſchen Lehre bei den Nachfolgern ſogleich verloren ging. Nämlich die Begriffe σάρξ und θάνατος, in deren Verhältniß zu einander die Perſon Chriſti und die Erfahrung des Gläubigen zuſammentreffen, werden auf beide nicht in demſelben Sinne bezogen. Der Tod des Fleiſches Chriſti findet im eigentlichen Sinne ſtatt, der Tod des Fleiſches des Gläubigen nur im bildlichen Sinne. Der Tod, den die Gläubigen mit Chriſtus erleiden, iſt kein wirklicher,

der die σάρξ vernichtet, ſondern die Gläubigen leben noch ἐν σαρκί (Gal. 2, 20), erſt die Paruſie Chriſti bringt ihnen das σῶμα πνευματικὸν (1. Cor. 15, 49), und als ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦσιν ἀπὸ τοῦ κυρίου (2. Cor. 5, 6). Iſt nun aber das Fleiſch Sitz der Sünde, und durch den irdiſchen Leib eine Schranke zwiſchen dem Menſchen und dem Herrn aufgerichtet, ſo kann die Sünde nicht vollſtändig vernichtet, und das ζῆν ἐν Χριστῷ nicht ein vollkommenes ſein. Daher iſt nun auch das Schwanken in Hinſicht des der Auferſtehung Chriſti entſprechenden Elementes im Gläubigen, nämlich des neuen Lebens ἐν Χριστῷ oder ἐν πνεύματι, zu erklären, welches Paulus bald als ein ſchon gegenwärtiges (Röm. 6, 11; Gal. 2, 20), bald als ein erſt zukünftiges bezeichnet (Röm. 6, 5; 8, 13). Iſt nämlich die Sünde im Gläubigen während des irdiſchen Lebens noch nicht ganz todt, ſo kann das Leben ἐν πνεύματι erſt zukünftig ſein, und höchſtens die ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος reicht in das gegenwärtige Leben hinein; iſt ſie aber in dem irdiſchen Leben durch den Glauben wirklich vernichtet, ſo iſt das ζῆν ἐν Χριστῷ auch ſchon während des irdiſchen Lebens vollkommen. Da Paulus dieſe Antinomie nicht gelöſt hat, ſo lenkt ſeine Anſchauung in das Schema der eſchatologiſchen Erwartung ein, indem er nicht von dem Glauben, ſondern von der That des wiederkehrenden Chriſtus die vollkommene Befreiung von der Sünde und die volle Beſeligung erwartet, und darum auch mitunter den Glauben keineswegs als die höchſte Spitze der menſchlichen Thätigkeit darſtellt. Wenn der Glaube geringer iſt, als das Schauen (Gal. 2, 20; 2. Cor. 5, 7), ſo iſt auch nicht im Glauben, ſondern in der Hoffnung der Beſitz des Höchſten für den Menſchen vorhanden, und deßhalb tritt an die Stelle von: τῇ πίστει ἐσώθημεν vielmehr: τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν (Röm. 8, 24). Hienach erſcheint der Glaube nur als etwas Vorläufiges, und die Entſcheidung des Heils für den Einzelnen wird anſtatt in das ſubjektive Verhalten, in die objektive Wiederkunft Chriſti und in die Veränderung aller weltlichen Zuſtände verlegt. Hieran erkennen wir, daß die eſchatologiſche Erwartung für Paulus noch die größte Bedeutung haben mußte, weil ſeine eigenthümliche Anſchauung vom Chriſtenthum wegen der mangelnden Folge-

richtigkeit in jene Form, die ſie zu verlaſſen ſtrebte, wieder einmündete.

Die Art, wie Paulus den Glauben und die von Gott bewirkten Thatſachen deſſelben zuſammenſchaut, bei dem Mangel pſychologiſcher Analyſe des Glaubens, erklärt auch, wie Paulus dieſen Zuſtand des Glaubens einfach auf die göttliche Wirkſamkeit (Phil. 1, 6), und zwar in ihrem letzten Grunde auf die göttliche Vorherbeſtimmung (Röm. 8, 28—30) zurückführt. Wenn Gott in dem Tode Chriſti das Urtheil über die Sünde vollzogen hat (Röm. 8, 3), natürlich doch nur unter der Vorausſetzung des Glaubens daran, ſo iſt es leicht, dazu überzugehen, daß Gott auch den Glauben jedes Einzelnen bewirke. Von dieſer Auffaſſung aus erſcheinen nun aber gleichermaßen die Nichtgläubigen als von Gott Verſtockte (Röm. 9, 11 ff.), ohne daß darum ihre Schuld geläugnet wird. Dieſe Beſtimmungen des Paulus über Erwählung und Verſtockung greifen übrigens nicht tief in die Gliederung ſeines Syſtems ein, es ſind beiläufige Folgerungen, aber nicht im mindeſten nothwendige Vorausſetzungen ſeiner Lehre.

Der Kern ſeiner Anſchauung iſt und bleibt der Glaube als Zuſtand des Einzelnen, der durch ſeine Beziehung auf den Tod und die Auferſtehung Chriſti die von Gott gewirkte Vernichtung der Sünde und die von Gott gegebene Kraft zum neuen Leben in ſich trägt, und nach dieſen beiden Seiten hin den Menſchen vor Gott gerecht macht. Die Gerechtmachung nach ihrer negativen Seite müſſen wir demnach als einen momentanen Akt, nach ihrer poſitiven Seite als einen ſucceſſiven Zuſtand anſehen, in welchem die Bedingungen des chriſtlichen Lebens enthalten ſind, in deren Darſtellung ſich der pauliniſche Lehrbegriff vollendet.

IV. Das chriſtliche Leben.

Der Zuſtand der auf dem Glauben an Chriſtus beruhenden δικαιοσύνη wird von Paulus nach verſchiedenen Seiten hin erläutert. Im Unterſchiede von der δικαιοσύνη, welche im alten Bunde erſtrebt wurde, iſt die chriſtliche Gerechtigkeit im Verhältniß zu Gott der Zuſtand der υἱοθεσία (Röm. 8, 14—16; Gal. 4, 5). In dieſem Zuſtande ſind die Gläubigen dem Erlöſer gleichgeſtellt,

ſie lieben Gott als ihren Vater (Röm. 8, 28) und haben ein unbegränztes Zutrauen zu ihm (5, 1. 2). Im Verhältniß zu der dem Abraham gegebenen Verheißung ſind die Gläubigen durch den Beſitz des Geiſtes κληρονόμοι (Röm. 8, 17; Gal. 4, 7). Von dem Geſetze ſind ſie frei (Röm. 7, 6; 8, 2; Gal. 5, 18; 2. Cor. 3, 17), und wenn auch mitunter der Ausdruck δουλεύειν von Chriſten gebraucht wird (Röm. 6, 16; 7, 6), ſo iſt doch die im Knechtszuſtande liegende Entfremdung gegen den Herrn, wie dieſelbe auf das Leben unter dem Geſetze Anwendung findet, mit dem chriſtlichen Dienſte unvereinbar (Röm. 8, 15; Gal. 4, 1. 7). Es iſt die mit dem knechtiſchen Zuſtande weſentlich verbundene Furcht, welche in dem Gläubigen verſchwunden iſt (Röm. 8, 15) und dem Vertrauen Platz gemacht hat. In der Freiheit vom Geſetze und von der begleitenden Furcht liegt natürlich kein Antrieb zur Sünde (Röm. 6, 1. 15), aber der Gläubige bedarf auch des Geſetzes nicht als Antriebes zum Guten; da er vielmehr den göttlichen Geiſt als die Kraft des neuen Lebens in ſich ſelbſt erfährt, ſo iſt ihm das Geſetz, welches kein Leben geben konnte, nur tödtender Buchſtabe (Röm. 7, 6; 2. Cor. 3, 6). Hieraus folgt, daß im Chriſtenthume die nationalen Schranken, welche durch das moſaiſche Geſetz zwiſchen Juden und Heiden feſtgeſtellt ſind, nicht mehr das Recht haben, fortzubeſtehen (Röm. 3, 28). Wer deßhalb als Chriſt noch Werth legt auf die im Geſetze beſtimmten Merkmale der nationalen Abſonderung, wer durch Vollziehung der Beſchneidung den Anſpruch auf die verheißene κληρονομία zu erwerben ſtrebt, ſtellt ſich damit außerhalb des Chriſtenthums (Gal. 2, 21; 5, 2). Denn wie die Verheißung dem Abraham vor der Beſchneidung gegeben war, ſo kommt ſie nicht an ſeinen Nachkommen in der Beſchneidung, ſondern an ſeinen Kindern im Glauben, und zwar durch die Leiſtungen Chriſti zum Genuß (Röm. 4, 16). Hiebei entſteht nun aber die ſchwierige Frage, wie weit Paulus dieſe antinomiſtiſche Richtung ausgedehnt habe. Sind ſeine im Galaterbrief ausgeſprochenen Grundſätze nur bezogen auf den gerade vorliegenden Fall, in welchem Heidenchriſten nachträglich ſich zum Eintritt in die jüdiſche Nationalgemeinſchaft verleiten ließen, — oder ſind dieſelben von ihm auch auf die geborenen Juden ange-

wendet worden? Wie hat ferner Paulus ſelbſt ſeine nationale Abſtammung, und ſeinen faktiſchen Zuſammenhang mit der jüdiſchen Gemeinſchaft beurtheilt? Einerſeits ſpricht er ſeine völlige Gleichgültigkeit, ja ſogar Verachtung gegen die Merkmale ſeines Zuſammenhanges mit dem Judenthume von ſeinem chriſtlichen Standpunkte aus (Phil. 3, 7. 8); andererſeits muß er, um ſeines Einfluſſes auf Juden willen, vorkommenden Falles auf jene Eigenſchaften Gewicht gelegt haben (1. Cor. 9, 20). Freilich iſt es ſchwer einzuſehen, wie ihm dies möglich wurde, da doch ſein Ziel nur ſein konnte, die geborenen Juden im Chriſtenthume zu derſelben Gleichgültigkeit gegen die Merkmale der Nationalität hinzuführen, die er von ſich ſelbſt rühmt. Es iſt ferner ſchwer einzuſehen, wie er, der bald mit den Heiden gegen das Geſetz lebte, bald mit den Juden nach dem Geſetze, den ſchädlichen Schein der Zweideutigkeit vermeiden konnte. Oder ſoll man annehmen, daß er den geborenen Juden die völlige Beobachtung des Geſetzes im Chriſtenthum geſtattete, und nur darauf drang, daß die Heidenchriſten innerhalb des Chriſtenthumes gleiches Recht hätten, ihrer nationalen Lebensweiſe zu folgen? Dieſer Annahme widerſpricht vor Allem die Angabe der Apoſtelgeſchichte (21, 21), Paulus habe in Jeruſalem den Vorwurf erfahren, er lehre *τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους ἀποστασίαν ἀπὸ Μωϋσέως, λέγων, μὴ περιτέμνειν αὐτοὺς τὰ τέκνα μηδὲ τοῖς ἔθεσι περιπατεῖν.* Dieſe Notiz entſpricht zwar dem in der Apoſtelgeſchichte entworfenen Bilde des Paulus gar nicht, und muß in dem Zuſammenhange jener Schrift als unbegründete Verläumdung erſcheinen, allein bei dem begründeten Zweifel gegen die geſchichtliche Richtigkeit oder Vollſtändigkeit der Schilderung des Paulus hat ſie im Widerſpruch damit vielmehr Anſpruch auf Glaubwürdigkeit. Jene Praxis des Paulus ſtimmt ferner mit den in ſeinen Briefen entwickelten Principien, namentlich mit den Aeußerungen des Philipperbriefes überein; auf die Aeußerung des Paulus (1. Cor. 9, 20) dürfen wir aber hiebei nicht reflektiren, da die Beziehung derſelben, wie wir ſpäter zeigen werden, eine ganz beſtimmte iſt.

Der praktiſche Kern des neuen Lebens im gläubigen Subjekt iſt die *ἀγάπη* (Gal. 5, 6: *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*).

Der Begriff der Liebe ist im Zusammenhange der pauliniſchen Lehre das, was für den Genoſſen des alten Bundes der Wille Gottes im Geſetz war. Der einzige, weſentliche Unterſchied iſt der, daß während das Geſetz als ethiſches Princip ſtets im Gegenſatze gegen den ſündigen Menſchen, und deßhalb in ihm unwirkſam war, die Liebe durch den Glauben mit dem Subjekte verwachſen iſt. Der Inhalt des Geſetzes und die Norm der Liebe iſt im Weſentlichen daſſelbe, weil das Geſetz pneumatiſch iſt (Röm. 7, 14), und der Liebe der Geiſt Gottes ſelbſt zu Grunde liegt. Das moſaiſche Geſetz ſelbſt iſt in dem Gebot der Liebe zuſammengefaßt, deßhalb iſt die Liebe, welche auf Grund des Glaubens wirklich vorhanden iſt, die Kraft der Erfüllung des Geſetzes (Gal. 5, 14; Röm. 13, 8—18). Hiemit iſt nun nicht beabſichtigt, die Chriſten unter den ſittlichen Inhalt des moſaiſchen Geſetzes zu beugen, ſondern die angeführten Stellen ſollen nur den Judenchriſten beweiſen, daß der pneumatiſche Inhalt des Geſetzes in dem pauliniſchen Chriſtenthume nicht verloren geht. Im Intereſſe der vom moſaiſchen Geſetze gelöſten chriſtlichen Gemeinſchaft kam es alſo darauf an, daß Paulus den Inhalt des Begriffs der Liebe als ein Syſtem der Pflichten ausführte. Auf dieſem Wege mußte natürlich ein Analogon zum moſaiſchen Geſetze, ein chriſtliches Geſetz entſtehen, welches freilich in einer Gemeinde von Erlöſten eine andere Stellung einnimmt, als gegenüber den Sündern. In dem bezeichneten Sinne ſind die ſittlichen Ermahnungen in den Briefen des Paulus zu verſtehen, die freilich nur ein unvollſtändiges Syſtem der Pflichten ergeben. Der einheitliche Begriff deſſelben iſt aber dem Paulus nicht unbekannt, es iſt der *νόμος τοῦ Χριστοῦ* (Gal. 6, 2). Hiemit ſind nicht die ſittlichen Belehrungen Jeſu gemeint, auf welche Paulus nie ſich bezieht, ſondern die nothwendigen Beſtimmungen, die aus dem Einwohnen Chriſti im Gläubigen folgen. Ferner kann der *νόμος Χριστοῦ* im Sinne des Paulus nicht Mittel der Gerechtigkeit werden, ſondern da der Begriff vielmehr die Rechtfertigung durch den Glauben an Chriſtus vorausſetzt, iſt er nur als Norm des neuen Lebens, des *ἁγιασμὸς* (Röm. 6, 19. 22) oder der *ἁγιωσύνη* (2. Cor. 7, 1) zu verſtehen.

Das Ziel der Liebe ist die τελειότης (Col. 3, 14). Insofern dieselbe aber während des irdischen Lebens nicht zu erreichen ist, tritt die ἐλπίς als charakteristischer Zug des christlichen Lebens neben Glaube und Liebe (1. Cor. 13, 13). Den Gegenstand der Hoffnung haben wir in dem ersten Theile des paulinischen Lehrbegriffs dargestellt, wir erinnern deßhalb hier nur an die praktisch-religiöse Bedeutung der eschatologischen Erwartung, welche wir ebenfalls an jener Stelle hervorzuheben Ursache hatten [1]).

Das christliche Leben, welches wir bisher nur als das des einzelnen Subjektes betrachtet haben, ist wesentlich ein gemeinsames. In allen einzelnen Gläubigen wohnt Christus, sie stehen also nicht nur unter der gleichen Einwirkung desselben Principes und einer Kraft, sondern, indem dasselbe Princip sich in jedem Einzelnen besonders bethätigt, ergänzen sich die Einzelnen gegenseitig, und erfordern eine gegenseitige Einwirkung. Dieser Gedanke ist am klarsten ausgedrückt in der Vergleichung der christlichen Gemeinde mit einem Leibe und seinen Gliedern, welche sämmtlich von einem Willen geleitet, durch ihre verschiedenen Eigenschaften sich gegenseitig unterstützen (1. Cor. 10, 17; 12, 12—27). In den noch sonst gebrauchten Bildern ναὸς θεοῦ (1. Cor. 3, 16. 17; 2. Cor. 6, 16), γεώργιον θεοῦ (1. Cor. 3, 9. 11) tritt natürlich das Moment der Gegenseitigkeit der Glieder nicht recht hervor. Die Gemeinde ist also der Organismus der Liebesübung und religiösen Anregung, welche Thätigkeiten wegen ihrer Ableitung von der Kraft Gottes oder Christi χαρίσματα heißen (1. Cor. 12 u. 14; Röm. 12, 5 f.).

Der christliche Gottesdienst ist natürlich frei von den ceremoniellen Ansprüchen des mosaischen Gesetzes; die jüdischen Festfeiern (Gal. 4, 10) müssen der λογικὴ λατρεία weichen (Röm. 12, 1), welche eben in der Heiligung und Liebesübung (Phil. 4, 18), und in der fortdauernden Gebetsstimmung (1. Thess. 5, 17) besteht. Dies schließt aber nicht aus, daß die Sitte besondere gottesdienstliche Akte, die Sonntagsfeier (1. Cor. 16, 2), so wie die Taufe und das Abendmahl hervorhob. In denselben liegt unmittelbar kein

1) S. oben S. 58.

Rückfall auf den Standpunkt des mosaischen Gesetzes, ebensowenig, wie der Begriff des *νόμος Χριστοῦ* bei Paulus das Wiederaufleben der eben vernichteten Gesetzesknechtschaft bezeichnet. Erst spätere Generationen knüpften das Band zwischen der christlichen Sitte des Gottesdienstes und dem mosaischen Gesetze an, Paulus jedoch ist dafür nicht verantwortlich zu machen.

Dritter Abſchnitt.

Das Judenchriſtenthum.

Die Darſtellung der Geſchichte des Judenchriſtenthums, welche überhaupt durch die Mangelhaftigkeit und Unſicherheit der Quellen ſehr erſchwert iſt, hat bei dem gegenwärtigen Stande der Unterſuchung noch mit dem Nachtheile zu kämpfen, daß in den zuletzt aufgetretenen ſtreitenden Anſichten die leitenden Geſichtspunkte durch dogmatiſche Intereſſen verſchoben, und ſogar die Terminologie in Verwirrung gebracht iſt. Deßhalb kommt es vor Allem darauf an, die äußeren Anhaltspunkte der Unterſuchung feſtzuſtellen. Nachdem Baur durch Vergleichung der Charakteriſtik, welche Epiphanius von der Ebjonitenſekte giebt, mit den clementiniſchen Homilieen, und mit den Andeutungen des Paulus über eine ihm widerſtrebende Richtung in mehreren Gemeinden, der Forſchung über die Zuſtände des apoſtoliſchen Zeitalters einen friſchen und fruchtbaren Impuls gegeben hatte, hat Schwegler das Recht zu haben geglaubt, den Namen „Ebjonitismus" auch auf die dem Paulus entgegengeſetzte Richtung im apoſtoliſchen Zeitalter anzuwenden. Wenn demnach das Chriſtenthum der jeruſalemiſchen Apoſtel für Ebjonitismus erklärt wurde [1]), ſo folgte aus Schwegler's unkritiſcher Behandlung der Anſichten und Gewohnheiten, welche Epiphanius als Merkmale und Eigenthümlichkeiten der Ebjoniten aufzählt, daß er den Ebjonitismus ſogar zu einer kirchenhiſtoriſchen Periode conſtituirte [2]), da jener Richtung faſt alle,

1) Nachap. Zeitalter I. S. 104.

2) A. a. O. S. 192.

jedenfalls die bedeutendsten literarischen Produkte, so wie die Verfassungs- und Cultusbildungen des zweiten Jahrhunderts angehören sollten. Unsere Untersuchung wird in ihrem weiteren Verlauf beweisen, daß nach dem von Schwegler an die Literatur des zweiten Jahrhunderts angelegten Maaßstabe auch Paulus und der Katholicismus zu Vertretern der ebjonitischen Richtung hätten gemacht werden können. Vorläufig brauchen wir aber nur an die Erörterungen über den Partheicharakter der Eschatologie zu erinnern, welche oben [1]) gegeben sind. Jedoch, wenn wir nun auch absehen von der unberechtigten Ausdehnung, welche Schwegler dem Begriffe des Ebjonitismus als kirchenhistorischer Periode gegeben hat, so ist schon die Uebertragung jenes Sektennamens auf die der Sekte gleichartige innerkirchliche Richtung des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters nur geeignet, Verwirrung anzurichten. Bei dem Namen „Ebjoniten" denkt nun einmal Jeder an das Sektenhafte, und zwar mit Recht, da derselbe erst zu der Zeit in Umlauf gekommen ist, als die entsprechende Richtung aus dem berechtigten Verkehr der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschieden worden war. Neben dieser äußerlichen Rücksicht darf man aber auch nicht außer Acht lassen, daß trotz der Identität des Ebjonitismus mit einer hervorstechenden Richtung im apostolischen Zeitalter der innere Charakter dieser Parthei von ihrer äußeren Stellung nicht unberührt bleiben konnte. Nicht nur das Verhältniß zu anderen Partheien, sondern schon der Unterschied der Zeit mußte es mit sich bringen, daß manche Anschauungen in der Sekte zur leblosen Caprice wurden, welche in der entsprechenden Richtung der Apostelzeit von lebendiger religiöser Bedeutung waren, oder daß Manches in der Sekte im Vergleich mit der Entwickelung der Kirche als zurückgeblieben erschien, was früher wirklich als Element des Fortschritts angesehen werden mußte. Deßhalb werden wir uns zu hüten haben, unter dem Ebjonitismus etwas Anderes zu verstehen, als eben die Sekte, welche zuerst Irenäus erwähnt, und werden nichts als ebjonitisch bezeichnen dürfen, was nicht der Sekte angehört.

---

1) S. o. S. 56 f.

In Hinsicht auf die anderen möglichen Namen der dem Paulus entgegenstehenden Richtung hat Schliemann[1]) versucht, feste Gesichtspunkte aufzustellen. Er meint, das Wort „Judenchristenthum“ bezeichne nie eine Richtung, sondern nur die Abstammung; unter judenchristlicher Auffassung will er diejenige Darstellung des Christenthumes verstanden wissen, welche durch den früheren jüdischen Standpunkt bedingt sei, aber in keiner das Christenthum wesentlich trübenden Weise. Die letztere werde durch die Ausdrücke „judaisirend, judaistisch“ bemerklich gemacht; judaisirendes Christenthum sei die Richtung, welche jüdische Elemente in ungehöriger Weise ins Christenthum übertrage, welche sich zum Beispiel in dem Hirten des Hermas darstelle. Freilich müssen wir nun auch diese Unterscheidung für schief und verfehlt erklären. Ohne noch auf die Frage einzugehen, welches denn das Maaß des Gesunden, Berechtigten, gegenüber dem Trübenden und Ungehörigen in der Nachwirkung jüdischer Anschauung auf das Christenthum sei, müssen wir, nach Schliemann's Feststellung der Namen, auch den Paulus und Barnabas als Judenchristen ansehen, und das katholische Christenthum, in welchem sich ein Rückschlag in die alttestamentliche Gesetzesform darstellt, als judaistisches Christenthum betrachten. Andererseits wird es sich fragen, ob wir z. B. die Eschatologie auch in der Form, welche ihr Paulus und der Apokalyptiker verliehen, für judenchristlich oder für judaistisch, für berechtigt oder für ungesund zu halten haben. An diesen Fällen zeigt sich, wie unsicher der Schliemann'sche Gesichtspunkt von der berechtigten und unberechtigten Nachwirkung des jüdischen Standpunktes auf das Christenthum ist. Der Fehler liegt aber hier, wie bei den Bestimmungen Schwegler's, darin, daß der wesentliche Punkt des Gegensatzes der fraglichen Richtung gegen das pauliniſche Christenthum nicht ins Auge gefaßt ist, nach dessen thatsächlicher Feststellung die Frage über Recht oder Unrecht einer Einwirkung des Judenthums auf das Christenthum erhoben werden mag.

Der Grundsatz der dem Paulus entgegenstehenden Richtung

---

1) Die Clementinen, S. 371.

kann nicht ſchärfer ausgedrückt werden, als in dem Grundſatze, vor deſſen Anerkennung der Brief des Barnabas ſeine Leſer als vor dem Inbegriff aller Sünde warnt: Adhuc et rogo vos, tanquam unus ex vobis, omnes amans super animam meam, ut attendatis vobis et non similetis eis, qui peccata sua congerunt, et dicunt: *quia testamentum illorum et nostrum est* (cap. 4). Das heißt: Das Geſetz, welches Gott durch Moſes gegeben hat, iſt auch das Weſen des Chriſtenthumes. Aus dieſer Anſchauung gehen nun z. B. ſolche Sätze hervor, wie folgende [1]): Debet is, qui ex gentibus est et ex deo habet, ut diligat Iesum, proprii habere propositi, ut credat et Moysi. Et rursus Hebraeus, qui ex deo habet, ut credat Moysi, habere debet et ex proposito suo, ut credat in Iesum. Es braucht wohl nicht weiter nachgewieſen zu werden, worin der Unterſchied dieſer Anſicht von der des Paulus beſteht. Jedoch muß man ſich hüten, die in jenen Sätzen ausgedrückte Identität des alten und des neuen Teſtamentes, des Judenthumes und des Chriſtenthumes zu weit zu faſſen, um nicht den Gegenſatz gegen Paulus zu verwiſchen. Nämlich auch Paulus erkennt ja einen Punkt der Identität des neuen Teſtamentes mit dem alten, mit der Religionsgeſchichte des jüdiſchen Volkes an, auch Paulus kann von ſeinem Standpunkte das Chriſtenthum für das wahre Judenthum erklären [2]), wie daſſelbe von der mit ihm rivaliſirenden Richtung gegenüber den ungläubigen Juden geſchah. Der Unterſchied iſt aber der, daß Paulus das Chriſtenthum in Continuität und Uebereinſtimmung mit der göttlichen Verheißung, aber in Gegenſatz mit dem moſaiſchen Geſetze ſtellt, die ihm entgegengeſetzte Anſicht aber die Continuität und Uebereinſtimmung des Chriſtenthumes mit dem Geſetze behauptet, und die Verheißung lediglich an das geſetzliche Verhalten des Menſchen gebunden achtet. Freilich wechſelt nun innerhalb dieſer Richtung das Urtheil über den Inhalt des Geſetzes und der Urſprung deſſelben wird theilweiſe über Moſes zu-

1) Recogn. Clem. IV, 5. cf. Homil. VIII, 6.

2) Röm. 2, 28. 29: *οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν· οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ, ἐν σαρκὶ, περιτομή, ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος, καὶ περιτομὴ καρδίας, ἐν πνεύματι οὐ γράμματι.*

rückverlegt, es wird ſich aber zeigen, daß die in dieſem Sinne gemachten Conceſſionen an die fortgeſchrittene öffentliche Meinung in der Kirche den obigen Grundſatz nicht verletzen. Für dieſe Richtung nun, welche in ſich verſchiedene Formen birgt, wählen wir nun die Namen: „Judenchriſtenthum, judenchriſtlich"; nicht weil die Anhänger derſelben lediglich national-jüdiſcher Abſtammung waren, denn es müſſen ſich auch geborene Heiden derſelben angeſchloſſen haben; ſondern weil jene Namen am beſten die Identität von Judenthum und Chriſtenthum ausdrücken, welche von jener Richtung dargeſtellt wird. Unter dem Worte „Judenthum" wird nämlich ohne Zweifel von Allen die engſte Beziehung auf das moſaiſche Geſetz verſtanden, welches ja das Element des nationalen Lebens war, und deſſen Erhaltung und Verbreitung auf andere Völker in dem Judenchriſtenthum gemeint war. Dagegen müſſen wir mit den Bezeichnungen „Judaismus, judaiſtiſch" u. dgl. einen über den eben geſchilderten Partheigegenſatz hinausgreifenden Sinn verbinden. Auch in der Lehre des Paulus, in den Anſchauungen des Katholicismus iſt viel Judaiſtiſches. Es iſt nur aber keine große Weisheit, dieſe Bezeichnung in den einzelnen Fällen anzuwenden, und einen wiſſenſchaftlichen Werth hat dies Verfahren nicht, weil die Hauptfäden der chriſtlichen Entwickelung in den erſten Jahrhunderten auch beim größten Schein von Judaismus, von Abhängigkeit vom Judenthum, ganz anderer Natur ſind.

I. Das Judenchriſtenthum im apoſtoliſchen Zeitalter.

Die Abhängigkeit von den Ausſprüchen und dem Beiſpiele ihres Meiſters, in welcher die Jünger Jeſu ſtanden, und ihre Unſelbſtändigkeit, welche in der einfachen Hingebung an den unmittelbaren Eindruck jener großen und göttlichen Perſönlichkeit ihre Befriedigung fand, bedingt es, daß die Urapoſtel die Richtung des Judenchriſtenthumes einſchlugen und feſthielten. Jeſus ſelbſt hatte die Abrogation des Geſetzes von ſich gewieſen, und die vorläufige Beobachtung deſſelben in ſeinem ganzen Umfange ſeinen Anhängern zur Pflicht gemacht, und deßhalb entfernten ſich dieſelben auch in keinem Punkte von den unter ihren

Volksgenoſſen geheiligten Normen des Cultus (Act. 2, 46; 3, 1; 5, 21. 42). Jeſus ſelbſt hatte ferner ſeinen Wirkungskreis nicht über die Gränzen des iſraelitiſchen Landes und Volkes ausdehnen wollen, und die Gewinnung anderer Völker für das himmliſche Reich ſeinen Nachfolgern überlaſſen, und deßhalb beſchränkten ſich auch die Urapoſtel darauf, nur in dem Kreiſe ihres Volkes Anhänger Jeſu zu werben. Daß die Sorgfalt in der Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes den ſpecifiſchen Antrieb zur Erſtrebung der vollkommenen Gerechtigkeit, welchen die Urapoſtel von Jeſu empfangen hatten, nicht unterdrückt oder ausgeſchloſſen haben kann, daß die Beurtheilung der Gemeinde in Jeruſalem als einer jüdiſchen Sekte (Act. 24, 5; 28, 22) nur dem äußeren Anſcheine entſprach, hinter dem ſich eine über das altteſtamentliche Geſetz hinausreichende religiöſe Anregung verbarg, daß alſo das Judenchriſtenthum nicht blos „eine innerjüdiſche Erſcheinung" war, — das iſt oben im Zuſammenhange mit der Selbſtdarſtellung Jeſu angedeutet worden. Das Judenchriſtenthum iſt eben eine Form des Chriſtenthums, welche eine ganz ſpecifiſche Einwirkung Jeſu bewahrt hat, und in dieſer Rückſicht dem Paulinismus ganz ebenbürtig iſt, obgleich es gemäß der Natur des unmittelbaren Verhältniſſes der Jünger zu Jeſus für die Produktion des Dogma wenig leiſtete. Aber freilich liegt in der Bewahrung des unmittelbaren Verhaltens zu den Ausſprüchen und dem Beiſpiele Jeſu die Schranke des Judenchriſtenthums, welches gerade durch die Treue gegen die perſönlichen Eindrücke Jeſu der Sache des Chriſtenthums ſpäterhin untreu wurde. Dies zeigt ſich erſtens darin, daß die Urapoſtel den ihnen doch gewiß nicht verborgenen Plan Jeſu zur Bekehrung der Heiden, auf welche er ſelbſt wegen praktiſcher Rückſichten noch nicht hingewirkt hatte, über dieſem Beiſpiele Jeſu gänzlich vergaßen, und ihre Thätigkeit blos auf die Iſraeliten beſchränkten. Die weitere Unterſuchung wird ſich damit zu beſchäftigen haben, welche Stellung die Urapoſtel und die judenchriſtliche Parthei gegen die Heidenmiſſion einnahmen, jedenfalls müſſen wir aber ſchon jetzt darauf hinweiſen, daß das Verhalten der judenchriſtlichen Parthei zur Heidenmiſſion hinter der Aufgabe des Chriſtenthumes zurück-

geblieben iſt, und daß ſelbſt die nachgiebigſte Stellung, welche das Judenchriſtenthum gegen die Heidenmiſſion des Paulus einnahm, mit einer Halbheit behaftet war, welche ſich durch die endliche Ausſcheidung der Parthei aus der Kirche rächte. Daſſelbe läßt ſich an der anderen Folge des Verhältniſſes der Urapoſtel zu Jeſus nachweiſen, nämlich an dem Mangel dogmatiſcher Produktion innerhalb des Judenchriſtenthums. Wir müſſen ja anerkennen, daß das chriſtliche Princip in der Form der Hoffnung und als ſubjektiver ſittlicher Antrieb in den unmittelbaren Schülern Jeſu lebte. Sie lebten aber, indem ſie den Zuſammenhang mit der Theokratie feſthielten, in einer religiöſen Umgebung, welche dem chriſtlichen Principe nicht entſprach, welche alſo eine fördernde Rückwirkung auf ihr ſubjektives Chriſtenthum nicht ausüben konnte, um ſo weniger, da die Erwartung einer baldigen Aenderung der ſittlichen wie der phyſiſchen Welt in der Hoffnung auf die Wiederkunft Jeſu mitenthalten war. Die urſprüngliche unmittelbare Form des Chriſtenthumes mußte ſich nun freilich auch innerhalb jener nicht ganz entſprechenden Umgebung fortpflanzen können. Allein bei der immer weiteren Verzögerung der Paruſie Chriſti mußte im Judenchriſtenthum die Spannung der Hoffnung auf Jeſus und der Antrieb zur vollkommenen Gerechtigkeit, in welchen Formen ja die Einwirkung Jeſu auf ſeine Bekenner ſich darſtellte, durch das Gewicht der blos jüdiſchen Lebensformen erdrückt werden. Dies konnte nur verhindert werden, wenn das chriſtliche Lebensprincip in einem Subjekte ſo kräftig war, das bisher beſtandene Band des Chriſtenthums mit der jüdiſchen Theokratie und Nationalität zu ſprengen, und dem Chriſtenthume einen neuen Boden der Objektivität zu gewinnen. Dies hat Paulus bewirkt, aber nicht durch ſeine perſönlichen Erfahrungen und durch die Energie ſeines Charakters, ſondern durch ſeine dogmatiſche Produktion, namentlich indem er die Perſon Chriſti als Princip des chriſtlichen Lebens aus der perſönlichen Erfahrung jedes Einzelnen in die Sphäre begrifflicher Allgemeinheit erhob. Die Selbſtändigkeit des Chriſtenthums vom Judenthume erheiſchte alſo, daß daſſelbe dogmatiſches Chriſtenthum wurde, und dieſe geſchichtliche Nothwendigkeit ſollte nicht minder anerkannt werden, als der Um-

ſtand, daß gerade in Paulus die dogmatiſche Reflexion die ſubjektive Lebenserfüllung mit dem Chriſtenthume nicht beeinträchtigt hat. Freilich ermangelt nun auch das Judenchriſtenthum nicht ganz der dogmatiſchen Orientirung, und hat in ſeiner Art die Univerſalität und Autonomie des Chriſtenthums ausgeſprochen, allein die dogmatiſche Produktion jener Richtung iſt nur die unvermeidliche Rückwirkung des Paulinismus und der antijüdiſchen Gnoſis, welchen Elementen das Judenchriſtenthum bis auf einen gewiſſen Grad Raum in ſich verſtatten mußte, um überhaupt vor der fortgeſchrittenen Bildung beſtehen zu können.

Auch in anderer Beziehung macht ſich eine Lebendigkeit im Judenchriſtenthum erſt geltend, ſeitdem es den Paulinismus neben und gegen ſich hatte. Mit Ausnahme des Stephanus, der freilich im Begriff war, dem Judenchriſtenthum ſelbſt den Rücken zu kehren, bietet daſſelbe für die Geſchichte der inneren Entwickelung erſt dann Stoff dar, ſeitdem es ſich mit dem pauliniſchen Heidenchriſtenthum auseinander zu ſetzen hatte. Und aus dieſem Grunde mußten wir die Darſtellung des pauliniſchen Lehrbegriffs vorausſchicken, weil die Hauptmomente der Geſchichte des Judenchriſtenthums auch in der apoſtoliſchen Zeit ſich an die Antitheſe gegen Paulus und ſeine Richtung anknüpfen.

Außer den kurzen Notizen, mit welchen die Apoſtelgeſchichte die ununterbrochene Theilnahme der Urapoſtel am Tempelcultus bezeugt (2, 46; 3, 1; 5, 21. 42), und den Angaben des Galaterbriefs über die Stellung derſelben, welche einer weiteren Unterſuchung unterworfen werden müſſen, ermangeln wir aller ſicheren Berichte über die perſönliche Haltung und Lebensweiſe der Jünger Jeſu und namentlich über ihre Stellung den Juden gegenüber. Denn ſowohl die Schilderung des Petrus in den clementiniſchen Schriften, als auch die des Jacobus durch Hegeſipp [1]) ſind großentheils für unzuverläſſig zu halten. Da wir auf die erſtere zurückzukommen Veranlaſſung haben werden, ſo ſchenken wir nur der letzteren hier einige Aufmerkſamkeit. Die vorzügliche Heiligkeit des Jacobus [2]) wird in der Schilderung des Hegeſipp

1) Bei Euseb. H. E. II, 23.

2) *Οὗτος ἐκ κοιλίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν· οἶνον καὶ σίκερα*

auf die Merkmale des Naſiräers, des Asketen und des Prieſters begründet, welche theils übertrieben, theils unter einander im Widerſpruch ſind. An und für ſich iſt es nicht unglaublich, daß Jacobus von Jugend auf Naſiräer geweſen ſei. Der Berichterſtatter hat aber die Merkmale dieſes Standes, die Enthaltſamkeit von Wein und Spirituoſen, ſo wie das Wachſenlaſſen der Haare nicht verſtanden, indem er die Eigenthümlichkeiten des Asketen, Enthaltung von Fleiſcheſſen und vom Gebrauch der Salben und des Bades mit jenen zuſammenwirft. Aber auch dieſe Züge ſind nicht gleichartig. Während die Enthaltung vom Fleiſcheſſen an den gleichen Grundſatz der Ebjoniten erinnert [1]), der im apoſtoliſchen Zeitalter auch von einer judenchriſtlichen Parthei der römiſchen Gemeinde beobachtet wurde (Röm. 14), widerſpricht die Gewohnheit des Jacobus, ſich nicht zu baden, gerade dem regelmäßigen Gebrauch der Bäder durch die Ebjoniten [2]). Der Nichtgebrauch der Salbe und des Bades iſt in der jüdiſchen Sitte Zeichen der Trauer [3]), wir können alſo dieſe Züge in der Lebensweiſe des Jacobus nur damit in Verbindung ſetzen, daß er unausgeſetzt um Vergebung für das Volk betete, natürlich wegen deſſen fortdauernder Verſtocktheit gegen Chriſtus. Von dieſem feſten Punkte aus ließe ſich vielleicht auch die Verzichtung auf Fleiſch- und Weingenuß nach Dan. 10, 2. 3 als Merkmal der Trauer auslegen, allein, da das Wachſenlaſſen der Haare unter keiner Bedingung ſich eben dahin deuten läßt [4]), ſo muß man auch die Enthaltung vom Weingenuß in Verbindung damit ſchon als Zeichen des Naſiräers gelten laſſen. Noch größere Schwierigkeiten macht die Schilde-

---

οὐκ ἔπιεν, οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγεν· ξυρὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη· ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο· τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι· οὐδὲ γὰρ ἐρεοῦν ἐφόρει ἀλλὰ σινδόνας· καὶ μόνος εἰσήρχετο εἰς τὸν ναὸν, ηὑρίσκετό τε κείμενος ἐπὶ τοῖς γόνασι, καὶ αἰτούμενος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἄφεσιν.

1) Epiph. haer. 30, 15: Οἱ Ἐβιωναῖοι παντελῶς ἀπέχονται ἐμψύχων καὶ κρεῶν καὶ πάσης ἄλλης ἐδωδῆς τῆς ἀπὸ σαρκῶν πεποιημένης.

2) Ibid. 30, 16. Οἱ Ἐβιωναῖοι καθ' ἡμέραν βαπτίζονται.

3) 2. Sam. 12, 20; 14, 2; 19, 24. Dan. 10, 2. 3. Judith 10, 2 f.

4) Zeichen der Trauer war gerade im Gegentheil das Abſcheeren der Haare (Jeſ. 5, 12; Jer. 7, 29; 16, 6 u. A., ſiehe Winer R. W. B. u. d. Art. Trauer).

rung des Jacobus als Prieſters. Es kann keinem Zweifel unterworfen ſein, daß Jacobus als jüdiſcher Prieſter bezeichnet werden ſoll, wenn es heißt: Er allein (unter den Chriſten) durfte das Heiligthum [1]) betreten, denn er trug Leinewand und keine Wolle. Leinene Kleidung iſt nämlich ein Kennzeichen des Prieſters. Jacobus kann nun aber unmöglich jüdiſcher Prieſter geweſen ſein, da er als Bruder Jeſu nicht levitiſcher Abſtammung war. Ferner erhebt ſich dagegen das Bedenken, daß er auch als lebenslänglicher Naſiräer nicht Prieſter ſein konnte. Der Prieſter durfte weder ſein Haupthaar gänzlich abſcheeren, noch daſſelbe ſchrankenlos wachſen laſſen (Ezech. 44, 20); wenn alſo Jacobus das letztere that, ſo kann er unmöglich jüdiſcher Prieſter geweſen ſein. Jacobus ſtellt ſich nun auch vielmehr als Prieſter im chriſtlichen Sinne dar, da keineswegs von ihm erwähnt wird, daß er Opfer im Tempel dargebracht, ſondern nur, daß er Fürbitte geleiſtet habe [2]). Die Vermiſchung dieſer Anſchauung mit den Merkmalen des jüdiſchen Prieſterthumes ſteht nun vielleicht in Zuſammenhang mit dem Gedanken, der in den Teſtamenten der zwölf Patriarchen wiederholt vorgetragen wird, daß Chriſtus einerſeits von Juda, andererſeits von Levi abſtamme [3]). Hienach bleibt von der ganzen Schilderung des Jacobus nur ſein Naſiräat ziemlich ſicher, denn ſeine Enthaltung vom Fleiſchgenuß iſt zu bezweifeln, mag dieſelbe nun im Sinne der ſpäteren Ebjoniten oder als Merkmal der Trauer verſtanden werden müſſen. Im letzteren Falle iſt der Zug

---

1) Es iſt nicht der Fall, daß *τὰ ἅγια* hier, wie Hebr. 9, 25 das Allerheiligſte bedeuten muß. Jacobus ſoll nicht als Hoherprieſter geſchildert werden, wie es erſt von Epiphanius geſchieht, der erzählt, Jacobus habe das *πέταλον* getragen (Haer. 29, 4; 78, 14).

2) Das Nähere darüber ſ. unten im zweiten Buch, erſten Abſchnitt, II: das Gemeindeamt und die Gemeinde.

3) Levi 2: *διά σου καὶ Ἰούδα ὀφθήσεται κύριος ἐν ἀνθρώποις σώζων ἐν αὐτοῖς πᾶν γένος ἀνθρώπων.* Symeon 7: *ἀναστήσει κύριος ἐκ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα θεὸν καὶ ἄνθρωπον. Οὗτος σώσει πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὸ γένος τοῦ Ἰσραήλ.* Dahin gehört auch die Tradition, welche Auguſtin (c. Faustum 23) bekämpft, daß Joachim, der Vater der Maria, Prieſter geweſen ſei. Wir werden nicht irren, wenn wir die Angabe der lucaniſchen Kindheitsgeſchichte von der Verwandtſchaft der Maria mit Eliſabeth, der Frau des Prieſters Zacharias, eben dahin beziehen, welche ſchon Epiphanius haer. 78, 13 mit den Sagen vom Prieſterthum des Jacobus combinirt.

verdächtig, weil er als Begleitung zu der Schilderung der priesterlichen Fürbitte gehört; im ersteren Falle ist er darum nicht ganz glaubwürdig, weil die Ebjoniten ihre Gewohnheiten gern auf ihre apostolischen Partheihäupter zurückdatirten. So erzählt namentlich Epiphanius von Jacobus, daß er als παρθένος gestorben sei, und seinetwegen die Ebjoniten die παρθενία hochschätzten [1]). Hievon weiß jedoch Hegesippus noch nichts, und es ist auch im Gegentheil vielmehr wahrscheinlich, daß Jacobus in der Ehe lebte [2]). In dem Berichte des Hegesippus ist ferner die Darstellung der Ereignisse, die den Tod des Jacobus herbeiführten, ganz unglaubwürdig. Wenn Jacobus trotz seines Glaubens an die Messianität Jesu bei den Juden wegen seiner gesetzmäßigen Lebensweise und wegen seines Nasiräates in hohem Ansehen stand, so ist doch die an ihn gestellte Zumuthung, am Passahfeste vor dem Volke gegen Jesus zu predigen, ganz unsinnig, und die ihm angewiesene Stellung auf der Zinne des Tempels entspricht vielmehr der Absicht, seinen Tod in möglichst auffallender Weise darzustellen, als dem angegebenen Zwecke, daß er einer möglichst großen Volksmenge verständlich werde. So läßt uns also auch diese Schilderung, wegen der in ihr liegenden Widersprüche, keinen sicheren Blick in das Verhältniß der Judenchristen zu den Juden thun. Ebenso wie die Berichte der Apostelgeschichte von dem allgemeinen, unbeschränkten Ansehen, in welchem die Apostel bei den Juden standen, und von den Verfolgungen, die sie erlitten (Cap. 4. 5), eine Menge historischer Bedenken erregen [3]), so stehen auch die Angaben des Hegesipp über das Ansehen und das letzte Schicksal des Jacobus nicht in einem solchen Verhältnisse, welches dieselben als glaubwürdig erscheinen ließe.

Wir wenden uns deßhalb zur Untersuchung des Verhältnisses, welches die judenchristliche Parthei gegen das paulinische Christenthum einnahm. Für diese Seite

---

1) Haer. 78, 13; 30, 2. 15.

2) 1. Cor. 9, 5: *Μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν, ὡς οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι, καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου, καὶ Κηφᾶς.*

3) Vgl. Baur's Paulus S. 16. ff.

der Geſchichte des Judenchriſtenthums fließen zwar die Quellen reichlicher, als für die Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Judenchriſten und Juden, aber auf dem Wege jener Unterſuchung begegnet uns die Schwierigkeit, daß der Werth der Quellen ſehr ſtreitig iſt. Es fragt ſich nämlich, ob die Angaben der Apoſtelgeſchichte mit denen des Paulus ſich vereinigen laſſen, oder ob ein Widerſpruch zwiſchen denſelben anerkannt, und demnach die Schilderung der Apoſtelgeſchichte als mehr oder weniger unhiſtoriſch zu verwerfen iſt. Die Punkte, um welche ſich der Streit dreht, ſind, ob ſchon Petrus die Heidenmiſſion begonnen hat ohne Rückſicht auf die Feſthaltung des moſaiſchen Geſetzes, und dann, ob der Widerſtand der ſtrengen Judenchriſten gegen die Befreiung der Heidenchriſten vom moſaiſchen Geſetze ſchon von den Urapoſteln verdammt, und dagegen, wie es auf dem Apoſtelconvent geſchehen ſein ſoll, der pauliniſche Grundſatz von denſelben anerkannt iſt. Der erſte Punkt wird ſeine Erledigung durch die Entſcheidung der zweiten Frage finden, deßhalb müſſen wir unſere Aufmerkſamkeit auf den Apoſtelconvent richten.

Die Befreiung der Heidenchriſten vom moſaiſchen Geſetze, welche Paulus in ſeinem Wirkungskreiſe zu Antiochien vollzog, fand bei den Judenchriſten in Jeruſalem eine verſchiedene Beurtheilung. Ein Theil derſelben wollte das Chriſtenthum der Heiden nur anerkennen, wenn dieſelben durch die Beſchneidung in die jüdiſche Volksgenoſſenſchaft eintraten, und demnach mit dem Glauben an Chriſtus alle Verpflichtungen des moſaiſchen Geſetzes übernahmen. Dieſe Parthei wollte alſo das Chriſtenthum nur als Judenchriſtenthum anerkennen, ſie führte den Gedanken der Identität des alten und des neuen Bundes ſtreng durch, und verlangte deßhalb, daß alle die eigenthümlichen Beſtimmungen des alten Bundes, welche bis dahin die nationale Sitte des Einen Bundesvolkes gebildet hatten, auch bei den Genoſſen anderer Völker in Kraft treten ſollten, welche in den in Geſtalt des Chriſtenthumes erneuerten Bund eintreten würden. Dieſe Parthei iſt in der Apoſtelgeſchichte und im Galaterbrief ganz übereinſtimmend geſchildert. Es ſind diejenigen, welche von Judäa zu den Heidenchriſten nach Antiochien kommen mit der Loſung: ὅτι, ἐὰν μὴ περιτέμνησθε

τῷ ἔθει Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι (Act. 15, 1) und welche in Jeruſalem wiederholen: ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς, παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως (V. 5), es ſind die von Paulus ſo genannten παρείσακτοι ἀδελφοὶ, welche in Jeruſalem die Beſchneidung des Titus, des helleniſchen Begleiters des Paulus verlangen (Gal. 2, 3. 4); es iſt endlich dieſe Parthei, welche in den von Paulus gegründeten galatiſchen Gemeinden nichtjüdiſcher Abſtammung Eingang gefunden, und dieſelben wirklich für die Beſchneidung und die ſonſtige Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes gewonnen hatte. Dieſe Anſichten und Tendenzen wurden von den Apoſteln, wenigſtens ihren Häuptern, Jacobus, Petrus, Johannes nicht getheilt, als der Conflikt zwiſchen den ſtrengen Judenchriſten und dem Heidenchriſtenthum zuerſt an das Licht trat; allein darüber, welches poſitive Urtheil ſie über das Heidenchriſtenthum und die Wirkungsweiſe des Paulus fällten, und in welches poſitive Verhältniß ſie zu demſelben traten, liegen in der Apoſtelgeſchichte und im Galaterbrief verſchiedene Berichte vor.

Die Apoſtelgeſchichte erzählt im 15ten Capitel, daß, nachdem der Streit der ſtrengen Judenchriſten mit den Heidenchriſten in Antiochien ausgebrochen, und darauf Paulus und Barnabas zur Verſtändigung mit den Apoſteln nach Jeruſalem geſandt waren, eine öffentliche Verhandlung über jene Streitfrage vor der ganzen Jeruſalemiſchen Gemeinde angeſetzt wurde. In dieſer Verſammlung ſpricht zuerſt Petrus, und erkennt die Erfolge des Chriſtenthumes, die außerordentlichen Geiſtesgaben und die Reinigung des Herzens bei den Heidenchriſten an (V. 8. 9), deßhalb erklärt er es für eine Verſuchung Gottes, dieſelben noch auf das Geſetz zu verpflichten, und ihnen damit ein Joch aufzulegen, welches doch Niemand zu tragen vermöchte oder vermocht hätte, denn durch das Geſetz werde auch Niemand gerecht, ſondern durch die Gnade Gottes würden ſowohl die Judenchriſten, wie die Heidenchriſten ſelig (V. 10. 11). In dieſen Worten bekennt ſich alſo Petrus ganz zu den pauliniſchen Grundſätzen von der Unmöglichkeit der Geſetzeserfüllung, und von der Gerecht- und Seligmachung der Menſchen durch die Gnade; und darin ſtimmt ihm auch Jacobus bei mit Rückſicht auf das Zeugniß, welches die geſammte Prophe-

tie für die Berufung der Heiden ablege. Beide verwerfen demnach die Zumuthung der ſtrengen Judenchriſten, daß die Heidenchriſten das moſaiſche Geſetz zu beobachten hätten. Jedoch folgen ſie dem Paulus nicht ſoweit, um auch für die geborenen Juden unter den Chriſten die Unverbindlichkeit des moſaiſchen Geſetzes auszuſprechen. Es wird vielmehr vorausgeſetzt, als ſich von ſelbſt verſtehend, daß die geborenen Juden unter den Chriſten nach wie vor bei der Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes zu verbleiben haben. In dieſem Sinne wird dann auf den Vorſchlag des Jacobus deßhalb, weil in allen Städten (des heidniſchen Gebietes) Anhänger des moſaiſchen Geſetzes ſind (auf deren Gewinnung für das Chriſtenthum gerechnet wird), aus Rückſicht auf dieſe den Heidenchriſten ganz im Allgemeinen geboten, ſich der jüdiſchen Sitte in einigen Punkten anzubequemen, und dadurch ihre vorher unbeſchränkt anerkannte Freiheit beeinträchtigt. Außerdem läßt die Apoſtelgeſchichte nirgends merken, daß die jeruſalemiſchen Apoſtel verſucht hätten, ihren Grundſätzen gemäß die von ihnen geleitete Gemeinde vom Moſaismus zu entwöhnen, vielmehr müſſen ſie, wenn wir von dem Erfolge auf ihre Thätigkeit zurückſchließen dürfen, dieſelbe in der moſaiſchen Geſetzlichkeit erhalten und beſtärkt haben. Denn bei einer ſpäteren Anweſenheit des Paulus in Jeruſalem erklärt Jacobus gemäß dem Bericht der Apoſtelgeſchichte: *μυριάδες εἰσὶν Ἰουδαίων τῶν πεπιστευκότων, καὶ πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσι* (Cap. 21, 20). Man hat dieſen Widerſpruch in folgender Weiſe zu erklären verſucht, daß die Urapoſtel, indem ſie in Uebereinſtimmung mit Paulus auf den abſoluten religiöſen Werth des Geſetzes verzichteten, ſich zur Beobachtung deſſelben als Norm der nationalen Sitte ebenſo verpflichtet fühlten, als ſie den Genoſſen anderer Völker bei ihrer Aufnahme in das Chriſtenthum ihre heimiſche Sitte unangetaſtet ließen. Gegen dieſe Auffaſſung der Darſtellung der Apoſtelgeſchichte erhebt ſich aber nicht nur das Bedenken, ob die Apoſtel als geborene Juden jene Diſtinktion zwiſchen dem religiöſen und nationalen Charakter des Geſetzes zu machen fähig waren, ſondern es läßt ſich ſogar nach der Darſtellung der Apoſtelgeſchichte beweiſen, daß ſie den vorgeblichen Standpunkt nationaler Neutralität gar nicht einnahmen. Denn was

liegt anderes in der Verpflichtung der Heidenchriſten, in einigen Punkten ſich der jüdiſchen Sitte zu accomodiren, als die Behauptung eines Vorrechtes des jüdiſchen Volkes innerhalb des Chriſtenthumes? Und worauf kann dieſes Vorrecht begründet worden ſein, als auf den bis auf einen beſtimmten Grad unantaſtbaren, abſolut religiöſen Charakter des moſaiſchen Geſetzes? So ſpricht ſich denn gerade in den von dem Apoſtelkollegium geſtellten Bedingungen ein ganz beſtimmtes Urtheil über das Heidenchriſtenthum aus, welches freilich mit den vorhergehenden pauliniſch-geſinnten Reden des Petrus und Jacobus in ſeltſamem Widerſpruche ſteht. Jene vier Punkte ſind nämlich nicht etwa gleichgültige Züge der jüdiſchen Sitte, denn bei dieſer Vorausſetzung müßte man fragen, warum gerade in dieſen Punkten, und nicht in noch mehreren eine Nachgiebigkeit gegen jüdiſche Vorurtheile verlangt wird, ſondern ſie ſind die Bedingungen, unter denen die Iſraeliten die Proſelyten des Thores unter ſich aufnahmen.

Dieſes Sachverhältniß iſt in Beziehung auf das Verbot der Götzenopfer und des Genießens von Blut und Erſticktem ſchon mannigfach anerkannt worden [1]). Dagegen ſind die Ausleger in Beziehung auf die Deutung der πορνεία (15, 20. 29) wenig einig, ſo daß unter dem fortwährenden Schwanken der Erklärung dieſes Wortes die Bedeutung der ganzen Stelle noch nicht hat erkannt werden können. Das Verbot des Götzenopfers, ſo wie des Genuſſes von Blut und Erſticktem wird in der Reihenfolge, in welchem die drei Punkte Act. 15, 29 aufgeführt ſind, im Leviticus Cap. 17, 8—16 für Iſraeliten, ſowie für „die Fremdlinge, die ſich unter ihnen aufhalten" ausgeſprochen. Darunter ſind die Proſelyten des Thores zu verſtehen, welche nicht durch die Beſchneidung in das volle Recht der Volksgenoſſenſchaft aufgenommen wurden. Auf dieſelben werden im 18ten Capitel auch die Beſtimmungen über verbotene Ehegrade und andere geſchlechtliche Verhältniſſe ausgedehnt (V. 26). Unter der den Heidenchriſten verbotenen πορνεία, deren Deutung im gewöhnlichen Sinne der Zuſam-

1) Vgl. Gieſeler's Kirchengeſchichte 1. Bd. S. 88 (3. Aufl.); Wieſeler, Chronologie des ap. Zeitalters S. 185.

menhang unmöglich macht, ſind nun eben Vergehungen dieſer Art zu verſtehen. Nicht nur bezeichnen Rabbinen jene Vergehungen mit dem einfachen Worte für Hurerei, ſondern es laſſen ſich dafür noch nähere Parallelen aus judenchriſtlichen Kreiſen anführen. Die clementiniſche Literatur, ſowohl die Recognitionen, als die Homilieen ſtellen ein derartiges Syſtem des Judenchriſtenthums dar, nach welchem den Heiden bei ihrem Uebertritt zum Chriſtenthum die Beſchneidung, d. h. der volle Uebertritt zum Judenthum, nicht zugemuthet wird. So heißt es Recogn. V, 34: Illum dei dicimus esse cultorem, qui voluntatem dei facit et legis praecepta custodit. Apud deum enim non ille, qui apud homines Iudaeus dicitur, Iudaeus est, neque qui gentilis vocatur, gentilis est; sed qui deo credens legem impleverit ac voluntatem eius fecerit, *etiam si non sit circumcisus.* Dagegen werden ſie auf einzelne Satzungen verpflichtet, um in einer mit den geborenen Juden gleichmäßigen Weiſe zu leben. So bezeichnet Petrus (Hom. VII, 4) den Heiden gegenüber als das Gott gefällige Leben: *τὸ αὐτῷ προσεύχεσθαι. αὐτὸν αἰτεῖν ὡς πάντα νόμῳ κριτικῷ διδόντα· τραπέζης δαιμόνων ἀπέχεσθαι· νεκρᾶς μὴ γεύεσθαι σαρκὸς· μὴ ψαύειν αἵματος· ἐκ παντὸς ἀπολύεσθαι (ἀπολούεσθαι) λύματος, τὰ δὲ λοιπὰ ἐνὶ λόγῳ, ὅσ' οἱ θεὸν σέβοντες ἤκουσαν Ἰουδαῖοι, καὶ ὑμεῖς ἀκούσατε ἅπαντες.* Aus einer anderen Aufzählung von Pflichten (VII, 8) iſt hervorzuheben: *τραπέζης δαιμόνων μὴ μεταλαμβάνειν, λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων, αἵματος· μὴ ἀκαθάρτως βιοῦν· ἀπὸ κοίτης γυναικὸς λούεσθαι, αὐτὰς μέντοι καὶ ἄφεδρον φυλάσσειν.* In dieſen Specialvorſchriften, welche zwiſchen die allgemeinen Pflichtgebote eingeſchoben ſind, ſind die ſchon beſprochenen Verbote des Opferfleiſches, Blutes und Erſtickten klar. Ebenſo deutlich weiſt das Gebot des Waſchens nach vollzogenem Beiſchlaf auf Lev. 15, 18, und die Aufmerkſamkeit der Weiber auf ihre Reinigung auf Lev. 15, 19 zurück. Dagegen ſind die Sätze *ἀπὸ παντὸς ἀπολούεσθαι λύματος*, und *μὴ ἀκαθάρτως βιοῦν* nicht leicht auszulegen. Baur [1]) vermuthet in dieſen Sätzen daſ-

1) Paulus S. 144.

ſelbe, was in dem Verbot der *πορνεία* (Act. 15, 29) läge. Allein wenn man auch das *μὴ ἀκαθάρτως βιοῦν* darauf beziehen könnte, ſo widerſtrebt der erſtere Satz, *ἀπὸ παντὸς ἀπολούεσθαι λύματος* dieſer Auslegung; und wenn mit dem letzteren doch wohl nur das Gebot häufiger Waſchungen bezeichnet ſein kann, welches in derſelben Situation auch von den Recognitionen ausgeſprochen wird (VI, 11): Bonum est autem et puritati conveniens, etiam corpus aqua diluere, und welches faſt mit denſelben Worten als Eigenthümlichkeit der Eſſäer angegeben wird (Ioseph. de bello Iud. II, 8, 10): *καίπερ δὴ φυσικῆς οὔσης τῆς τῶν σωματικῶν λυμάτων ἐκκρίσεως, ἀπολούεσθαι μετ' αὐτὴν καθάπερ μεμιαμμένοις, ἔθιμον*, — ſo kann auch das *ἀκαθάρτως βιοῦν* nur auf die äußere Reinlichkeit bezogen werden [1]), welche an den erwähnten ſpeciellen Fällen anſchaulich gemacht wird. Alſo in dieſen Stellen der Homilieen, welche ſonſt dem Apoſteldekret entſprechen, ſcheint das Verbot der *πορνεία* total verloren gegangen zu ſein; dagegen ſind in den Recognitionen wenigſtens noch zwei deutliche Anſpielungen darauf, und zwar im Sinne der Proſelytengeſetze, aufbehalten. Zuerſt heißt es Rec. VI, 10: Agnovisti deum, honora patrem; honor autem eius est, ut ita vivas, sicut ipse vult. Vult autem ita (te) vivere, ut homicidium, adulterium nescias, odium, avaritiam fugias, iram, superbiam, iactantiam respuas, et exsecreris invidiam, ceteraque his similia penitus a te ducas aliena. *Est sane propria quaedam nostrae religionis observantia*, quae non tam imponitur hominibus, quam proprie ab unoquoque deum colente, causa puritatis expetitur. *Castimoniae dico causa, cuius species multae sunt, sed primo ut observet unusquisque, ne menstruatae mulieri misceatur, hoc enim exsecrabile ducit lex dei.* Wenn das Verbot, den Beiſchlaf mit einem menſtruirenden Weibe zu vollziehen, welches Lev. 18, 19 für Iſraeliten und Fremdlinge ausgeſprochen iſt, nur die eine Art von Keuſchheit bedeutet, deren eine ganze Reihe von Formen zur Pflicht gemacht wird, ſo kann damit nichts Anderes, als die ganze Reihe von verbotenen

1) Dies wird beſtätigt durch die Stelle Hom. XIII, 4: *πρὸς τούτοις δὲ ἀδιαφόρως μὴ βιοῦντες πραπέζης ἐθνῶν οὐκ ἀπολαύομεν, ἅτε δὴ οὐδὲ συνεστιᾶσθαι αὐτοῖς δυνάμενοι, διὰ τὸ ἀκαθάρτως αὐτοὺς βιοῦν.*

Ehegraden und dergleichen gemeint ſein, welche den Fremdlingen, wie den Iſraeliten im 18ten Capitel des Leviticus vorgehalten werden. Dies wird noch deutlicher, wenn wir auf Rec. IX, 29 achten: Ex adventu iusti et veri prophetae vixdum septem anni sunt, in quibus ex omnibus gentibus convenientes homines ad Iudaeam, et signis ac virtutibus, quae viderant, sed et doctrinae maiestate permoti, ubi receperunt fidem eius, abeuntes ad regiones suas *illicitos quosque gentilium ritus et incesta sprevere coniugia.* Unter den letzteren können nur Ehen in Graden verſtanden werden, welche das moſaiſche Geſetz verpönte [1]), wenn alſo die Auflöſung derſelben bei bekehrten Heiden in einer judenchriſtlichen Schrift, welche ſonſt nicht die Beſchneidung den Heidenchriſten auferlegt, ſo ſtark betont wird, ſo muß jenes eine Hauptbedingung der Verträglichkeit geweſen ſein. Demnach können wir nicht umhin, unter der πορνεία, welche von den Apoſteln den Heidenchriſten verboten wird, alles das zu verſtehen, was auch Lev. 18 den Iſraeliten und den Fremdlingen unterſagt iſt.

Wenn demgemäß die Urapoſtel den Heidenchriſten dieſelben Pflichten auferlegt haben, deren Beobachtung das moſaiſche Geſetz von den unter den Juden wohnenden Fremden, den ſogenannten Proſelyten des Thores forderte, ſo haben ſie damit das Aeuſſerſte nachgegeben, was von Seiten des Judenchriſtenthumes den Heidenchriſten nachgegeben werden konnte. Denn das Judenchriſtenthum, welches nicht nur das nationale, ſondern das religiöſe Element am moſaiſchen Geſetze feſthielt, mußte ſich, wenn es auf eine beſtimmte Regelung ſeines Verhältniſſes zum Heidenchriſtenthume ankam, innerhalb der Normen halten, welche das Geſetz für eine Gemeinſchaft zwiſchen Juden und Heiden als gültig feſtſtellte. Wenn aber die Apoſtel dieſen Standpunkt einnahmen, wenn ſie das Dekret Act. 15, 23—29 wirklich erließen, und darin einen Mittelweg zwiſchen dem Heidenchriſtenthume und dem ſtrengen Judenchriſtenthume einſchlugen, der freilich in der Grundanſchauung mit der letzteren Richtung

1) Cf. l. c. Non Persae matrum coniugiis aut filiarum incestis matrimoniis delectantur, nämlich, nachdem ſie zum Chriſtenthum übergetreten waren. Cf. cap. 20.

übereinſtimmt, ſo kann das Dekret nicht das Ergebniß der Verhandlungen ſein, welche der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte demſelben vorausſchickt, und in welchen Petrus über das Geſetz ſich ganz im pauliniſchen Sinne ausſpricht. Dieſe Rede des Petrus ſoll aber, der Darſtellung des Verfaſſers gemäß, die Anſicht ſeiner ſämmtlichen Genoſſen repräſentiren, zumal da Jacobus, indem er auf jene Rede Rückſicht nimmt, zwar die Grundſätze derſelben nicht wiederholt, aber auch denſelben nicht widerſpricht, und ſeinen Vorſchlag der die Freiheit der Heidenchriſten beſchränkenden Bedingungen als ganz unverfängliche Forderung der Eintracht und des Friedens wegen ausſpricht. Wir müſſen alſo rein aus der Analyſe der Darſtellung in der Apoſtelgeſchichte heraus behaupten: Entweder haben die Urapoſtel die mitgetheilten Reden gehalten, aber nicht das Dekret erlaſſen, — oder ſie haben das Dekret erlaſſen, aber nicht die vorhergehenden Reden gehalten. Der letztere Fall muß aber als der wahrſcheinlichere angeſehen werden, weil er dem judenchriſtlichen Standpunkte der Urapoſtel, und der fortdauernden Anhänglichkeit der von ihnen geleiteten Gemeinde an das moſaiſche Geſetz entſpricht. Offenbar aber iſt, daß der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte den Sinn des Dekretes nicht verſtanden haben kann, vielmehr daß er bei ſeiner Unkenntniß jüdiſcher Einrichtungen die von den Apoſteln geſtellten Bedingungen für unverfänglich und für vereinbar mit pauliniſchen Grundſätzen und mit der Gleichberechtigung der Heidenchriſten gehalten hat. Wenn er alſo die Reden der Apoſtel ſelbſt componirt hat, ſo müſſen wir doch vermuthen, daß er das Apoſteldekret, wenigſtens den Kern deſſelben V. 28. 29, nicht erfunden, ſondern vorgefunden hat. Dieſe Vermuthung gründen wir theils auf die mit denſelben übereinſtimmenden Forderungen und Andeutungen in den clementiniſchen Schriften, theils darauf, daß die vier Punkte im Dekrete in der mit Leviticus 17. 18 übereinſtimmenden Ordnung aufgezählt ſind, während ſie in der Rede des Jacobus umgeſtellt ſind. Hätte der Verfaſſer, welcher die Reden componirt hat, auch das Dekret erſt gemacht, deſſen Beſtimmungen ihm nicht verſtändlich waren, ſo iſt nicht einzuſehen, warum er in beiden Fällen nicht dieſelbe Ordnung beibehalten, und na-

mentlich, daß er die richtige Ordnung beim zweiten Male getroffen hat.

Ehe wir nun das aus der Analyſe der Schilderung in der Apoſtelgeſchichte gewonnene Reſultat mit den Notizen des Galaterbriefes vergleichen, werfen wir einen Blick auf den Bericht jenes Buches über die erſte Heidenbekehrung durch Petrus, weil derſelbe durch die eben geſchloſſene Erörterung ein neues Licht erhält. Nicht ohne Abſicht eröffnet Petrus ſeine Rede auf dem Apoſtelconvent mit einer Hinweiſung darauf, daß er den Anfang mit der Bekehrung der Heiden gemacht habe (15, 7: *ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν ἐξελέξατο διὰ τοῦ στόματός μου ἀκοῦσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι*). Dieſe Beziehung gilt dem Hauptmann Cornelius, deſſen Bekehrung in der Apoſtelgeſchichte als das erſte Beiſpiel einer Heidenbekehrung erzählt wird, zu welcher übrigens Petrus nur durch ſpecielle göttliche Anweiſung und wunderbare Veranſtaltungen bewogen werden konnte (Cap. 10). Die innere Oekonomie dieſer Erzählung, ſo wie der Umſtand, daß Petrus dem empfangenen Anſtoße zur Heidenbekehrung nur in dem einzigen Falle folgte, und das Bedenken, daß die Heidenbekehrung als origineller Gedanke des Paulus angeſehen werden müſſe, haben der neueren Kritik die Glaubwürdigkeit der ganzen Erzählung verdächtig gemacht, und zu der Erklärung geführt, daß die ganze Geſchichte in der die Apoſtelgeſchichte beherrſchenden Abſicht, den Paulus in Uebereinſtimmung und Abhängigkeit von den Anſichten und Unternehmungen der Urapoſtel erſcheinen zu laſſen, frei componirt ſei [1]). Wenn alſo der nächſte Zweck dieſer Erdichtung der wäre, den Petrus als Heidenbekehrer erſcheinen zu laſſen, ſo widerſpricht demſelben jedoch, wie Olshauſen richtig bemerkt hat, der Umſtand, daß Cornelius im Eingange der Erzählung als Proſelyt des Thores beſchrieben wird. Denn mit der Aufnahme ſolcher Perſonen in die chriſtliche Gemeinde war für den judenchriſtlichen Standpunkt noch keineswegs der unbedingte Eintritt der Heiden in die Gemeinde entſchieden. Andererſeits hat man aber geglaubt, zweifeln zu müſſen, ob Cor-

1) Baur, Paulus, S. 78 ff.

nelius wirklich für einen Proſelyten des Thores zu halten ſei, weil Petrus gerade in Beziehung auf ihn erkläre: ὑμεῖς ἐπίστασθε ὡς ἀθέμιτόν ἐστιν ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἀλλοφύλῳ (10, 28); und weil es unwahrſcheinlich ſei, daß ſeit dem Exil die Bedingungen dieſer Art des Proſelytenthumes noch verlangt worden ſeien, die doch nur auf die Zeit paßten, in welcher die Juden einen geſchloſſenen Staat bildeten. Das letztere Bedenken wird jedoch durch die zahlreichen Erwähnungen ſolcher Proſelyten in der Apoſtelgeſchichte (13, 16. 43. 50; 16, 14; 17, 4. 17; 18, 7), ſo wie bei Joſephus (Antiqq. 14, 7, 2) gehoben, wozu noch kommt, daß die hiemit übereinſtimmende Behandlung der Heidenchriſten durch die Judenchriſten nur dann zu erklären iſt, wenn die Geſetze des Proſelytenthums als Norm des Zuſammenlebens der Juden mit Heiden in lebendiger Ausübung waren. Der Widerſpruch der angeführten Worte des Petrus mit der Beſchreibung der Perſon des Cornelius iſt aber nicht ſo zu löſen, daß man die letztere ignorirt, ſondern derſelbe iſt auf Rechnung des Verfaſſers zu ſtellen, der in dieſem Falle ebenſo ſeine Unkunde mit jüdiſchen Zuſtänden beweiſt, wie bei dem Dekret der Apoſtel. Ebenſo falſch, wie die Folgerung war, welche der Verfaſſer aus den Bedingungen des Apoſteldekretes in Betreff der Grundſätze der Apoſtel über das Geſetz und das Heidenchriſtenthum zog, iſt auch ſeine Benutzung der Geſchichte vom Cornelius zur Charakteriſtik des Petrus. Denn wenn Petrus einen Proſelyten des Thores in die chriſtliche Gemeinde aufnahm, ſo liegt darin weder eine Anerkennung des unbeſchränkten Rechtes der Heiden auf das Chriſtenthum, noch eine Verläugnung des Judenchriſtenthumes. Wir müſſen alſo freilich die Glaubwürdigkeit der Geſchichte ſoweit bezweifeln, als ſie darauf ausgeht, das Recht der Heidenbekehrung an dem Falle des Cornelius zu beweiſen. Dagegen können wir das mit dieſer Tendenz im Widerſpruche ſtehende Faktum nicht bezweifeln, daß Petrus den Cornelius, den Proſelyten des Thores in die chriſtliche Gemeinde aufgenommen habe. Dieſer Schritt des Petrus ſteht in völligem Einklang mit dem Apoſteldekret und den judenchriſtlichen Grundſätzen, aus welchen daſſelbe hervorgegangen iſt; dagegen kann die Aufnahme der

Heiden ins Chriſtenthum ohne die Bedingungen des Proſelytenthums, welche ja in dem Falle des Cornelius gar nicht ſtattfindet, nur von Paulus ausgegangen ſein, mit deſſen Anſicht vom Geſetz allein dieſelbe übereinſtimmt.

Wenn wir alſo aus der Analyſe des Berichtes der Apoſtelgeſchichte von dem Convente und dem Dekrete der Apoſtel die Ueberzeugung gewinnen mußten, daß zwar nicht die Reden, aber das Dekret dem Standpunkte der Urapoſtel angemeſſen, und deßhalb mit Wahrſcheinlichkeit für ächt zu halten ſei, ſo erhebt ſich jetzt die Frage, wie ſich dies Reſultat zu dem Berichte verhält, den Paulus von einer Uebereinkunft zwiſchen ihm und den Urapoſteln wegen des Verhältniſſes zwiſchen dem Juden- und dem Heidenchriſtenthume im zweiten Capitel des Galaterbriefes mittheilt. Trotz der chronologiſchen Differenzen hat ſich nämlich die Anſicht der überwiegenden Zahl der Kritiker dahin entſchieden, daß die Erzählung des fünfzehnten Capitels der Apoſtelgeſchichte und der Abſchnitt des Galaterbriefes Cap. 2, 1—10 denſelben Vorgang meinen, und es entſteht demnächſt nur darüber Streit, ob beide Berichte eine Vereinigung geſtatten, oder ob der der Apoſtelgeſchichte gegen den des Paulus zurückſtehen müſſe. Wir können die Berichte nicht für vereinbar halten, weil in vier Punkten direkter Widerſpruch zwiſchen ihnen herrſcht. Nach der Apoſtelgeſchichte ſind die Urapoſtel mit Paulus principiell einig in der Schätzung des Geſetzes und der Anerkennung des Heidenchriſtenthums; nach dem Galaterbrief haben jene die Heidenmiſſion des Paulus nur anerkannt wegen der unverkennbaren Erfolge derſelben [1]). Hieraus folgt, daß die Apoſtel-

1) Wenn Paulus die Motive der Urapoſtel ſo ausdrückt: *ἰδόντες ὅτι πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυσίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς* (V. 7) und *γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι* (V. 9) ſo erkennt man aus der Parentheſe: *Ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς, ἐνήργησε καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη* (V. 8), daß die Anerkennung der Heidenmiſſion des Paulus durch die Urapoſtel auf dem Schluſſe von der gleichen Wirkung auf die gleiche göttliche Urſache beruhte. Da das Chriſtenthum ſich an den von Paulus bekehrten und auf das moſaiſche Geſetz nicht verpflichteten Heiden doch in denſelben Erſcheinungen (Charismen) darſtellte, wie an den von Petrus bekehrten Judenchriſten, ſo ſchien die Thätigkeit jenes, wie die dieſes Apoſtels von Gott gewirkt zu ſein.

geſchichte den Paulus nicht als Paciscenten den Urapoſteln gegenüberſtellt, ſondern ihn nur als Berichterſtatter zur Beſtätigung der von Petrus vorgetragenen Grundſätze erſcheinen läßt (15, 12); während nach dem Galaterbrief, welcher die Annahme einer principiellen Uebereinſtimmung ausſchließt, Paulus als ſelbſtändige Parthei den Urapoſteln gegenüber getreten iſt. Nach der Apoſtelgeſchichte ſind ferner die Verhandlungen über die ſchwebende Frage öffentlich geweſen, nach dem Galaterbrief geheim (κατ' ἰδίαν V. 2). Nach der Apoſtelgeſchichte haben endlich die Urapoſtel die Gemeinſchaft mit den Heidenchriſten an die Annahme der Bedingungen des Proſelytenthumes geknüpft, während ſie nach dem Galaterbrief keine andere Bedingung ſtellten, als daß Paulus in den heidenchriſtlichen Gemeinden die Unterſtützung der Judenchriſten in Paläſtina betreibe (V. 6. 10). Wir können uns enthalten, die Verſuche zu widerlegen, welche gemacht worden ſind, um dieſe Widerſprüche zu verwiſchen, und beide Berichte als ſich gegenſeitig ergänzend darzuſtellen [1]), da unſere Analyſe des Berichtes der Apoſtelgeſchichte allein genügt, die Incongruenz und die Unglaubwürdigkeit deſſelben darzuſtellen. Um ſo mehr fragt es ſich aber, wie das Apoſteldekret, an deſſen Angemeſſenheit zu dem Standpunkte der Urapoſtel zu zweifeln, wir keine Urſache fanden, ſich zu der im zweiten Capitel des Galaterbriefs berührten Uebereinkunft verhält. Es leuchtet ein, daß, wenn Paulus erklärt, bei den Urapoſteln eine unbedingte Anerkennung ſeiner Miſſionsthätigkeit gefunden zu haben, jenes Apoſteldekret nicht das Reſultat der von Paulus erwähnten Verhandlungen in Jeruſalem geweſen ſein kann. Wenn wir alſo fragen müſſen, ob das Dekret vor jener Uebereinkunft oder nach derſelben erlaſſen werden konnte, ſo erſcheint der erſtere Fall unmöglich. Wenn nämlich durch jenes Dekret das Verhältniß der Heidenchriſten zu den Judenchriſten feſt geregelt war, und Paulus ſelbſt als Verbreiter (Act. 15, 25) ſeine Zuſtimmung dazu gegeben hatte, ſo konnte weder Paulus in den Fall kommen, neue Verhandlungen mit den Urapoſteln anzuknüpfen, noch kann man ſich denken, daß die letzteren ihren klar ausgeſpro-

1) Vgl. darüber Baur's Paulus, S. 104 f.

chenen Grundsätzen und Bedingungen hätten untreu werden sollen. Es bleibt also nur übrig, daß das Dekret *nach* jener jerusalemischen Uebereinkunft erlassen worden ist, obgleich wir auch in diesem Falle die Betheiligung des Paulus an demselben, wie sie in der Einleitung des Dekrets (15, 25), und in der weiteren Erzählung der Apostelgeschichte (16, 4) ausgesprochen ist, für zweifelhaft halten müssen.

Es ist nämlich aus der Erzählung des Paulus zu schließen, daß, wenn die Urapostel ihm bei jenen Verhandlungen in Jerusalem weder die Bedingungen des Dekretes stellten, noch seinem Standpunkte sich anschlossen, sondern nur durch die Erfolge seiner Wirksamkeit sich zur Anerkennung derselben bewegen ließen, sie damals den Stand der Partheigegensätze und die Consequenzen derselben nach beiden Seiten nicht übersahen. Diese principielle Unklarheit, oder, wenn man will, die Gleichgültigkeit gegen eine principgemäße Ordnung der Verhältnisse ist wohl einfach dadurch zu erklären, daß die Urapostel in keine Berührung mit dem Heidenchristenthume gekommen waren, als sie dem Paulus gegenüber so nachgiebig waren, die Wirksamkeit des Paulus anzuerkennen, und den Titus gegen die Zumuthungen der strengen Judenchristen zu schützen, und daß sie es für möglich hielten, durch Festhaltung getrennter Wirkungskreise (Gal. 2, 9) die definitive Entscheidung der Streitfrage zu umgehen. Dagegen ist es nun auch leicht, sich vorzustellen, daß sie bei wiederholter Anregung des umgangenen Streitpunktes, unter strenger Festhaltung der judenchristlichen Grundsätze denjenigen Mittelweg einschlagen mußten, welcher sich in dem Apostelbekret darstellt. Es fragt sich demnach nur, ob *diese Anordnung mit Uebereinstimmung des Paulus* getroffen, und, wie es die Apostelgeschichte darstellt, durch seine Vermittelung bei den Heidenchristen eingeführt worden ist?

Es ist nämlich nicht zu übersehen, daß Paulus im ersten Corintherbrief einerseits die Enthaltung vom Genusse der εἰδωλόθυτα empfiehlt (Cap. 8), und andererseits sein Verdammungsurtheil über einen Fall von Hurerei ausspricht (Cap. 5), welcher speciell in dem Proselytengesetze Lev. 18, 8 vorgesehen ist; daß er also in zwei wichtigen Punkten in Uebereinstimmung mit dem

Apoſteldekret verfährt. Hieraus ſcheint man ſchließen zu dürfen, daß Paulus die darin ausgeſprochenen Bedingungen des Judenchriſtenthumes angenommen, und ſich ihnen unterworfen habe. Jedoch iſt zu bemerken, daß er weder in dem einen, noch in dem anderen Falle ſich auf das Apoſteldekret bezieht, und daß, wenn auch klar iſt, daß der Genuß des Opferfleiſches ein Gegenſtand des Streites zwiſchen der judenchriſtlichen und heidenchriſtlichen Parthei war, bei dem Falle von Hurerei dieſer Geſichtspunkt gar nicht hervortritt. Bei der Beurtheilung dieſer Sache erſcheint nur die ſittliche Anſtößigkeit als Motiv, bei der Anordnung über das Eſſen von Götzenopferfleiſch könnte es aber wohl ſein, daß Paulus die Rückſicht auf das Dekret der Apoſtel nur hätte zurücktreten laſſen hinter der Art der Beweisführung, welche auf die Heidenchriſten, die es anging, einen ſichereren Eindruck zu machen verſprach, als die Berufung auf eine ſcheinbar partheiiſche Anordnung. Jedoch iſt leicht einzuſehen, daß dies Verfahren des Paulus für ſeine Anerkennung des Apoſteldekretes keineswegs entſcheidend iſt. Um dieſer Entſcheidung näher zu kommen, müſſen wir den Streit des Paulus mit Petrus in Antiochien ins Auge faſſen. Paulus erzählt (Gal. 2, 11—14) daß, als Petrus nach der in Jeruſalem getroffenen Uebereinkunft ſich in Antiochien aufhielt, er ohne Anſtoß an nichtjüdiſcher Sitte mit den Heiden zuſammen aß, daß er aber, als Abgeſandte des Jacobus kamen, ſich zurückzog, und die übrigen Judenchriſten ſammt Barnabas zu gleichem Verfahren bewog. Dieſer Wechſel im Benehmen des Petrus hat verſchiedene Auslegungen erfahren, je nachdem man die Vorgänge in Jeruſalem nach Maaßgabe des 15ten Capitels der Apoſtelgeſchichte auslegte oder nicht. Um aber die anfängliche Haltung des Petrus richtig zu beurtheilen, fragen wir zuerſt, welches das Benehmen des Petrus nach dem entſcheidenden Moment, der Ankunft der τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου geweſen iſt? Wenn Paulus ihn anredet: εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων, ἐθνικῶς ζῇς καὶ οὐ ἰουδαϊκῶς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν; ſo kann der von Petrus ausgeübte Zwang nicht etwa indirekt in dem Beiſpiel gelegen haben, welches Petrus durch ſeinen Uebergang von der heidniſchen zur jüdiſchen Speiſeſitte gab. Wenn Paulus hierauf

allein anſpielte, ſo würde er mit großem Unrechte daraus dem Petrus einen Vorwurf machen, da der jeruſalemiſchen Uebereinkunft gemäß Petrus als Judenapoſtel von Paulus anerkannt war, woraus für denſelben das Recht und die Pflicht folgte, an der jüdiſchen Sitte feſtzuhalten. Wenn alſo Petrus nichts that, als daß er zu dieſer zurückkehrte, ſo war es von Seiten des Paulus ſowohl ein Irrthum, als ein Verſtoß gegen den geſchloſſenen Vertrag, wenn er ſich darüber als über einen den Heidenchriſten angethanen Zwang beklagte. Alſo muß Petrus den Zwang zum *ἰουδαΐζειν* direkt gegen die Heidenchriſten ausgeübt haben [1]). Worin kann aber nun der geforderte *Ἰουδαϊσμός*, der durch die *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* vertreten wurde, beſtanden haben? Wir haben nicht die mindeſte Veranlaſſung, darunter die Verpflichtung auf das ganze Geſetz, namentlich nicht die Beſchneidung zu verſtehen, ſondern da es ſich gerade um das Abbrechen der Speiſegemeinſchaft handelt, können wir an nichts anderes denken, als an die Speiſegeſetze, deren Beobachtung durch die Heiden von dem moſaiſchen Geſetze zur Bedingung der ſocialen Gemeinſchaft gemacht wurde, an die Speiſevorſchriften des Proſelytengeſetzes und des Apoſteldekretes. Hiemit gewinnen wir in der Beurtheilung des antiochenischen Ereigniſſes feſten Boden. Da, wie wir ſahen, das Dekret der Apoſtel weder bei der von Paulus berichteten Zuſammenkunft in Jeruſalem, noch vor derſelben erlaſſen worden ſein kann, und es alſo erſt nach derſelben erlaſſen worden ſein muß, ſo kann es auch nicht in der Zeit zwiſchen jener jeruſalemiſchen Verhandlung und dem Aufenthalt des Petrus in Antiochien ausgegangen ſein. Denn auch in dem Fall, daß man die ſofortige Befolgung jenes Dekretes in der heidenchriſtlichen Gemeinde nicht erwarten dürfte, ſo bürgt doch die Unterordnung des Petrus unter die Botſchaft von Jacobus und der Wechſel in ſeinem perſönlichen Verhalten dafür, daß er von Anfang an ſo verfahren ſein würde, wenn das Dekret vorhanden geweſen wäre. Alſo kann daſſelbe nur während des Aufenthaltes des Petrus in Antiochien von Jacobus und der jeruſalemiſchen Gemeinde ausgegangen ſein, und

1) Ebenſo Wieſeler, Chronologie des apoſt. Zeitalters, S. 198.

wir können nicht umhin, die τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου als die Commiſſare anzuſehen, welche das Dekret zu publiciren hatten. Dann folgt aber aus der ganzen Lage der Dinge, daß Paulus unmöglich ſeine Hand zur Verbreitung dieſes Dekretes geboten hat, daß alſo der Eingang des Schreibens (Act. 15, 23—27), welcher übrigens Bezug hat auf die vorhergehende Erzählung, nicht ächt ſein kann, während wir gegen den Kern des Schreibens (V. 28. 29) Zweifel zu erheben, nicht Urſache haben. Was nun das Verhalten des Petrus vor der Ankunft der Geſandten des Jacobus betrifft, ſo wird es von denen, welche ſeine Rede in dem 15ten Capitel der Apoſtelgeſchichte anerkennen, ſo aufgefaßt, daß es aus ſeiner in jener Rede ausgedrückten, ganz pauliniſchen Geſinnung folge, und demgemäß halten ſie ſein Judaiſiren für eine momentane Verirrung, deren Widerſpruch gegen ſeine klare Ueberzeugung auch aus der von Paulus gebrauchten Bezeichnung der Heuchelei hervorgehen ſoll. Wir dagegen müſſen ſein Benehmen in Uebereinſtimmung mit der Haltung der Urapoſtel bei dem Vertrage mit Paulus ſo auffaſſen, daß eine klare Einſicht in die Conſequenzen der unbedingten Gemeinſchaft zwiſchen den Juden- und den Heidenchriſten ihm gefehlt und er deßhalb bei der erſten Berührung mit einer pauliniſchen heidenchriſtlichen Gemeinde über deren Chriſtenthume ſein Judenchriſtenthum momentan vergeſſen habe. Die pſychologiſche Möglichkeit dieſes Verfahrens gerade bei Petrus iſt ebenſo wenig zu beſtreiten, als das von der anderen Seite geltend gemachte Schwanken des Petrus von ſeiner liberalen Ueberzeugung zu jüdiſcher Aengſtlichkeit. Da nun aber für uns die Rede des Petrus in der Apoſtelgeſchichte keine Bedeutung hat, ſo wird die Entſcheidung lediglich davon abhängen, ob wir nach der Darſtellung des Paulus in dem Judaiſiren des Petrus nur eine momentane Verirrung deſſelben erkennen dürfen, und ob die Bezeichnung der Heuchelei nothwendig in ſich ſchließt, daß das frühere liberale Benehmen des Petrus auf einer klaren Ueberzeugung beruht hat. In Beziehung auf den erſteren Punkt müſſen wir erinnern, daß die Worte des Paulus: ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν (Gal. 2, 12) nicht eine einzelne, momentane Handlung, ſondern ein fortgeſetztes Verhalten bezeichnen, alſo nicht die

Anſicht begünſtigen, welcher gemäß Petrus nach einer momentanen Verirrung das Gleichgewicht zwiſchen ſeinem Benehmen und ſeiner klaren Ueberzeugung wiedergefunden haben ſoll. Ferner aber mußten wir aus dem Vorwurfe des Paulus ſchließen, daß Petrus nicht blos indirekt durch ſein Beiſpiel die Freiheit der Heidenchriſten zu verletzen ſchien, ſondern in Uebereinſtimmung mit den Geſandten des Jacobus beſtimmte Forderungen an ſie geſtellt hat, welche nur auf einer officiellen Willenserklärung des Jacobus und der jeruſalemiſchen Gemeinde, und nicht auf einer vorübergehenden Laune beruhen können. Alſo das Judaiſiren des Petrus muß von Dauer geweſen ſein. Wie ſteht es aber nun mit dem Vorwurf der Heuchelei? Schwegler hat den Satz: *καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ καὶ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι, ὥστε καὶ Βαρνάβας συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει* (V. 13), ſo auszulegen verſucht, daß darin das *ὑποκρίνεσθαι* nur als Prädikat der anderen Juden und des Barnabas erſcheine, deren vorhergehende freie Ueberzeugung Paulus damit allerdings andeuten will, daß dagegen die Präpoſition *σὺν* nicht ſowohl eine Gemeinſchaft des Motives zwiſchen ihnen und Petrus, als lediglich eine Gemeinſchaft des Thuns ausdrücke [1]). Obgleich man nun dieſe Erklärung durch die Ungenauigkeit des Briefſtils möchte rechtfertigen können, ſo hat dieſelbe doch nicht genug zwingendes, als daß man ſich bei ihr beruhigen könnte. Allein aus der Ausdehnung des Prädikates *ὑποκρίνεσθαι* auf Petrus folgt gar nicht, daß dies in demſelben Sinne geſchieht, in welchem es auf die *λοιποὶ Ἰουδαῖοι* und auf Barnabas Anwendung findet. Barnabas freilich verläugnete durch ſein Zurückziehen von der heidniſchen Speiſegemeinſchaft eine beſſere Ueberzeugung, aber Paulus deutet auch genügend an, daß derſelbe darin in einem anderen Falle als die Uebrigen war, wenn er ſagt: *ὥστε καὶ Βαρνάβας συναπήχθη τῇ αὐτῶν ὑποκρίσει.* Die Heuchelei des Petrus wird man alſo nicht nach dem abſoluten Begriff der Heuchelei, ſondern nur als ein Urtheil des Paulus von dem Standpunkte dieſes Mannes aus aufzufaſſen haben. Demnach ſtellt ſich die Sache ſo, daß er den plötzlichen Uebergang des Pe-

1) Nachap. Zeitalter I, 129.

trus zur Beobachtung ſolcher Beſtimmungen, welche dem Paulus als gleichgültige Aeußerlichkeiten erſchienen, als Heuchelei auslegte, weil für ihn ſelbſt eine Liberalität, wie ſie Petrus anfangs bewieſen hatte, nur auf einer klaren Ueberzeugung beruhen zu können ſchien. Diejenigen, welche allein auf das *συνυπεκρίθησαν* Schlüſſe in Hinſicht des Standpunktes des Petrus begründen, müſſen bedenken, daß die Darſtellung, welche Paulus von dieſer Antiocheniſchen Scene giebt, nicht ohne Leidenſchaft, alſo nicht ohne Einſeitigkeit iſt. Da nun alle übrigen Data dagegen zeugen, daß Petrus ſowohl in Jeruſalem, als ſpäter in Antiochien die pauliniſche Anſicht vom Geſetze getheilt haben könne, und die Bezeichnung des Petrus als eines Heuchlers nicht das Gebiet der Thatſachen, ſondern das der inneren Motive berührt, ſo ſind wir, mit Rückſicht darauf, daß Paulus in dieſer Angelegenheit als Parthei anzuſehen iſt, berechtigt, ſein Urtheil über das innere Motiv des Petrus nicht als einfache hiſtoriſche Thatſache hinzunehmen. Freilich verſteht es ſich auch bei unſerer oben begründeten Annahme, daß Petrus aus Unklarheit über die Conſequenzen ſeines Benehmens die Rückſichten des Judenchriſtenthumes aus den Augen geſetzt hat, von ſelbſt, daß der äußern Zweideutigkeit, welche ihm Paulus in den Worten: *εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς ζῇς καὶ οὐ Ἰουδαϊκῶς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν;* ſcharf vorhält, auch eine innere Zweideutigkeit entſprochen habe. Deshalb glauben wir aber von dem Urtheile des Paulus etwas abziehen zu müſſen, im Falle derſelbe, wie es wirklich ſcheint, unter Heuchelei die Verläugnung einer klaren Ueberzeugung verſteht. Daß wir aber hierin richtig verfahren, wird endlich dadurch nahe gelegt, daß Paulus den Fall des Barnabas von dem des Petrus trennt, offenbar, weil die Verläugnung der beſſeren Ueberzeugung bei jenem wirklich ſtattfand.

Wir wurden zur Unterſuchung des Streites beider Apoſtel in Antiochien durch die Frage geführt, wie ſich Paulus zu dem Apoſteldekret verhalten habe. Wir fanden, daß die *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου*, auf deren Antrieb Petrus den Heidenchriſten judaiſtiſche Lebensweiſe zumuthete, für Verfechter, ja wahrſcheinlich für die Ueberbringer jenes Dekretes gehalten werden müßten. Wir müſſen

nun aus dem Vorwurfe, welchen Paulus gegen Petrus erhebt, ſchließen, daß er die Bedingungen jenes Dekretes zurückgewieſen habe. Freilich reicht die Erzählung des Paulus, welche nur ſeine perſönliche und amtliche Unabhängigkeit gegenüber den Urapoſteln anſchaulich machen ſoll, nicht aus, um uns einen rechten Einblick in die damalige Partheiſtellung zu gewähren. Namentlich aber vermiſſen wir leider jede Andeutung darüber, ob Paulus vielleicht ſpäterhin ſich den Bedingungen des Judenchriſtenthumes gefügt hat. Denn dazu, ſie im erſten Momente zurückzuweiſen, gab ihm außer anderem wohl auch die Haltung des Petrus Veranlaſſung. Ferner wäre es wohl intereſſant, zu wiſſen, ob die damalige Anerkennung jener Bedingungen durch Barnabas dauernd geweſen, und vielleicht die Trennung des Paulus von ihm veranlaßt hat, deren Motivirung in der Apoſtelgeſchichte (15, 39) auch wohl noch die Annahme anderer Motive daneben erlauben möchte. Was Paulus betrifft, ſo geſtattet ſeine Beurtheilung der Hurerei und des Eſſens der εἰδωλόθυτα in der corinthiſchen Gemeinde keinen ſichern Schluß auf die Anerkennung jener Bedingungen, denn die Annahme des Apoſteldekretes ſchließt die Anerkennung des moſaiſchen Geſetzes und des Vorrechtes der Judenchriſten in ſich, welche mit den Grundſätzen des Paulus in Widerſpruch ſteht. Kurz, hier iſt eine Lücke in der Geſchichte, welche vielleicht nie genügend wird ausgefüllt werden können. Jedoch dürfen wir wohl noch eine begründete Vermuthung aufſtellen, nämlich, daß die Erlaſſung der in dem Apoſteldekret enthaltenen Bedingungen den Gegenſatz zwiſchen dem pauliniſchen und dem Judenchriſtenthum nicht wird erweitert haben, und daß daſſelbe wenigſtens keinen dauernden Bruch zwiſchen Paulus und den Urapoſteln herbeigeführt haben kann. Hierfür bürgt eben die oben berührte Behandlung der zwei Punkte im erſten Corintherbriefe. Wenn auch Paulus in keinem der beiden Fälle an die damit übereinſtimmenden Bedingungen des Proſelytengeſetzes und des Apoſteldekretes gedacht hat, ſo zeigt es ſich doch, daß er im Reſultat mit der Verordnung der Urapoſtel einig iſt, und zwar einerſeits deßhalb, weil er unwillkührlich in der jüdiſchen Anſchauung ſteht, welcher jene Bedingungen des Pro-

ſelytenthums ihren Urſprung verdanken. Dies iſt der Fall in ſeinem Ausſpruch 1. Cor. 10, 20: ἃ θύει τὰ ἔθνη, δαιμονίοις θύει, καὶ οὐ θεῷ· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι, um deſſen willen Paulus den Genuß von ſolchem Opferfleiſch verbieten muß, wie er aus demſelben Grunde den Iſraeliten und ihren Proſelyten des Thores verboten worden war. Ebenſo beruht die Entrüſtung des Paulus über den im fünften Capitel beſprochenen Fall von Hurerei auf derſelben ſittlichen Anſchauung, welcher das Geſetz Levit. 18 entſproſſen iſt. Nach Maaßgabe dieſer Beiſpiele können wir wohl vorausſetzen, daß Paulus auch bei den übrigen Bedingungen, an welche die Judenchriſten ihren Verkehr mit den Heidenchriſten knüpften, nicht in dauernde Differenzen mit Jenen wird gerathen ſein. Andererſeits iſt aber in dieſer Hinſicht die Aeußerung des Paulus von Bedeutung: ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω· τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω (1. Cor. 9, 20). Man darf dieſe Erklärung nicht in der Weiſe auffaſſen, als ob Paulus durch principloſe Accommodation ſich überall hätte einſchmeicheln wollen. Die Accommodation muß ſich auf beſtimmte, mögliche Punkte beſchränkt haben, welche Paulus von ſeinem über dem Geſetze erhabenen Standpunkte der Freiheit (V. 19: ἐλεύθερος ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα) als gleichgültige anſehen und beobachten konnte, während ſie für die andere Parthei hervorſtechende Bedeutung hatten. In dieſem Sinne iſt nun die Beweisführung des achten Capitels, um die Heidenchriſten vom Genuß des Opferfleiſches abzubringen, und an dieſem Beiſpiele ſieht man, daß es ſich bei ſolchen Accommodationen wohl nur um Negatives, um Unterlaſſungen, nicht aber um direkte geſetzliche Leiſtungen gehandelt hat. Der erſteren Art ſind nun aber allein die Bedingungen des Proſelytenthums, alſo bürgt auch der angeführte Grundſatz des Paulus dafür, daß er gerade in dieſer Hinſicht den geborenen Juden keinen Anſtoß zu geben ſich bemüht haben wird. Wir werden freilich ſehen, daß Paulus den Gegenſatz der judenchriſtlichen Parthei doch nicht verſöhnen konnte, allein zuvörderſt müſſen wir feſtſtellen, daß, wenn auch die verſchiedenen Fraktionen

derſelben ihm die Auktorität der Urapoſtel entgegenhielten, daraus nicht auf ein entſchieden feindliches Verhältniß zwiſchen Paulus und ſeinen Genoſſen im Apoſtolat geſchloſſen werden darf. Ganz abgeſehen von den Schilderungen der Apoſtelgeſchichte, welche wir nicht für vereinbar halten mit den Notizen der pauliniſchen Briefe über dieſen Punkt, ſo iſt vor Allem die Meinung Schwegler's, daß die Urapoſtel ganz einmüthig die fortdauernde Verbindlichkeit des moſaiſchen Geſetzes behaupteten, und die Heiden nicht ohne vorgängige Beſchneidung in den Verband der Chriſten aufgenommen wiſſen wollten [1]), — als ganz unbegründet zurückzuweiſen. Denn beim Falle des Titus haben ſie gerade das Gegentheil bewieſen, und die judaiſtiſchen Anforderungen des Petrus in Antiochien können die Punkte des Apoſteldekretes nicht überſchritten haben. Wir müſſen deßhalb die Haltung, welche die Urapoſtel gegen Paulus einnahmen, ſehr genau von den Tendenzen der ſtrengen judenchriſtlichen Parthei unterſcheiden. Freilich betont Paulus ſeine eigene apoſtoliſche Selbſtändigkeit ſehr ſtark in den Briefen an die Gemeinden, in welchen judenchriſtliche Partheien mit Berufung auf die Urapoſtel ſeine Wirkſamkeit zu beeinträchtigen ſtrebten. In die Rechtfertigung ſeiner Selbſtändigkeit fließen mitunter ſehr gereizte, leidenſchaftliche Aeußerungen über die Urapoſtel ein (Gal. 2, 6. 9; 2. Cor. 11, 5; 12, 11), und er ereifert ſich in dem Galaterbrief über Petrus noch lange Zeit nach dem Streite mit demſelben. Jedoch giebt er keine Spur von Andeutung, daß ſeine judenchriſtlichen Gegner in den von ihm geſtifteten Gemeinden nach Anweiſung und im Auftrage der jeruſalemiſchen Apoſtel handelten, und die Empfehlungsbriefe, mit denen jene Gegner in Corinth ſich feſtſetzten (2. Cor. 3, 1), dürfen wir auch nicht ſo anſehen, als wenn ſie von Jenen herſtammten. Paulus ſelbſt hat ſeine Verbindung mit den Urapoſteln und die Anerkennung derſelben nie verläugnet, was z. B. 1. Cor. 12, 28; 15, 3—9 beweiſen; ſein verdammendes Urtheil über die ſtrenge judenchriſtliche Parthei (Gal. 1, 9) trifft, wie wir wiſſen, die Apoſtel nicht, und ferner erkennt er das Judenchriſtenthum der

1) Nachap. Zeitalter I, S. 151.

paläſtinenſiſchen Gemeinden gelegentlich ausdrücklich an (2. Cor. 8, 14).

Die judenchriſtliche Oppoſition, welche Paulus und ſeine Wirkſamkeit in nichtpaläſtinenſiſchen Gemeinden fand, hat einen verſchiedenen Charakter, und gehört an verſchiedenen Orten den beiden Abſtufungen an, in welchen ſich das Judenchriſtenthum dargeſtellt hat. In den galatiſchen Gemeinden trat dem Paulus die ſtrenge Parthei in den Weg, welche die Heidenchriſten zur Annahme der Beſchneidung (Gal. 5, 2) und zur Beobachtung der jüdiſchen Feſte (4, 10), alſo zur vollen Unterwerfung unter das moſaiſche Geſetz bewogen hatte. In der corinthiſchen Gemeinde ſcheint nicht dieſe Parthei gewirkt zu haben, weil die Briefe des Apoſtels auf die Frage wegen der Beſchneidung nicht eingehen. Wir dürfen vielmehr aus der Wichtigkeit, mit welcher Paulus von geſetzlichen Punkten nur das Verbot der εἰδωλόθυτα behandelt (1. Cor. 8), ſchließen, daß die judenchriſtliche Parthei in Corinth den milderen Charakter hatte, und unter dem Schutze des Namens des Petrus (1, 12) ſich auf die Forderung beſchränkte, daß die Heidenchriſten ſich den Bedingungen des Proſelytenthums des Thores unterwürfen. Es iſt wahrſcheinlich, daß auch die Frage über den Vorzug der Eheloſigkeit, welcher Paulus das ſiebente Capitel des erſten Briefes widmet, von der judenchriſtlichen Parthei angeregt war, welcher eine eſſäiſche Färbung [1]) zuzutrauen keine Schwierigkeit hat; vielleicht weiſt auch die von Paulus im 15ten Capitel bekämpfte Läugnung der körperlichen Auferſtehung auf dieſelbe Combination zurück [2]). Dieſe Punkte können aber nicht für Partheifragen zwiſchen Juden- und Heidenchriſten angeſehen werden, ebenſowenig als es richtig iſt, daß das Zungenreden, welches Paulus mißbilligt, in einer näheren Beziehung zur juden-

---

1) Joſephus erzählt von den Eſſäern: γάμου μὲν ὑπεροψία παρ' αὐτοῖς, — τὰς τῶν γυναικῶν ἀσελγείας φυλασσόμενοι, καὶ μηδεμίαν τηρεῖν πεπεισμένοι τὴν πρὸς ἕνα πίστιν (de bello Iud. II, 8, 2). Ferner οὐ γαμετὰς εἰσάγονται (Antiq. XVIII, 1, 5). Eine andere Parthei (Ioseph. de bello Iud. II, 8, 13) erklärte ſich freilich gegen die Eheloſigkeit.

2) Iosephus de bello Iud. II, 8, 11: Ἐῤῥῶται παρ' αὐτοῖς ἥδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα, καὶ τὴν ὕλην οὐ μόνιμον αὐτοῖς, τὰς δὲ ψυχὰς ἀεὶ διαμένειν.

christlichen Parthei stand [1]). Dagegen tritt als gemeinsames Merkmal der corinthischen, wie der galatischen Gegner des Paulus neben ihre verschiedenartigen judenchristlichen Ansprüche die gleiche Anfechtung der apostolischen Dignität desselben. Dies beweist die durch alle drei Briefe des Paulus sich hindurchziehende, bald offenere, bald verstecktere, Vertheidigung seines den Urapostеln ganz gleichen Rechtes. Der Angriff der Judenchristen auf die apostolische Auktorität des Paulus beruhte nämlich darauf, daß derselbe nicht, wie die Urapostel, persönlicher Schüler Christi gewesen war, und doch nicht als Schüler der letzteren, sondern als selbständig und mit ihnen gleichberechtigt auftrat. Mochten nun auch die Apostel selbst durch den Erfolg der Mission des Paulus zur Anerkennung seiner Selbständigkeit sich haben bewegen lassen, so ist es doch eine natürliche Erscheinung, daß das jüdische Princip der persönlichen Tradition von ihren Anhängern gegen Paulus eingewandt wurde. Wenn Baur's Deutung der Christusparthei in Corinth, wie wir glauben, richtig ist, so steigerten sich die auf jene Idee gegründeten Ansprüche der judenchristlichen Parthei so weit, daß sie ausschließlich sich das Prädikat „Christen" beilegte, den Paulinern aber es absprach. Gegen solche Angriffe war es in den Augen der Angreifer natürlich nur ein schwacher Schutz, daß Paulus sich auf seine Vision Christi, als auf einen Beweis des persönlichen Umganges mit demselben berief (1. Cor. 9, 1; 15, 8; Gal. 1, 15. 16), obgleich Paulus selbst sein dadurch begründetes Verhältniß für zuverlässiger hielt, als den früheren persönlichen Umgang der anderen Apostel mit ihrem Meister (2. Cor. 5, 16). Wenn also Paulus auch die Bedingungen der Urapostel in seinem heidenchristlichen Wirkungskreise in Ausführung zu bringen versuchte, so hat ihm das Judenchristenthum neben seinem Sturme wider das mosaische Gesetz, es nie vergessen können, daß er unabhängig von den Urapostеln wirkte.

Weniger deutlich sind die Verhältnisse zwischen der judenchristlichen und der heidenchristlichen Parthei in der römischen

---

1) Wie Schwegler a. a. O. S. 163 meint. Vergl. unten zweites Buch, zweiter Abschnitt, I.

Gemeinde. Aus dem Briefe des Paulus an dieſelbe geht zwar hervor, daß die Judenchriſten eine bedeutende Stelle daſelbſt eingenommen haben (womit nicht geſagt ſein ſoll, daß ſie ein numeriſches Uebergewicht über die Heidenchriſten gehabt hätten), und daß ſie darüber Bedenken getragen haben, daß die Heiden in ſo großer Zahl ſich dem Chriſtenthum anſchloſſen, während der Erfolg der Judenmiſſion damit gar nicht im Verhältniß ſtand [1]). Hieraus ergiebt ſich freilich nicht, in welcher Weiſe ſich die Judenchriſten mit den Heidenchriſten vertragen haben. Einige Punkte, über welche in der Gemeinde Differenzen geherrſcht haben müſſen, ſind zwar als Eigenthümlichkeiten der Judenchriſten [2]) zu erkennen, aber ſie gehören nicht zu den Bedingungen des Apoſteldekrets; wir können alſo aus ihnen nicht ſchließen, ob die ſtrenge oder die mildere Anſicht über das Verhältniß zu den Heidenchriſten in jener Parthei die Oberhand hatte. Wenn der Philipperbrief von Paulus aus Rom geſchrieben iſt, ſo beweiſt derſelbe allerdings, daß während ſeiner Gefangenſchaft die judaiſtiſche Oppoſition auch dort ihm zu ſchaffen machte. Aber, wenn auch die Andeutung Cap. 1, 17 klar genug iſt, daß die Rivalität wegen des apoſtoliſchen Charakters die Gegner des Paulus auch dort antrieb, ſo folgt doch aus der Stelle Cap. 3, 2 ff. nicht, wie Schwegler [3]) will, daß die römiſchen Judenchriſten die Grundſätze der galatiſchen ſogenannten Irrlehrer über die Beſchneidung theilten. In dieſer Stelle handelt es ſich nur darum, daß die Gegner des Paulus für ihre eigenen Perſonen einen ausſchließlichen Werth auf Beſchneidung u. ſ. w. legten, und den Paulus darum in Mißkredit brachten, weil ihm dieſe Punkte gleichgültig waren. Daraus folgt aber nichts Beſtimmtes für das Maaß ihrer Forderungen an die Heidenchriſten.

---

1) Ueber die Verhältniſſe in der corinthiſchen und in der römiſchen Gemeinde vgl. Baur's Paulus.

2) Die Enthaltung vom Fleiſchgenuß überhaupt und die Beſchränkung auf Vegetabilien wird als Sitte der Ebjoniten angegeben, Epiph. haer. 30, 15. ſ. oben S. 111. In demſelben Sinne ſchildert Petrus, Recogn. 7, 6 ſeine Lebensweiſe: panis mihi solus cum olivis et raro etiam cum oleribus in usu est. Dazu kommt bei den römiſchen Judenchriſten noch die Feier beſtimmter Tage (Röm. 14, 5. 6), der jüdiſchen Feſte.

3) A. a. O. I, S. 169.

Sie können ebenſowohl mit der Beobachtung des Apoſteldekretes ſich begnügt, als den vollen Uebertritt zum Judenthum verlangt haben, obgleich das erſtere doch das wahrſcheinlichere iſt.

Von den Schriften des neuteſtamentlichen Kanons, welche die Namen von Urapoſteln tragen, repräſentiren die johanneiſche Apokalypſe und der Brief des Jacobus den judenchriſtlichen Standpunkt.

An der Apokalypſe des Johannes fällt derſelbe freilich nicht ſo leicht in die Augen, wenn wir dieſelbe mit der eben geſchloſſenen Schilderung des Judenchriſtenthumes vergleichen. Wenn doch das Verhältniß zum Geſetze das ſicherſte Kriterium des Judenchriſtenthumes iſt, ſo iſt zu bemerken, daß die Apokalypſe ſich ſo wenig darüber ausſpricht, daß nicht einmal das Wort νόμος in ihr vorkommt. Von den Merkmalen, an denen Schwegler den judenchriſtlichen Charakter der Schrift erkennen will [1], iſt der Chiliasmus keineswegeſ ein untrügliches Zeichen deſſelben [2]. Die Bezeichnung der Chriſten als der wahren Juden, welche daraus folgt, daß die Juden für fälſchlich ſogenannte (2, 9; 3, 9) erklärt werden, iſt auch dem Paulus nicht fremd (Röm. 2, 28. 29; 9, 6). Die Ignorirung, ja Ausſchließung des Apoſtels Paulus, welche darin ausgedrückt ſein ſoll, daß nur die Namen der zwölf Apoſtel auf die Grundſteine der Mauer des neuen Jeruſalems geſchrieben werden ſollen (21, 14), können wir nicht anerkennen, weil zwölf die runde ſymboliſche Zahl iſt, welche von Paulus ſelbſt (1. Cor. 15, 5) angewandt wird, wo nur an elf Apoſtel gedacht werden kann. Am ſicherſten wird ſich der Standpunkt der Schrift erkennen laſſen, wenn man den Gegenſatz unterſucht, in welchen ſie ſich ſelbſt gegen beſtimmte Erſcheinungen ſtellt; und einen ſolchen Gegenſatz finden wir in den von der Apokalypſe bekämpften Nikolaiten. Die Andeutungen über dieſe Parthei ſind in den Briefen des zweiten Capitels zerſtreut. Zuerſt wird die Gemeinde zu Epheſus gelobt, ὅτι μισεῖ τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν (V. 6), dann heißt es gegen die Gemeinde in Per-

1) A. a. O. II, S. 253 f.

2) S. oben S. 61.

gamus: οὕτως ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν τῶν Νικολαϊτῶν ὁμοίως (V. 15). Aus dieſen beiden Stellen würde man freilich keinen Aufſchluß über den Charakter dieſer Richtung erhalten, wenn nicht ein mit dem zuletzt angeführten Verſe verbundener Vergleich die richtige Deutung an die Hand gäbe. Es heißt nämlich V. 14: ἔχω κατά σου ὀλίγα, ὅτι ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαὰμ, ὃς ἐδίδασκε τὸν Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι. De Wette will die Bileamiten von den Nikolaiten unterſchieden wiſſen, obgleich er eine Aehnlichkeit beider zugeſteht, da er in dem οὕτως (V. 15) die Beziehung auf die Lehre und das Beiſpiel des Bileam läugnet. Jedoch müſſen wir nicht nur wegen des ὁμοίως annehmen, daß die Nikolaiten dieſelben Merkmale gehabt haben, welche von der Lehre des Bileam angeführt werden, ſondern auch das καὶ σὺ bezieht ſich nicht, wie de Wette will, auf den gleichen Fall in Epheſus (V. 6), ſondern nothwendig auf die υἱοὶ Ἰσραὴλ (V. 14). Dann folgt aber, daß die κρατοῦντες τὴν διδαχὴν Βαλαὰμ, und die κρατοῦντες τὴν διδαχὴν τῶν Νικολαϊτῶν dieſelben ſein müſſen, und daß die erſtere Bezeichnung nur als ſymboliſche anzuſehen iſt. Wenn alſo das φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι Merkmale dieſer Parthei ſind, ſo gehört damit eng zuſammen, was der Gemeinde zu Thyatira geſchrieben wird: ἔχω κατὰ σοῦ, ὅτι ἀφεῖς τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἐμοὺς δούλους πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα (V. 20). Ferner heißt es aber von der Parthei dieſer Frau: οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βάθεα τοῦ σατανᾶ, ὡς λέγουσιν (V. 24). In dieſem Satze hat, wie allgemein anerkannt wird, der Schreiber ſein Urtheil dem Vorgeben ſeiner Gegner ſubſtituirt. Dieſe behaupten eine Erkenntniß der Tiefen Gottes; dem Schreiber erſcheint dieſelbe aber nur als Erkenntniß der Tiefen des Satans. Dieſe wenigen Andeutungen über eine Parthei, von deren Daſein und Dauer ſonſt keine Spuren vorliegen [1]), ſind von den Häreſeologen der ſpäteren Zeit ſo

1) Irenäus adv. haer. I, 26 weiß nur noch, daß der Stifter der Sekte der Diakonus Nikolaus (Act. 6, 5) ſei, ſeine ſonſtigen Angaben beruhen lediglich auf der Apokalypſe. Dagegen ſind die Mittheilungen des alexandriniſchen

erweitert und ausgeſchmückt worden, daß ſie als eine Art von Gnoſtikern erſcheint, und der Gedanke daran hat ſich ſo feſtgeſetzt, daß auch noch de Wette darauf zurückkommt. Allein die richtige Erklärung iſt ſchon von Zeller [1]) angebahnt worden, obgleich derſelbe noch nicht Alles auf die von ihm vorgetragene Idee reducirt hat. Zeller erinnert daran, daß Paulus den Chriſten eine γνῶσις τῶν βαθέων τοῦ θεοῦ vindicirt (1. Cor. 2, 10), und das Recht, εἰδωλόθυτα zu eſſen für den Chriſten, eben wegen ſeiner Gnoſis, in Anſpruch nimmt (1. Cor. 8). Dieſe Merkmale wären alſo den Nikolaiten und den Paulinern gemein, und wenn es doch mißlich iſt, ausgebildete gnoſtiſche Tendenzen ſchon vor der Zerſtörung Jeruſalems anzunehmen, ſo iſt nach Zeller die größere Wahrſcheinlichkeit dafür, daß die angegebenen Merkmale auf Pauliner zurückweiſen In derſelben Weiſe auch das πορνεῦσαι auf den Charakter des Paulinismus zurückzuführen, iſt Zeller nicht gelungen; er beruft ſich nämlich zur Erklärung dieſes Merkmals theils auf den Mißbrauch der von Paulus vertretenen Freiheit, vor welcher ſchon Paulus ſelbſt gewarnt habe (1. Cor. 6, 13; 10, 7 f.), theils auf die in dieſem Falle vielleicht unbegründete Combination zwiſchen Götzendienſt und Hurerei, welche die Judenchriſten vorauszuſetzen pflegten. Dieſe Vermuthungen können nicht als vollſtändige Löſung des Problems angeſehen werden. Dagegen müſſen wir daran denken, daß mit dem πορνεῦσαι, welches neben φαγεῖν εἰδωλόθυτα ſteht, nichts anderes gemeint ſein wird, als mit der πορνεία, Act. 15, 29, nämlich nicht Unzucht im Allgemeinen, ſondern die Ehe in verbotenen Verwandtſchaftsgra-

---

Clemens (Strom. II. 20, 118; III, 4, 25) über den Diakonus Nikolaus, und den Mißbrauch ſeines Grundſatzes und Beiſpieles durch liederliche Leute, von ihm ſelbſt nicht in Verbindung geſetzt mit den Nikolaiten der Apokalypſe, und wenn nun auch eine gewiſſe Beziehung jener Mittheilungen auf das πορνεῦσαι vorzuliegen ſcheint, ſo fehlt die Beziehung auf das εἰδωλόθυτα φαγεῖν gänzlich. Clemens erzählt folgendes: ὡραίαν γυναῖκα ἔχων οὗτος μετὰ τὴν ἀνάληψιν τὴν τοῦ σωτῆρος πρὸς τῶν ἀποστόλων ὀνειδισθεὶς ζηλοτυπίαν εἰς μέσον ἀγαγὼν τὴν γυναῖκα γῆμαι τῷ βουλομένῳ ἐπέτρεψεν· ἀκόλουθον γὰρ εἶναί φασι τὴν πρᾶξιν ταύτην ἐκείνῃ τῇ φωνῇ ὅτι παραχρήσασθαι τῇ σαρκὶ δεῖ. καὶ δὴ κατακολουθήσαντες τῷ γενομένῳ τῷ τε εἰρημένῳ ἁπλῶς καὶ ἀβασανίστως ἐκπορνεύουσιν ἀναίδην οἱ τὴν αἵρεσιν αὐτοῦ μετιόντες.

1) Theol. Jahrbücher 1842, S. 713 ff.

den und was damit zuſammenhängt. Nämlich das ſchon mehrfach berührte Geſetz im Leviticus 18, welches auch von den Proſelyten des Thores zu beobachten war, wird mit folgenden Worten (V. 24) beſchloſſen: „Verunreiniget euch durch keines von dieſem; denn durch alles dieſes haben ſich die Völker verunreinigt, welche ich vertreibe vor euch.“ Da nun die Grundſätze der Nikolaiten theils auf Bileam zurückgeführt, theils durch den ſymboliſchen Namen der Jeſabel charakteriſirt werden, ſo kann unter dem ihnen vorgeworfenen πορνεύειν nichts Anderes verſtanden werden, als die Uebertretung jenes Gebotes, zu welcher eben Bileam (Num. 31, 16; 24, 1 ff.) und Jeſabel (1. Reg. 16, 31) das iſraelitiſche Volk dadurch veranlaßt hatten, daß ſie daſſelbe in eheliche Gemeinſchaft mit den Kananitern treten ließen. Wir dürfen alſo bei der πορνεία der Nikolaiten gar nicht an die bei einzelnen gnoſtiſchen Sekten vorkommende ſittliche Licenz denken. Vielmehr ſind die Nikolaiten, welche den Genuß von Opferfleiſch und die πορνεία in jenem beſtimmten Sinne ſich zu Schulden kommen laſſen, auch wegen ihrer Berufung auf die γνῶσις in der pauliniſchen Formel, nur für ſolche pauliniſche Heidenchriſten zu halten, welche ſich den von den Judenchriſten geſtellten Bedingungen des Apoſteldekretes nicht unterwarfen; die Apokalypſe ſelbſt theilt demnach den Standpunkt des milderen Judenchriſtenthums, welches nur diejenigen Heidenchriſten anerkannte, welche, durch die Uebernahme des in jenen Punkten beſtehenden Proſelytenthums, ſich dem Judenchriſtenthume unterordneten. Die Verdammung dieſer Richtung durch den Apokalyptiker trifft natürlich den Paulus nicht, der ja, wie wir wiſſen, die Beobachtung jener Bedingungen von ſeinem Standpunkte aus empfahl und gebot. Ob nicht aber doch mit den Worten: ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους εἶναι, καὶ οὐκ εἰσί· καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς (2, 2), indirekt ein Schlag auf Paulus geführt werden ſoll, möchte ebenſo ſchwer zu bejahen, als zu verneinen ſein[1]). Leichter können wir unentſchieden laſſen,

1) Zeller a. a. O. S. 717 und Schwegler, I, S. 172 beziehen die Worte auf Paulus.

ob jene Richtung ſelbſtändiger Pauliner von einem Nikolaus damals geleitet wurde, oder ob der Name als Ueberſetzung von Bileam (Sieger, Verderber des Volkes) ſymboliſch zu verſtehen iſt.

Zu dieſer in der Antitheſe gegen die Nikolaiten ausgeſprochenen Anſicht vom Verhältniſſe des Judenchriſtenthums zum Heidenchriſtenthume paßt nun der Umſtand, daß zwar die Ausdehnung des Chriſtenthumes auf alle Völker in der Apokalypſe anerkannt (5, 9; 7, 9), daß aber, indem die Geſammtzahl der zur Seligkeit beſtimmten Chriſten ausſchließlich auf die zwölf Stämme Iſraels vertheilt wird (7, 4–8), die Heidenchriſten in die ſymboliſche runde Summe, alſo auch in die Stammgenoſſenſchaft des jüdiſchen Volkes eingerechnet ſind (14, 1). Dieſe Anſchauung beruht darauf, daß die Heidenchriſten in dem Verhältniß von Proſelyten gedacht werden. Man möchte nun geneigt ſein, die in jener Anſchauung, wie in der Beſchreibung des neuen Jeruſalem, deſſen Thore wiederum mit den Namen der zwölf Stämme bezeichnet ſein ſollen (21, 12), ausgeſprochene Idealiſirung nationaler Elemente, welche ſo weit über der Wirklichkeit erhaben iſt, in dem Sinne zu verſtehen, in welchem auch Paulus das Chriſtenthum als das wahre Judenthum bezeichnet. Eben wegen der Möglichkeit dieſer Auffaſſung haben wir vorher die Aeußerungen des Apokalyptikers und des Paulus ganz gleich gelten laſſen, daß die Chriſten die wahren Iſraeliten ſeien. Wir müſſen aber hier an das oben Geſagte[1]) erinnern, daß die Idee eine ganz andere iſt, wenn das Chriſtenthum als Erfüllung der Verheißung, oder wenn es als Fortſetzung und Erneuerung des Geſetzes gilt. Daß nun in der Apokalypſe das letztere zu Grunde liegt, dafür bürgt der Eifer des Verfaſſers für die Beobachtung der Proſelytengeſetze durch die geborenen Heiden, und demnach müſſen wir die Bezeichnung der Chriſten als wahrer Juden in der Apokalypſe auf dieſe Anſicht deuten, daß in dem Chriſtenthum nur das Geſetz beſtätigt iſt.

Unter den dogmatiſchen Eigenthümlichkeiten der Apokalypſe iſt beſonders ihre Vorſtellung von der Perſon Chriſti hervorzuheben. Die Prädikate deſſelben überſchreiten nämlich nach zwei

1) S. oben S. 106.

Seiten hin das gewöhnliche Maaß der eſchatologiſchen Anſchauung von Chriſtus. Einmal führt er in ſeinem erhöhten Zuſtande den Namen Gottes: ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν (1, 17); τάδε λέγει ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν (2, 8); ἐγὼ τὸ Α καὶ τὸ Ω, πρῶτος καὶ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος (22, 13). Dieſe Prädikate ſind gleich dem Gottes ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (1, 4), nach der bekannten Auslegung des Namens „Jehova". Chriſtus führt aber dieſen Namen nicht von Anfang an, ſondern er iſt ihm erſt im Zuſtande der Verklärung zu Theil geworden; darum wird er ausdrücklich τὸ ὄνομα τὸ καινὸν genannt (3, 12), welcher der Welt erſt bei der Wiederkunft bekannt wird: ἔχων ὄνομα γεγραμμένον, ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός· καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ· ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (19, 12. 13). Die letztere Bezeichnung bedeutet nun auch nichts Anderes, als den Jehovanamen, da ſie nur die Ueberſetzung der Paraphraſe deſſelben מֵימְרָא דֵי יְהוָה iſt. Namentlich iſt ὁ λόγος τοῦ θεοῦ nicht im Sinne des johanneiſchen Evangeliums als Weſensprädikat Chriſti zu verſtehen. Daß vielmehr nur ein Ehrentitel damit beabſichtigt iſt, wird dadurch bewieſen, daß auch der Gläubige und die neue Stadt Jeruſalem denſelben Namen führen ſollen [1]). Dies weiſt auf die gleichlautende rabbiniſche Tradition zurück, welche ſich auf die ſpielende Auslegung dreier altteſtamentlicher Stellen ſtützt. Die Gerechten ſollen den Jehovanamen empfangen, weil es Jeſ. 43, 7 heißt: כֹּל הַנִּקְרָא בִשְׁמִי; der Meſſias wegen Jer. 23, 6: ſein Name wird ſein: יְהוָה צִדְקֵנוּ; das neue Jeruſalem wegen Ezech. 48, 35: die Stadt ſoll genannt werden יְהוָה שַׁמָּה, was aber von den Rabbinen geleſen wird יְהוָה שָׁמָּה [2]). Etwas ganz anderes iſt es aber mit dem Prädikate Chriſti: ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (3, 14). Dies iſt weder identiſch mit den Jehovaprädikaten, noch läßt es ſich, wie Zeller meint [3]), auch als Ehrentitel und als uneigentliche Bezeichnung auffaſſen. Die rabbiniſchen Bezeichnungen man-

1) Cap. 3, 12; 14, 1.

2) Eiſenmenger, Entdecktes Judenthum I, 449. Vgl. Zeller a. a. O. S. 712.

3) A. a. O. S. 710.

cher Dinge, als vor der Welt erſchaffen, ſind gar nicht mit dieſem Prädikat zu vergleichen, und wenn etwa, wie Zeller meint, eine Beziehung auf Proverb. 8, 22. 23 anzunehmen iſt, ſo wäre mit der Bezeichnung Chriſti als der σοφία vielmehr eine ſehr reelle Vorſtellung von der Präexiſtenz verbunden. Jedoch dürfen wir jenes Prädikat ſchwerlich mit dem Begriff der Weisheit combiniren, da in dem Wortlaute nicht der Gedanke des Vorweltlichen liegt, ſondern nur der des erſten Geſchöpfes. Dazu kommt, daß, wenn der Verfaſſer die ſalomoniſche Idee der σοφία auf Chriſtus angewendet hätte, er wohl die Betheiligung deſſelben an der Schöpfung nicht ſo direkt ausgeſchloſſen hätte, als es Cap. 4, 11; 10, 6 geſchieht. Zur Erklärung jenes Prädikates muß man ſich vielmehr auf dem Gebiete des Judenchriſtenthumes umſehen, und auf dieſem findet ſich auch wenigſtens die Darſtellung der Präexiſtenz Chriſti, welche unter allen Formen jenem Ausdruck der Apokalypſe am nächſten kommt, nämlich daß Chriſtus identiſch mit Adam, daß er der erſte Menſch ſei. Die Lehre der Recognitionen iſt nämlich die, daß Gott für alle Klaſſen von Geſchöpfen ein Urbild, einen Princeps erſchaffen habe; der für die Menſchen iſt Chriſtus, und demnach läßt jene Schrift errathen, was auch Epiphanius als ebjonitiſche Lehre mittheilt, daß Chriſtus derſelbe iſt, als Adam [1]). Obgleich nun freilich Adam erſt nach der Erſchaffung der Thiere u. ſ. w. von Gott gebildet war, ſo bezeichnen die Recognitionen doch den mit Adam identiſchen Chriſtus nicht nur als aeternus Christus (Cap. 43. 44), ſondern auch als *initium omnium* (Cap. 45), d. h. als das erſte Geſchöpf, weil nämlich die interna species des erſten Menſchen älter, als das Werk der Schöpfung iſt (Cap. 28). Dies ſtimmt

---

1) Recogn. I, 45: Deus, cum fecisset mundum tanquam universitatis dominus singulis quibusque creaturis principes statuit, ipsis quoque arboribus, montibusque ac fontibus, et fluminibus et universis, ut diximus, quae fecerat. Multum est enim ire per singula. Statuit ergo angelis angelum principem et spiritibus spiritum, sideribus sidus, daemonibus daemonem, avibus avem, bestiis bestiam, serpentem serpentibus, piscem piscibus, *hominibus hominem, qui est Christus Iesus.* Epiph. haer. 30, 3: τινὲς ἐξ αὐτῶν (Ἐβιωναίων) καὶ Ἀδὰμ τὸν Χριστὸν εἶναι λέγουσι, τὸν πρῶτον πλασθέντα τε καὶ ἐμφυσηθέντα ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιπνοίας. Vgl. Hilgenfeld, Recognitionen S. 70 ff.

also mit der Formel ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ überein, und bei der Gemeinsamkeit des Standpunktes beider Schriften werden wir wohl annehmen dürfen, daß die gleichlautenden Formeln auf derselben Grundanschauung beruhen, welche in den Recognitionen klar genug ausgeführt ist. Die Bedenken gegen die Vorstellung von der Präexistenz Christi in einer judenchristlichen Schrift des apostolischen Zeitalters, durch welche Zeller dahin geführt wurde, jene Vorstellung in der Apokalypse abzuläugnen, und Planck[1]) an der apostolischen Abfassung der Schrift irre gemacht wird, beruhen auf den falschen Voraussetzungen, nämlich daß die Präexistenzvorstellung erst ein späteres Resultat der christlich-dogmatischen Entwickelung sei, und daß dieselbe ausschließlich der pauliniſchen Entwickelungsreihe angehöre. Hiegegen ist schon von Hellwag[2]) unwiderleglich bewiesen, daß die Präexistenzvorstellung schon der jüdischen Theologie angehört, und daß sie in der christlichen Theologie keineswegs einzig in der pauliniſchen Richtung vorkommt. Deßhalb können wir mit Verweisung auf die angeführte Abhandlung über jene Bedenken hinweggehen.

Eine schwierig zu lösende Frage ist, wie sich der Apokalyptiker zum Tempelcultus, überhaupt zum Opferinstitut des mosaischen Gesetzes verhält. Im Einklange mit den Aeußerungen Christi über das Aufhören des Gesetzes erst mit dem Ende des αἰὼν οὗτος ist es allerdings, wenn zwar in dem neuen Jerusalem kein Tempel sein soll (21, 22), wenn dagegen für die Periode bis zur Erscheinung der himmlischen Stadt darauf Gewicht gelegt wird, daß nur der Vorhof des Tempels, also nicht das Heiligthum selbst von den Heiden verunreinigt werden soll (11, 1. 2). Hieraus muß man schließen, daß der Verfasser den Tempelcultus und das Opferinstitut unangetastet lassen will. Nicht dasselbe folgt aber aus dem Umstande, daß der Verfasser Christus als das Passahlamm bezeichnet (ἀρνίον ἐσφαγμένον 5, 6; 7, 14; 12, 1; 13, 8 u. oft), und die Reinigung und Erlösung von den Sünden von dem Tode

1) Theol. Jahrbücher 1847, S. 455.

2) Die Vorstellung von der Präexistenz Christi in der ältesten Kirche, in den theol. Jahrbüchern 1848.

deſſelben abhängig macht (5, 9; 7, 14; 14, 3). Denn man muß annehmen, daß, wenn der Apokalyptiker Chriſtus als das Paſſahopfer auffaßte, er ihn nur als das wahre im Gegenſatz zu dem falſchen oder vorläufigen betrachten konnte, und daß er darum die Fortdauer der bisherigen Opfer bekämpfen mußte. Jedoch können wir dieſen Folgerungen nicht nachgehen, ehe wir nicht unſere Behauptung gerechtfertigt haben, daß mit dem ἀρνίον ἐσφαγμένον wirklich das Paſſahlamm gemeint ſei, wie Paulus (1. Cor. 5, 7) Chriſtus bezeichnet. Nämlich von Vielen wird die Vergleichung des Knechtes Jehova's mit einem ſanftmüthigen Lamme bei Jeſ. 53, 7 als der Typus angeſehen, dem jene Bezeichnung Chriſti in der Apokalypſe, ſowie Joh. 1, 29 und 1. Petr. 1, 19 ihren Urſprung verdanken ſoll. Freilich iſt jene Stelle Act. 8, 32. 33 auf Chriſtus bezogen, daraus kann aber nichts für die anderen Fälle gefolgert werden. In Beziehung auf Joh. 1, 29 iſt nämlich zu bemerken, daß Joh. 19, 36 durch die Citation Exod. 12, 46 Jeſus wirklich als Paſſahlamm erſcheinen läßt; in Beziehung auf 1. Petr. 1, 19 läßt ſich nicht verkennen, daß das Prädikat ἄμωμος zu ἀμνὸς mit der Bezeichnung des Paſſahlammes Exod. 12, 5 übereinſtimmt. Ferner iſt die Verbindung zwiſchen der Bezeichnung Lamm und der Befreiung von Sünden in allen dieſen Stellen eine zu deutliche Hinweiſung auf ein Opferlamm, als daß man nicht an das Paſſahlamm denken müßte [1]). Endlich kommt aber noch dazu, daß Juſtin an zwei Stellen des Dialogs das Lamm in der Jeſaiasſtelle nur inſofern auf Chriſtus deutet, als derſelbe für das Paſſahlamm gehalten wird [2]). Da nun Juſtin jedenfalls

1) Zur Erläuterung dienen folgende Stellen der Test. XII Patr.; Test. Ioseph. 19: *Εἶδον, ὅτι ἐκ τοῦ Ἰούδα ἐγεννήθη παρθένος, — καὶ ἐξ αὐτῆς προῆλθεν ἀμνὸς ἄμωμος. — Ἐκ τοῦ Ἰούδα καὶ Λευὶ ἀνατελεῖ ὑμῖν ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, χάριτι σώζων πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὸν Ἰσραήλ.* Test. Benjamin 3: *πληρωθήσεται ἐπί σοι προφητεία οὐρανοῦ περὶ τοῦ ἀμνοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος τοῦ κόσμου, ὅτι ἄμωμος ὑπὲρ ἀνόμων παραδοθήσεται καὶ ἀναμάρτητος ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀποθανεῖται, ἐν αἵματι διαθήκης ἐπὶ σωτηρίᾳ Ἰσραὴλ καὶ τῶν ἐθνῶν.*

2) Iustini Dial. cap. 111: *ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς ὁ τυθεὶς ὕστερον, ὡς Ἡσαΐας ἔφη· αὐτὸς ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη.* Cap. 72 führt Juſtin erſt einen vorgeblichen Ausſpruch des Esra an: *Τοῦτο τὸ πάσχα ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ ἡ καταφυγὴ ἡμῶν*, dann Jerem. 11, 19: *ἐγω ὡς ἀρνίον ἄκακον, φερόμενον τοῦ θύεσθαι*, und fährt dann fort: *καὶ*

als der vollgültigſte Interpret aller urchriſtlichen Typologieen anzuſehen iſt, ſo werden wir zu der Annahme Urſache genug haben, daß auch die Stelle Act. 8, 32. 33 im Sinne des Verfaſſers nur vermittelſt der Idee des Paſſahlammes auf Chriſtus zu beziehen iſt. Aber auch wenn wir darauf verzichten, ſo müſſen wir doch behaupten, daß, nach Maaßgabe aller übrigen Hinweiſungen, auch das ἀρνίον ἐσφαγμένον in der Apokalypſe als das Paſſahlamm anzuſehen iſt, zumal da zu dem jeſaianiſchen Bilde des ſanftmüthigen Lammes die ὀργὴ τοῦ ἀρνίου (6, 16) wenig paſſen würde. Auch darf nicht die Rückſicht unſer Urtheil beſtimmen, daß doch das Paſſahopfer kein Verſöhnungsopfer war, denn es kommt nicht darauf an, welcher Sinn urſprünglich der moſaiſchen Inſtitution eigen war, ſondern welchen Sinn die Chriſten damit verbanden. In dieſer Beziehung bürgt aber die pauliniſche Auffaſſung Chriſti als Verſöhnungsopfer und Paſſahlamm dafür, daß auch ein geborener Jude von höherer Bildung die Symbolik des Ceremonialgeſetzes nicht immer richtig verſtand. Für die Darſtellung Chriſti als Paſſahlamm gab der Umſtand den Ausſchlag, daß Chriſtus während des Paſſahfeſtes gekreuzigt wurde, und demnach war es von untergeordneter Bedeutung, daß ſein Tod vielmehr als Sühnopfer und nicht als Bundesopfer aufgefaßt wurde.

Wenn alſo der Apoſtel Johannes, der Verfaſſer der Apokalypſe, in Chriſtus das wahre Paſſahlamm erblickte, durch deſſen Opferung die Gläubigen von ihren Sünden gereinigt würden, ſo entſteht die Frage, ob er doch die jüdiſche Feier des Paſſahfeſtes beobachten, und das Fortbeſtehen des ganzen Opfercultus für die Judenchriſten anerkennen konnte? Die letztere Frage zu beantworten, bietet die Apokalypſe gar keinen Stoff, und als Grund dafür können wir wohl betrachten, daß, bei dem kleinaſiatiſchen Urſprung dieſer Schrift und ihrer nächſten Beſtimmung für kleinaſiatiſche

---

ἐκ τούτων τῶν λόγων ἀποδείκνυται, ὅτι ἐβουλεύσαντο Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ, ἀναιρεῖν αὐτὸν σταυρώσαντες βουλευσάμενοι, καὶ αὐτὸς μηνύεται ὡς καὶ διὰ τοῦ Ἡσαΐου προεφητεύθη, ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος, καὶ ἐνθάδε ὡς ἀρνίον ἄκακον δηλοῦται. Ebenſo Clemens Alex. in einem Fragment im Chron. paschale (ed. Dindorf p. 14): ὁ κύριος αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος.

Gemeinden, die Rückſicht auf den Tempelcultus, der ja an Jeruſalem gebunden war, ohne praktiſche Bedeutung war. Bei dem Mangel direkter Beziehungen auf jenes Gebiet müſſen wir alſo auf jedes poſitive oder negative Urtheil verzichten. Dagegen verhält es ſich anders mit der Paſſahfeier. Da der Genuß des Paſſahlammes nicht blos an Jeruſalem gebunden war, ſo entſteht die Frage, ob der judenchriſtliche Apoſtel, der in Jeſus das wahre Paſſahlamm erblickte, auch in Epheſus, ſeinem ſpäteren Aufenthaltsorte an der jüdiſchen Paſſahfeier hat Theil nehmen können. Auf dieſe Frage zu antworten, befähigt uns eine von der Apokalypſe durchaus unabhängige Notiz. In dem Paſſahſtreite zwiſchen der römiſchen und der kleinaſiatiſchen Kirche am Ende des zweiten Jahrhunderts beruft ſich Polykrates, Biſchof von Epheſus, in einem Schreiben an Victor von Rom auf den Apoſtel Johannes als Repräſentanten der in Kleinaſien herrſchenden Feſtſitte [1]). Nun hat Weitzel [2]) bewieſen, daß die Paſſahfeier in Kleinaſien keineswegs jüdiſchen Charakters geweſen ſei, und etwa noch in jener Epoche in dem Genuſſe des Paſſahlammes beſtanden habe, ſondern daß ſie, beruhend auf der Idee, daß Chriſtus das Paſſahlamm ſei, ſich darin ausgeprägt habe, daß der 14te Niſan, der Tag des Paſſahopfers und des Todes Chriſti, als Freudentag durch Beſchluß der Faſten und feierliche Communion begangen worden ſei; während die römiſche Kirche erſt den Sonntag nach dem 14ten Niſan als Auferſtehungs- und Freudentag durch jene

---

1) Bei Euseb. H. E. V, 24.

2) In ſeiner lehrreichen und ſcharfſinnigen Schrift: Die chriſtliche Paſſahfeier der drei erſten Jahrhunderte S. 95 ff. Auf Grund der obigen Erörterung müſſen wir nur einer, freilich für den Verfaſſer ſehr wichtigen Folgerung aus der Geſchichte der Paſſahfeier entgegentreten. Weil nämlich Johannes an einer Form der Paſſahfeier Theil genommen hat, welche weſentlich auf der Idee beruht, daß Jeſus das wahre Paſſahlamm iſt, ſo ſchließt Herr W., daß dieſer Umſtand dafür bürge, daß das vierte Evangelium, welches dieſelbe Idee hege und geſchichtlich ausprage, von dem Apoſtel Johannes herſtamme (S. 276 ff.). Hiebei iſt nur überſehen, daß auch der Apokalyptiker derſelben Idee folgt, daß alſo, ſo lange die Zweifel an der Identität des Apokalyptikers und des Evangeliſten gegründet erſcheinen, das Zuſammentreffen der Angabe des Polykrates mit der Darſtellung der Idee im Evangelium nicht entſcheidet, daß gerade das Evangelium und nicht die Apokalypſe ächt iſt. Wenn vielmehr nur eine oder die andere Schrift ächt ſein kann, ſo iſt jene an ſich richtige Combination kritiſch indifferent.

beiden Akte gefeiert habe. Die Theilnahme des Apoſtels an einer Paſſahfeier in dem angegebenen Sinne entſpricht alſo auf das Genaueſte der in der Apokalypſe angedeuteten Idee. Mit jener Obſervanz kann nun aber Johannes um ſo weniger den jüdiſchen Ritus des Paſſahlammes verbunden haben, je wahrſcheinlicher es iſt, daß er die neue, ſelbſtändige chriſtliche Obſervanz in der Gemeinde Epheſus nicht zuerſt eingeführt, ſondern ſchon vorgefunden hat. Da ja die Gemeinde zu Epheſus eine Stiftung des Apoſtels Paulus iſt, ſo können wir die Annahme nicht umgehen, daß er, welcher zuerſt die Anſchauung Chriſti als des Paſſahlammes ausgeſprochen hat, die damit übereinſtimmende Feier in der epheſiniſchen Gemeinde eingeführt hat. Wir haben dann alſo in der Adoptirung jener Anſchauung und Obſervanz durch Johannes den Fall vor uns, daß das Judenchriſtenthum ſich Elemente aneignet, welche nicht auf ſeinem Gebiet entſproſſen, ſondern vielmehr, nach der urſprünglichen Geſtalt jener Richtung gemeſſen, ihr weſentlich entgegengeſetzt ſind. Die weitere Geſchichte des Judenchriſtenthums wird noch eklatantere Beiſpiele dieſer Eigenthümlichkeit liefern, die es beſtätigen, daß das Judenchriſtenthum elaſtiſch genug war, um über dem Fremdartigen, was es ſich aneignete, doch ſeinen Grundſatz nicht zu verlieren. Eben deßhalb darf man aus der jetzt beſprochenen Idee des Apokalyptikers wieder nicht zu viel folgern, und etwa aus dem pauliniſchen Charakter jener Idee gegen ſein Judenchriſtenthum argumentiren. Ebenſo wenig darf man den Apokalyptiker wegen ſeiner Idee von der durch den Tod Chriſti bewirkten Reinigung von Sünden mit Paulus gleichſtellen. Die Idee vom Tode Chriſti gewinnt bei Paulus durch ihre Verbindung mit dem Begriffe des Glaubens ihre beſondere Bedeutung. Bei dem Apokalyptiker iſt aber der Glaube gar nicht beſtimmt auf den Tod und die Auferſtehung Chriſti bezogen, ſondern er bezeichnet nur die allgemeine Beziehung des Gemüthes auf Gott und Jeſus, welche die Erfüllung der göttlichen Gebote begleitet (12, 17; 14, 12). Freilich ſteht nun die Idee von einer vollbrachten Sündenreinigung ganz unverbunden neben der Auffaſſung der Werke als der Hauptſache im Chriſtenthume; der Mangel einer dialektiſchen Verbindung zwi-

ſchen dieſen beiden Punkten iſt aber auch eben das Kennzeichen unpauliniſchen Standpunktes.

Der Brief des Jacobus gehört zu den Dokumenten des chriſtlichen Alterthums, deren Situation und deren dogmatiſcher Charakter am allerſchwierigſten zu beſtimmen ſind. Nach dem Namen des Verfaſſers, nach der Bezeichnung der Leſer in der Ueberſchrift [1]), ſowie nach der in dem Briefe ausgeübten Polemik gegen die pauliniſche Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, muß derſelbe der judenchriſtlichen Richtung angehören. Dabei enthält der Brief aber keine Hindeutung auf die Grundſätze, nach denen, wie wir bisher gefunden haben, der Verkehr der Judenchriſten mit den Heidenchriſten geordnet wurde, und welche ſowohl im apoſtolichen Zeitalter, als nachher, ſo lange das Judenchriſtenthum in der Kirche ſich hielt, die Lebensfrage für daſſelbe waren. Ferner ſind manche Züge in dem Briefe wohl geeignet, die Zweifel an der Aechtheit deſſelben, welche in der alten Kirche geherrſcht haben, zu beſtärken, und doch ſind die Aehnlichkeiten und Berührungspunkte, welche z. B. Kern [2]) zwiſchen dem Briefe und den clementiniſchen Homilieen nachgewieſen hat, viel zu ungenau, als daß man um ihretwillen den Brief für eine nachapoſtoliſche Schrift erklären dürfte. Endlich bewegt ſich der Brief, trotz ſeiner Antitheſe gegen die pauliniſche Lehre, in einer Anſchauung, welche von einem weſentlich pauliniſchen Elemente durchdrungen iſt. Wenn nun aber Aehnliches auch in den clementiniſchen Schriften bemerkbar iſt, ſo berühren ſich die beiderſeitigen Formeln viel zu wenig, als daß man auch nur eine Continuität der Richtung in dieſen Schriften nachweiſen könnte. So ſteht der Brief des Jacobus nach allen Seiten hin als ein Räthſel in der Entwickelung des älteſten Chriſtenthums da, und dem gewiſſenhaften Hiſtoriker bleibt nur die Aufgabe, den Standpunkt deſſelben zu charakteriſiren, da die Frage über die Aechtheit und

---

1) *Ἰάκωβος, θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ χαίρειν.*

2) Im Commentare S. 56 ff. Vgl. Credner, Einleitung, S. 608 ff., Schwegler Nachap. Zeitalter I, S. 424.

den hiſtoriſchen Ort des Briefes nur gewaltſam gelöſt werden kann.

Es kann keinem Zweifel unterworfen ſein, daß die Anſchauung des Jacobus vom Verhältniſſe des Glaubens und der Werke zur Seligkeit von der des Paulus weſentlich verſchieden iſt, und daß Jacobus die ſeine der des Paulus entgegenſetzen will (2, 14—26). Freilich treffen die Einwendungen, welche gegen die pauliniſche Lehre gemacht werden, die letztere nicht, weil der Verfaſſer die Verbindung, in welche Paulus jene Begriffe gebracht hat, nicht verſteht; allein daraus folgt nicht, wie von Manchen angenommen worden iſt, daß Jacobus nicht den Paulus, ſondern nur eine den Paulus mißverſtehende Richtung habe bekämpfen wollen. Denn in dieſem Falle müßte man verlangen, daß der wahre Sinn des Paulus von dem vorgeblichen Mißverſtande ſeiner Lehre ausdrücklich getrennt werde [1]). Paulus knüpft die Seligkeit an den Glauben, indem er die Werke als einfache Folge des die Gerechtigkeit einſchließenden Glaubens anſieht. In dieſem Sinne wird der Fall gar nicht als möglich gedacht, daß der Glaube nicht von Werken begleitet ſei. Denn der Glaube, welcher nicht Werke erzeugt, welcher, wie Jacobus ſagt, todt iſt, gilt dem Paulus nicht nur nicht als Mittel der Rechtfertigung, ſondern würde von ihm gar nicht als Glaube anerkannt werden. Jacobus dagegen verſteht unter dem Glauben einmal nur die Anerkennung der Einheit Gottes (2, 19), dann zwar auch die unbeſtimmte Gemüthsrichtung auf das Göttliche und die chriſtliche Lebensaufgabe (1, 3); aber nicht die abſolute Gewißheit des Heiles. Deßhalb macht er die Beſeligung von den Werken abhängig und erkennt in dem Glauben höchſtens eine Unterſtützung der Werke, oder einen erſten Anfang des Heilsproceſſes (2, 22). Auf kurze Formeln reducirt ſtellt ſich der Gegenſatz beider Lehrtropen ſo dar: Bei Paulus tritt die Rechtfertigung zwiſchen Glauben und Werke; bei Jacobus treten die Werke zwiſchen Glauben und Rechtfertigung. Jacobus vergleicht die Werke mit der Seele, und den Glauben mit dem Leibe

1) Vgl. die ſehr gelungene Erörterung Schwegler's, a. a. O. I, S. 428 ff.

(2, 26), Paulus hätte nur den Glauben mit der Seele, und die Werke mit dem Leibe vergleichen können. Daß das Geſetz, welchem die von Jacobus ſo ſtark betonten Werke entſprechen ſollen, das moſaiſche in ſeinem ganzen Umfange ſein ſoll, dürfte ſchwer zu behaupten ſein. Unter den Formeln, mit welchen Jacobus auf das Geſetz verweiſt, iſt die Bezeichnung des Gebotes der Liebe als *νόμος βασιλικός* (2, 8) ganz im Sinne Jeſu (Matth. 22, 39), und des Paulus (Gal. 5, 14); der Ausdruck *νόμος τῆς ἐλευθερίας* (1, 25; 2, 12) ſcheint aber in der Abſicht gebraucht zu ſein, um den Zuſtand der Freiheit, den Paulus in Gegenſatz gegen die Knechtſchaft unter dem Geſetze ſtellt (Gal. 4, 9; Röm. 8, 2), gerade auf das Geſetz anzuwenden. Zwar iſt nicht ganz klar, wie der Verfaſſer das Werke erzwingende Geſetz mit der Freiheit zuſammengedacht hat. Aber man muß doch wohl annehmen, daß er an eine Durchdringung des Willens mit der Subſtanz und den Zwecken des Geſetzes denkt. Darauf führt wenigſtens die Art, wie die Idee der Wiedergeburt von dem Verfaſſer mit dem Begriffe des Geſetzes der Freiheit in Verbindung geſetzt wird. Wenn es heißt: *βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας* und *δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον, τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν* (1, 18. 21) [1]), ſo geht aus dem Zuſammenhang hervor, daß der *λόγος* nichts anderes, als der *νόμος* ſelbſt iſt, alſo eine Subſtantialiſirung des Geſetzes im Gemüthe und Willen des Menſchen angenommen wird, welche von Gott herrührt. Mit der Idee der Wiedergeburt hat nun freilich Jacobus ein ausſchließlich pauliniſches Element in ſeine Anſchauung aufgenommen, nicht aber die Conſequenzen deſſelben. In dem zweiten angeführten Satze iſt die mit der Wiedergeburt verbundene Heilsgewißheit deutlich ausgeſprochen, und doch wird dieſelbe in der ſpäteren Erörterung

1) Die Idee des *ἔμφυτος λόγος* iſt nicht zu vergleichen mit der Lehre der Clementinen von dem jedem Menſchen natürlichen Beſitze der Offenbarung (Hom. 17, 18), und in der Stelle, welche Schwegler I, 425 aus Hom. 17, 17 anführt: *τῷ γὰρ εὐσεβεῖ ἐμφύτῳ καὶ καθαρῷ ἀναβλύζει τῷ νῷ τὸ ἀληθὲς, οὐκ ὀνείρῳ σπουδαζόμενον, ἀλλὰ συνέσει ἀγαθοῖς διδόμενον*, iſt keine Parallele mit unſerer Formel anzuerkennen. Parallel ſind folgende Stellen aus dem Briefe des Barnabas: *οἶδεν ὁ τὴν ἔμφυτον δωρεὰν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ θέμενος ἐν ἡμῖν* (Cap. 9.); exhilaror, — quod sic naturalem (*ἔμφυτον*) gratiam accepistis (Cap. 1).

über den Glauben und die Werke völlig ignorirt, und die Beſeligung erſt von den Werken abgeleitet. In dieſem Verhältniſſe iſt ſchon der Charakter des Katholicismus vorgebildet, welcher den pauliniſchen Gedanken der Wiedergeburt mit dem altteſtamentlichen Geſetzesſtandpunkte nur in äußerlicher Weiſe zu verbinden verſteht, und Analogieen dazu bietet auch die ſpätere judenchriſtliche Literatur [1]). Eigenthümlich, und von allen anderen Formen abweichend iſt aber die Faſſung, welche dem Begriffe der Wiedergeburt von Jacobus gegeben iſt. Während Paulus jenen Begriff an den Tod und die Auferſtehung Chriſti, und die clementiniſchen Schriften ihn an das Sakrament der Taufe knüpfen [2]), iſt die Idee von der Einpflanzung des Geſetzes, von der Wiedergeburt durch das Wort des Geſetzes nirgend wieder in Anwendung gebracht.

II. Die clementiniſche Literatur.

In den Recognitionen und Homilieen des Clemens von Rom, ſammt den mit den letzteren verbundenen Briefen des Petrus an Jacobus und des Clemens an Jacobus und der mit jenem zuſammengehörigen ſogenannten διαμαρτυρία, beſitzen wir umfangreiche und äußerſt werthvolle Dokumente des nachapoſtoliſchen Judenchriſtenthums. Durch die vielſeitige Benutzung der Homilieen zur Aufklärung der kirchlichen Zuſtände jenes Zeitalters hat Baur ſich bedeutende Verdienſte erworben. Derſelbe hatte aber auf die Recognitionen nicht die gleiche Aufmerkſamkeit gerichtet, weil er dieſelben als eine weniger charakteriſtiſche Umarbeitung der Homilieen anſah; und das gleiche Urtheil des auf dieſem Gebiete bewanderten Schliemann hatte das theologiſche Publicum in der Nichtbeachtung jener Schrift beſtärkt. Durch die ſcharfſinnige,

---

1) Recogn. IV, 5: Debet is, qui ex gentibus est, et ex deo habet ut diligat Jesum, proprii habere propositi, ut credat et Moysi. Et rursus Hebraeus, qui ex deo habet, ut credat Moysi, habere debet et ex proposito suo, ut credat in Jesum, ut unusquisque eorum habens in se aliquid divini muneris, aliud propriae industriae, sit ex utroque perfectus. De tali enim dicebat dominus noster viro divite, qui profert de thesauris suis nova et vetera.

2) Recogn. VI, 9; ſiehe unten im Lehrbegriff der Recognitionen.

gewandte und geiſtreiche Unterſuchung Hilgenfeld's [1]), welcher feſtgeſtellt hat, daß die Recognitionen älter und urſprünglicher ſind, als die Homilieen, ihrerſeits aber noch eine frühere, in ihren Grundzügen erkennbare Recenſion, des Kerygma des Petrus, vorausſetzen, iſt aber dieſer ganze Literaturkreis für die Erforſchung der älteſten Kirchengeſchichte erſt recht ergiebig geworden. Bei der vollſten Anerkennung, welche wir dem Verdienſte Hilgenfeld's zollen, können wir jedoch alle Reſultate ſeiner Forſchung nicht ohne Weiteres adoptiren. Wenigſtens unterliegen ſeine Hypotheſen über die Textur der Recognitionen und die Abfaſſungszeit des Kerygma mannigfachem Zweifel. Wir ſind alſo gezwungen, ehe wir dogmengeſchichtlichen Gebrauch von jenen Schriften machen können, die literariſch-kritiſche Unterſuchung von Neuem aufzunehmen, welche freilich zu einem von dem hilgenfeld'ſchen nicht weſentlich verſchiedenen, aber weniger complicirten und deßhalb wahrſcheinlicheren Reſultate führen wird. Hinſichtlich des Verhältniſſes zwiſchen den Recognitionen und Homilieen verweiſen wir vorläufig auf die Widerlegung Schliemann's, welche Hilgenfeld von S. 19 ſeiner Schrift an ausführt, und faſſen vor Allem die Frage nach dem Kerygma des Petrus ins Auge.

A. Die literariſch-kritiſche Frage.

Hilgenfeld geht davon aus, daß die den Homilieen voranſtehenden, an den Jacobus gerichteten Briefe des Petrus und des Clemens, welche ſich beide als Begleitbriefe bei der Ueberſendung petriniſcher Kerygmen darſtellen, verſchiedene Schriften meinen und bezeichnen. Wenn Petrus in dem erſteren Briefe die dem Jacobus zugeſchickte Schrift wiederholt *τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους* nennt, ſo macht dieſe Bezeichnung den einfachen Eindruck, daß Petrus nicht nur der Abſender, ſondern auch der Verfaſſer des Buches ſein will [2]). Dagegen erzählt

1) Die clementiniſchen Recognitionen und Homilieen nach ihrem Urſprung und Inhalt dargeſtellt. Jena 1848.

2) Wie es auch Photius (Biblioth. Cod. 112. 113) auffaßt: *καὶ ἡ μὲν*

Clemens in dem anderen Briefe, er habe von Petrus vor deſſen Tode den Auftrag empfangen, die von ihm miterlebten Ereigniſſe und Reden bei den Reiſen des Petrus für den Jacobus niederzuſchreiben [1]). Und zugleich erwähnt er, daß Jacobus eine Schrift, welche den größten Theil der von Petrus gehaltenen Reden umfaſſe, ſchon früher erhalten habe, ohne daß der Verfaſſer dieſer Schrift, ob es Petrus war, oder Clemens, bezeichnet wird [2]). Doch treffen zwei Merkmale in der Beſchreibung dieſer früheren Schrift mit der in dem Briefe des Petrus an Jacobus erwähnten zuſammen, nämlich erſtens, daß ſie von Petrus dem Jacobus überſchickt worden, zweitens, daß ſie *ἐν βίβλοις* verfaßt ſei, was an den ſtehenden Ausdruck jenes Briefes *τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους* erinnert. Der Zweifel, der alſo noch übrig bleibt, ob die erwähnte ältere Schrift auch als eine von Petrus verfaßte gelten ſolle, wird jedoch dadurch gehoben, daß in den Homilieen ſelbſt an einer beſtimmten Stelle berichtet wird, daß Petrus einen ſeiner Vorträge niedergeſchrieben, und an Jacobus geſchickt habe [3]). Da der Brief des Clemens ſeinem ganzen Charakter nach zu den Homilieen gehört, ſo wäre durch die nachgewieſene Uebereinſtimmung zwiſchen der letztangeführten Stelle mit den Andeutungen im Briefe des Clemens und mit dem Briefe des Petrus feſtgeſtellt, daß es eine vorgeblich petriniſche Schrift

---

(ἐπιστολὴ) δηλοῖ, *Πέτρον τὰς οἰκείας συγγράψαι πράξεις καὶ πρὸς Ἰάκωβον αἰτησάμενον ταύτας ἀποστεῖλαι.*

1) Ep. Clem. ad Iac. 19. Petrus ſagt: *ἀξιῶ σε Ἰακώβῳ τῷ ἀδελφῷ τοῦ κυρίου διαπέμψαι ἐν ἐπιτομῇ ἀναγραψάμενον μέχρι καὶ τῶν ἐκ παίδων σου λογισμῶν, καὶ ὡς ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ νῦν συνώδευσάς μοι ἐπακούων τῶν κατὰ πόλιν ὑπ' ἐμοῦ κηρυχθέντων λόγων τε καὶ πράξεων ἔπειτα πρὸς τῷ τέλει καὶ τὴν τοῦ θανάτου μου πρόφασιν ὡς προεῖπον, δηλῶσαι μὴ ὀκνήσεις.*

2) Cap. 20: *Οὐκ ὤκνησα, ὡς ἐκελεύσθην τὸ πολὺ τῶν κατὰ πόλιν λόγων τῶν ἤδη σοι προγραφέντων καὶ ὑπ' αὐτοῦ (Πέτρου) διαπεμφθέντων ἐν βίβλοις ἐπὶ κεφαλείων ποιῆσαι.*

3) Homil. I, 20: *Πλὴν γράψας τὸν περὶ προφήτου λόγον [αὐτοῦ κελεύσαντος] ἀπὸ Καισαρείας Στράτωνος διαπεμφθῆναί σοι ἐποίησεν τὸν τόμον, παρά σου ἐντολὴν ἔχειν εἰπών, τὰς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὁμιλίας τε καὶ πράξεις γράφοντα διαπέμπειν σοι.* Die eingeklammerten Worte, welche die Abfaſſung der Schrift dem Clemens vindiciren ſollen, thun dies ungeſchickt genug, da ſie nicht in die Conſtruktion des Satzes paſſen. Vgl. Hilgenfeld S. 37.

gab, welche den Stoff der Kerygmen deſſelben allein enthielt, welcher in den Homilieen in die Geſchichte des Clemens verwebt iſt, und daß ſie denſelben umfaſſender enthielt, als er in den Homilieen dargeſtellt iſt. Bei Hilgenfeld tritt dieſes Reſultat nicht deutlich hervor, vielmehr legt er demſelben Schwierigkeiten in den Weg, welche auf einem Irrthume beruhen. Er läßt ſich nämlich durch Dodwell zu der Annahme verleiten, daß der griechiſche Text des Briefes des Clemens, in welchem derſelbe die Begebenheiten des Petrus ἐν ἐπιτομῇ darzuſtellen verſpricht, und ſein Werk unter dem Titel Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή (Cap. 20) ankündigt, zu der ſogenannten clementiniſchen Epitome gehöre, einem kümmerlichen und nichts bedeutenden Auszuge der Homilieen [1]). Der urſprüngliche zu den Homilieen gehörige Text jenes Briefes ſoll dagegen in der lateiniſchen Ueberſetzung des Ruſinus vorliegen, welcher in einigen Punkten von dem griechiſchen Texte abweicht. Ich kann nun aber nicht finden, daß das Wort breviter, welches Ruſin an der Stelle gebraucht, wo der griechiſche Text ἐν ἐπιτομῇ hat, etwas anderes bedeutet, als ἐν ἐπιτομῇ ſelbſt. Und da ferner der Inhalt des Briefes ganz dem Standpunkt der Homilieen entſpricht, ſo können wir durch den Ausdruck ἐπιτομή allein uns nicht zu der Dodwell'ſchen Annahme bewegen laſſen, zumal da wir bei unſerer Unbekanntſchaft mit der älteren Schrift nicht behaupten können, daß die Homilieen im Verhältniß zu ihr nicht ein Auszug ſind. Eine andere Abweichung der lateiniſchen Ueberſetzung vom griechiſchen Texte beweiſt aber vielmehr, daß dieſer eigentlich zu den Homilieen gehört. Während nämlich das Schlußcapitel des griechiſchen Textes, indem es ungewiß ließ, ob die von Petrus früher dem Jacobus überſandten Kerygmen auch von ihm verfaßt ſeien, durch die Stelle Hom. I, 20 dahin ergänzt wurde, daß dieſelben wirklich von Petrus verfaßt ſeien, ſpricht die lateiniſche Ueberſetzung es aus, daß auch die frühere Schrift, ebenſo wie die jetzige, den Clemens zum Verfaſſer habe [2]). Bei der Frage nach

1) A. a. O. S. 34 f.

2) Unde et ego, mi domine Iacobe, cum haec ab eo praecepta sus-

der Urſprünglichkeit einer oder der anderen dieſer Recenſionen, müſſen wir alſo uns einfach gegen die lateiniſche Ueberſetzung entſcheiden, weil die Stelle Hom. I, 20 einerſeits ihr widerſpricht, andererſeits aber beweiſt, daß ein Intereſſe vorhanden war, die petriniſche Abfaſſung zu läugnen, und auch für die ältere Schrift die clementiniſche zu ſubſtituiren. Da nun die letztere Anſicht ebenfalls in den Recognitionen zweimal ausgeſprochen iſt[1]), ſo könnte man zu der Vermuthung geneigt ſein, daß ſowohl die fragliche Stelle in der lateiniſchen Ueberſetzung des Briefes des Clemens, als die der Recognitionen von Rufinus in dem angegebenen Sinne verändert ſeien. Allein dieſe Vermuthung wird nicht begünſtigt durch die Ausſage des Rufinus in ſeiner Vorrede zu den Recognitionen, daß er den Brief des Clemens früher, als dieſe Schrift überſetzt habe, und ihn nicht als zu den Recognitionen gehörig anſehe. Wir können alſo ſchwerlich annehmen, daß, wenn er auch den Brief des Clemens, deſſen urſprünglichen Text wir kennen, in der Ueberſetzung verändert hat, er der Uebereinſtimmung wegen auch die Stellen der Recognitionen verändert habe, zumal da wir deren griechiſchen Text nicht kennen. Vielmehr müſſen wir uns auf die Annahme beſchränken, daß ſchon in dem griechiſchen Texte der genannten Schriften, die fragliche Veränderung, freilich wohl geſchickter, als in Hom. I, 20 angebracht worden war, und wir können uns freuen, daß wenigſtens von dem Briefe des Clemens eine richtige Recenſion erhalten worden iſt. Daß aber die Recognitionen unter der früheren, wenn auch von ihnen als clementiniſch bezeichneten, Schrift nichts anderes als die pe-

---

ceperim, necesse habui implere, quod iusserat, indicans tibi et de his ipsis simul et de illis breviter comprehendens, quae per singulas quasque urbes digrediens aut in praedicationis sermone protulerit aut in gestorum virtute perfecerit, *quamvis tibi de his plurima iam et plenius ante descripta ipso iubente transmiserim, sub eo titulo, quem ipse praecepit adfigi, id est Clementis Itinerarium.*

1) Recogn. I, 17 (entſprechend den Hom. I, 20): Iubente eo ea, quae ad me locutus est, in ordinem redigens librum de vero propheta conscripsi, eamque de Caesarea ad te, ipso iubente, transmisi. III, 74: Simul et imperat mihi, — libris singula quaeque, quae memoratu digna videbantur, comprehendere et mittere ad te, mi domine Iacobe, sicut et feci parens eius praeceptis. 75. Primus ergo liber ex his, quos *prius* misi ad te, continet de vero propheta.

triniſchen Kerygmen verſtehen, dafür bürgt die auch von ihnen gebrauchte, uns ſchon bekannte, Bezeichnung von „Büchern", und indem ſie gerade den Inhalt derſelben aufzählen (III, 75), geben ſie die ſicherſte Grundlage für die weitere Unterſuchung jener intereſſanten alten Schrift. Daß dieſelbe von den Homilieen weſentlich verſchieden geweſen ſein muß, dafür bürgt der verſchiedenartige Charakter der beiden, jenen Schriften entſprechenden Briefe [1]); dagegen ſind die Homilieen in der Art aus einem Guß gearbeitet, daß ſich aus ihrer Analyſe nicht ergeben würde, wie weit ſie Ueberarbeitung einer älteren Schrift ſind. Anders iſt es mit den Recognitionen, deren erſte drei Bücher die deutlichen Spuren verſchiedener Schichten tragen.

Die erſte Handhabe zur Auffindung derſelben bietet uns die Verſchiedenheit der Beſchreibung und Charakteriſtik des Magiers Simon. In dem längeren Vortrage, den Petrus zur Inſtruction des Clemens (I, 24—74) hält, worin er die Geſchichte der Religion bis auf die Thätigkeit der Apoſtel und namentlich bis auf ſeine Miſſion, dem Simon entgegenzuwirken, herabführt, wird der letztere in folgenden Worten charakteriſirt: Simon quidam Samaraeus, magus, adserens se esse quendam Stantem, hoc est alio nomine, Christum, et virtutem summam excelsi dei, qui sit supra conditorem mundi (I, 72). Hienach unterſcheidet ſich alſo Simon von dem höchſten über dem Weltſchöpfer erhabenen Gott, und ſtellt ſich, nach Maaßgabe der durch alle gnoſtiſchen Syſteme durchgehenden Syzygieentheorie als weibliches, linkes Element neben den höchſten Gott. Dem widerſpricht nun die weitläufige Beſchreibung, welche ſpäter Nicetas und Aquila (II, 5—15) geben, in dem Hauptpunkte. Es heißt nämlich von Simon: *Semetipsum quidem virtutem esse quandam, quae sit supra conditorem deum, Lunam vero*, quae secum est, esse de superioribus coelis deductam, eandemque cunctorum genitricem, *adserit esse sapientiam*, pro qua, inquit, Graeci et barbari confligentes, imaginem quidem eius aliqua ex parte videre potuerunt, ipsam vero, ut est, penitus ignorarunt, quippe *quae apud illum primum*

1) Darüber vgl. Hilgenfeld S. 38 ff.

omnium et solum habitaret deum. . . . Et multa alia mirabilia fecit et facit, ita ut stupentes pro his homines putent *eum ipsum esse summum deum* (II, 12). Hierin iſt klar ausgeſprochen, daß Simon nicht blos als Kraft des höchſten Gottes, ſondern als höchſter Gott ſelbſt aufgetreten ſein ſoll, und daß die zweite Stelle, in welcher nach der vorigen Beſchreibung er ſelbſt ſtand, von ſeiner Begleiterin Helena (Σελένη, Luna) eingenommen wurde. Dieſelbe Darſtellung kehrt wieder in der Schilderung der Disputation des dritten Tages über die Unſterblichkeit. Da Simon dieſelbe läugnet, ſo erinnert ihn Petrus an die Seele des getödteten Knaben, welche Simon nach dem Bericht des Nicetas und Aquila als Mittel ſeiner Zaubereien brauchte, und die er in einem Bilde in ſeinem Schlafzimmer eingeſchloſſen halten ſollte [1]). Nach dieſer Entdeckung ſeiner Geheimniſſe bekennt nun Simon ſelbſt, um den Petrus niederzuſchlagen: Ego sum prima virtus, qui semper et sine initio sum. Ingressus autem uterum Rachel, natus sum ut homo ex ea, quo ab hominibus videri possem (III, 47). Die nun folgende Aufzählung ſeiner Wunderkräfte entſpricht durchaus der Erzählung der beiden Männer. Hienach gehört alſo der Abſchnitt III, 44—50 mit dem Anfange des zweiten Buches, wenigſtens Cap. 5—15 zuſammen, und beide können nicht von derſelben Hand herrühren, welche den Abſchnitt I, 24—74, und in demſelben die anders lautende Schilderung des Simon niederſchrieb. Da es nun keinem Zweifel unterworfen iſt, daß in der Geſchichte des Simon mit der Helena ein beſtimmtes gnoſtiſches Syſtem perſonificirt und traveſtirt iſt, ſo kann dies kein anderes ſein, als das des Valentin [2]), mit welchem auch die Darſtellungen übereinſtimmen, welche Juſtin, Irenäus und Tertullian von der Lehre des Simon geben [3]). Entſcheidend iſt hiebei die Vorſtellung von der σοφία, welche von den höchſten

1) Lib. III, 44 cf. II, 13.

2) Vgl. über dieſen Abſchnitt Hilgenfeld S. 106—113.

3) Iustin. Apolog. I, 26; Iren. adv. haer. I, 23; Tertullian. de anima 34. Vgl. Hilgenfeld a. a. O.

Himmeln herabgekommen ſein ſoll [1]), wie ja auch die valentinianiſche σοφία aus dem Pleroma herausgefallen iſt. Ebenſo deutet nun auch die einfachere Beſchreibung des Simon (I, 72) auf die Perſonifikation eines gnoſtiſchen Syſtems [2]), weil ausdrücklich die Erhabenheit des höchſten Gottes über den Weltſchöpfer betont iſt, allein auf welches, iſt einfach nicht aus den Prädikaten des Simon zu erkennen.

Ehe wir aber dazu übergehen, dies mit Hülfe anderer Vergleichungen zu ergründen, müſſen wir einen ſehr weſentlichen Irrthum berichtigen, den Hilgenfeld über das Verhältniß der Beſchreibung des Simon zu dem ganzen vorhergehenden Vortrage des Petrus hegt. Er iſt nämlich der Meinung, daß die gnoſtiſche Ausſtattung des Simon (I, 72) nicht urſprünglich zuſammenhänge mit dem Vortrage des Petrus, ſondern daß dieſelbe ſchon in denſelben hinein corrigirt ſei. Darauf führt ihn die freilich durch Nichts begründete Vorausſetzung, daß der Vortrag des Petrus ſeine Spitze in der Polemik gegen Paulus habe, welcher I, 70. 71 als inimicus homo und jüdiſcher Verfolger der Chriſten eingeführt wird [3]). Demnach meint H., daß „die Erwähnung des Paulus unter dem Namen des Simon und als eines geborenen Samariters" nur eine Veränderung des urſprünglichen Sinnes der Erzählung ſei. Dies aber muß völlig in Abrede geſtellt werden. Simon ſoll vielmehr ein von Paulus unterſchiedener Gegner des Chriſtenthumes ſein, und demgemäß, daß in dem ganzen Vortrage des Petrus ſonſt weder direkte, noch indirekte Oppoſition gegen die Perſon oder die Lehre des Paulus gemacht wird, müſſen wir annehmen, daß Paulus überhaupt nur in gleicher Reihe mit den anderen Gegnern des Chriſtenthums aufgeführt werden ſollte, welche von Cap. 55—69 nacheinander mit den Apoſteln disputiren.

---

1) Hom. II, 25 heißt es in der Parallelſtelle von Rec. II, 12: Ἑλένην ἀπὸ τῶν ἀνωτάτων οὐρανῶν κατενηνοχέναι λέγει τῷ κόσμῳ.

2) Der Samaraeus quidam, welcher I, 57 die Auferſtehung der Todten läugnet, den Cultus auf Garizim fordert, und beſtreitet, daß Jeſus der von Moſes verheißene Prophet ſei, ſoll weder Simon, noch ein Gnoſtiker ſein, wie H. S. 105 für möglich hält, ſondern nach I, 54 Doſitheus.

3) A. a. O. S. 80.

Ihre Spitze findet die Erzählung in der Einführung des Simon als Repräſentanten der Gnoſis, und ebendarum wird derſelbe nicht unter den Cap. 54 aufgezählten jüdiſchen Sekten erwähnt [1]).

An der Perſon des Simon iſt aber noch eine andere Seite zu betrachten, nämlich ſein Prädikat *Stans*, welches I, 72 gedeutet wird hoc est alio nomine Christus. Dieſelbe Deutung findet ſich II, 7: Vult se Christum putari atque Stantem nominari, und in der Parallelſtelle Hom. II, 24: *ἐνίοτε δὲ καὶ Χριστὸν ἑαυτὸν αἰνισσόμενος Ἑστῶτα προσαγορεύει.* Hiezu paßt nun die an beiden Stellen [2]) angefügte Erklärung des Prädikates *Ἑστώς* gar nicht. Wenn es mit Chriſtus gleichbedeutend ſein ſoll, ſo kann es nicht urſprünglich die Unvergänglichkeit des Leibes des Simon bezeichnen, denn nirgends iſt dies ein feſtſtehendes Attribut des Chriſtus. Den Schlüſſel zur Erklärung des Problems bietet die nähere Deutung des Geſichtspunktes, unter welchem Simon ſich als Meſſias, Chriſtus darſtellte. Nicetas erzählt nämlich in den Recognitionen von der unter dem jüdiſchen Volke verbreiteten Erwartung eines Propheten, welcher Unſterblichkeit und ſeliges Leben verleihen werde, und erklärt, daß er als früherer Anhänger des Simon denſelben für dieſen Propheten gehalten habe [3]). Unter dieſem Propheten kann man nun keinen anderen verſtehen, als den, welchen Moſes Deuteron. 18, 15 verheißen hat. Es heißt dort: *Προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου, ὡς ἐμὲ, ἀναστήσει σοι κύριος ὁ θεός σου, αὐτοῦ ἀκούεσθε.* Der Augenſchein lehrt nun, daß das Wort *Ἑστώς* nur der etymologiſche Reflex des *ἀναστήσει*, und mit Rückſicht auf dieſe Stelle das Prädikat des

---

1) Ebendaſelbſt ſind die Worte, welche auf die Anführung der Auferſtehungsläugnung als Partheimeinung der Sadducäer folgen: Auctor vero sententiae huius primus Dositheus, secundus Simon fuit, Gloſſem.

2) Rec. II, 7: Hac autem appellatione utitur, quasi qui neget posse se aliquando dissolvi, asserens carnem suam ita divinitatis suae virtute compactam, ut possit in aeternum durare. Hinc ergo Stans appellatur, tanquam qui non possit ulla corruptione decidere. Hom. II, 24: *ταύτῃ δὲ τῇ προσηγορίᾳ κέχρηται· ὡς δὴ στησόμενος ἀεὶ καὶ αἰτίαν φθορᾶς, ὥστε τὸ σῶμα πεσεῖν, οὐκ ἔχων.*

3) Rec. VII, 33: Fertur in religione nostra sermo de propheta quodam, cuius ab omnibus, qui religioni huic deserviunt, speraretur adventus, per quem immortalis et beata vita credentibus danda promittitur. Hunc ergo nos putabamus esse Simonem.

Propheten-Meſſias iſt. Dieſer Zuſammenhang wird noch deutlicher bei der Anwendung des Prädikates auch auf Doſitheus. Nämlich auch dieſer, welcher nach der Schilderung des Nicetas (Rec. II, 5—15) Vorgänger des Simon war, wurde für den Stans gehalten (II, 11; Hom. II, 24); daß aber damit nichts anderes, als der von Moſes geweiſſagte Prophet und Meſſias gemeint iſt, ergiebt ſich aus folgenden Worten, welche ſich auf die Sekte der Samariter beziehen: Qui tamen unum verum prophetam ex Moysis vaticinationibus recte exspectantes pravitate Dosithei impediti sunt, ne hunc, quem exspectabant, crederent Iesum (I, 54. 57). Das heißt: Doſitheus trat unter den Samaritern als Meſſias auf, wie auch Origenes bezeugt [1]). Für die Perſon des Simon ergiebt ſich alſo hieraus unzweifelhaft, daß er ſich unter den Samaritern als Meſſias dargeſtellt hat, und je weniger dies zu ſeiner ſonſtigen gnoſtiſchen Charakteriſtik paßt, um ſo mehr Glauben müſſen wir jener Benennung ſchenken [2]); für die Kritik der Re-

---

1) Contra Celsum I, 57: *Μετὰ τοὺς Ἰησοῦ χρόνους ἠθέλησεν ὁ Σαμαρεὺς Δοσίθεος πεῖσαι Σαμαρεῖς, ὅτι αὐτὸς εἴη ὁ προφητευόμενος ὑπὸ Μωυσέως Χριστός.* Cf. in Ioh. Tom. XIII, 27; in Matth. tract. 27, 33.

2) Hieraus folgt einfach, wie ſehr ſich Hilgenfeld irrt, wenn er ſogar die Perſon des Paulus als den eigentlichen Kern der Perſon des Simon anſieht, unter welchem Namen noch Juſtin beſtimmt den von ihm nie genannten Heidenapoſtel verſtehen ſoll (S. 317 ff.). Simon iſt von Anfang an von der chriſtlichen Sage als Repräſentant der Gnoſis dargeſtellt worden. Man hat ſchon längſt Urſache gehabt, an dem hiſtoriſchen Charakter dieſer Darſtellung zu zweifeln, ohne in den hiſtoriſchen Kern des Simon einzudringen. Daß er zum Repräſentanten der antichriſtlichen Gnoſis gemacht wurde, erklärt ſich jetzt leicht daraus, daß er wirklich ein Antimeſſias war. Als ſolcher kann er natürlich nicht, wie Act. 8, 13 erzählt wird, zur Meſſianität Jeſu ſich bekannt haben, welche Notiz in den Recognitionen der zweite Darſteller (III, 49) hat; andererſeits iſt aber die Entſtehung dieſer Notiz daraus erklärlich, daß, da die Gnoſis trotz ihres antichriſtlichen Charakters doch das Bekenntniß zu Jeſu feſthielt, auch ihr Repräſentant Simon Bekenner Jeſu wenigſtens geweſen ſein mußte. Dieſe Anſicht kann ſich aber nur unter der Bedingung Ausdruck gegeben haben, daß der Anſpruch des Simon auf meſſianiſchen Charakter in Vergeſſenheit gerathen war. Natürlich bezeichnet auch die Apoſtelgeſchichte mit der *δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη* (8, 10) den gnoſtiſchen Simon, nicht aber den Pſeudomeſſias. — Von Intereſſe iſt noch die Frage, in welchem Verhältniſſe Simon und Doſitheus und der dritte Samariter Menander zu einander geſtanden haben. Vor Allem iſt zu bemerken, daß die Namen der Geburtsorte aller drei eine auffallende Aehnlichkeit haben. Simon iſt aus der *κώμη Γιτῶν* in Samarien (Juſtin Apol. I, 26), Menander, ebenfalls Samariter, iſt aus *Καππαρεταία* (ibid.), in welchem Namen das Wort כְּפַר, Dorf, leicht zu erkennen iſt; endlich auch von Doſitheus ſagt eine rabbiniſche Stelle (Misch-

cognitionen folgt aber aus der vorhergehenden Erörterung eine Bestätigung des Resultates, daß die Schilderung des Simon im zweiten Buche späteren Ursprungs ist, als die im ersten, weil sie die falsche und gesuchte Erklärung von Ἑστώς enthält.

Die zweite, weit sicherere Handhabe zur Erkennung der in den Recognitionen verarbeiteten Grundschrift bietet das Inhaltsverzeichniß der zehn Bücher derselben, welches III, 75 mitgetheilt ist. Dasselbe stimmt mit unserm bisher erreichten Resultate in Betreff des Simon insofern überein, als die angegebenen Themata in augenscheinlichem Gegensatz gegen gnostische Behauptungen stehen, woraus ebenfalls folgt, daß die gnostische Charakteristik des Simon (I, 72) der Grundschrift angehört, und dieselbe nicht unter demselben den Paulus hat darstellen wollen. Ferner leuchtet auf den ersten Anblick ein, daß die Inhaltsvertheilung der Grundschrift in zehn Büchern die Form der Disputation nicht gerade ausschließt, obgleich ebensowenig behauptet werden soll, daß

---

nah, Tract. Orlah II, 5) דוסתאי איש כפר יתום, Dositheus, der Mann aus dem Dorfe Jathom. Freilich möchte nun schwer zu bestimmen sein, ob mit diesem Dositheus der aus der christlichen Literatur bekannte gemeint ist. Wenn aber vielleicht die drei Männer durch gemeinsame Heimath verbunden waren, so ist ferner zu bemerken, daß in den ältesten Schriften immer nur je zwei von ihnen erwähnt sind. Die clementinischen Schriften kennen nur Dositheus und als seinen Schüler Simon (Rec. I, 57. 72; II, 11); Justin (a. a. O.) und Irenäus (I, 23) nur Simon und als seinen Schüler Menander. Dieser erscheint übrigens nicht ganz in gleicher Reihe mit den beiden anderen. Er führt nicht das Messiasprädikat, sondern wird nur als Magier von Justin, und als gnostische Karrikatur von Irenäus beschrieben. Dositheus, den eine rabbinische Tradition (Tanchum 17, 4) wohl sehr mit Unrecht zu dem ersten Gesetzeslehrer der aus Assyrien nach Samarien geführten Colonisten macht, ist nach übereinstimmendem Zeugnisse der Kirchenväter, sowie samaritanischer und arabischer Geschichtschreiber, jedenfalls ein berühmter Lehrer unter den Samaritanern gewesen. Die nach ihm sich nennende Sekte, welche bis in das Mittelalter hinabreichte, meinte es mit dem Wortlaute des Gesetzes auf das strengste (vgl. auch Origenes de Princ. IV, 17), und repräsentirte offenbar die altgläubige Richtung unter den Samaritanern. Als das Zeitalter des Dositheus nimmt Juynboll in den Prolegomenen zu dem Chronicon Samaritanum sive liber Josua (Lugd. Bat. 1848) p. 114 die Zeit des Johannes Hyrcanus circa 100 v. Chr. an. Ob Dositheus selbst sich für den von Moses verheißenen Propheten ausgab, oder ob dies Prädikat erst von Späteren auf ihn übertragen ward (nach Eulogius stritten die Samaritaner darüber, ob Josua oder Dositheus dafür zu halten sei, ap. Phot. bibl. cod. 230), ist wohl schwer auszumachen. Vgl. überhaupt die angeführte Schrift von Juynboll S. 112 ff.

die Disputation die durchgehende Form jener zehn Bücher gewesen sei. Hiedurch soll der Irrthum von Hilgenfeld berichtigt werden, daß die Bezeichnung jener Bücher als tractatus [1]) auf die Form von Abhandlungen zu deuten sei. Er hat nämlich in der zuletzt angeführten Stelle I, 17 die folgenden Worte übersehen: interesto *tractatibus* meis, *quos, si quando necessitas attulerit, habebo cum his, qui contradicunt;* adversus quos *disputans,....* Wenn also mit dem Ausdrucke tractatus auf die Bücher der Grundschrift angespielt ist, so ist in dieser Stelle die Form des Dialogs für bestimmte Fälle ausdrücklich vorbehalten.

Als Inhalt des ersten Buches ist angegeben: de vero propheta et de proprietate intelligentiae secundum id, quod Moysi traditio docet. Die Lehre vom wahren Propheten wird im Eingange des an Clemens gerichteten Vortrages des Petrus angedeutet (I, 15–17), aber nicht ausgeführt; wir müssen also annehmen, daß die Grundschrift, auf welche unser Text deutlich genug zurückweist [2]), in diesem Punkte ausführlicher war. Der andere Punkt im ersten Buche kann nichts Anderes bedeuten, als die Auslegung des Gesetzes und des A. Testamentes überhaupt nach der geheimen Tradition, deren Urheber Moses und deren Inhaber eben der wahre Prophet ist [3]). Da am Schlusse der angeführten Stelle ausgesprochen ist, daß die geheime Tradition den ganzen Zeitraum von der Erschaffung der Welt bis zum Auftreten des Petrus in

---

1) III, 52: Quamvis haec in eo *tractatu*, quem de praefinitione et fine disserueram, plenius exposuerim, etc. I, 17: Interesto *tractatibus* meis. Vgl. H. S. 50.

2) I, 17: Et his dictis, tam mihi aperte, et tam dilucide, quis iste esset propheta, et quomodo inveniretur, exposuit, ut etc. — Unde iubente eo, ea quae ad me locutus est, in ordinem redigens, librum de vero propheta conscripsi, eumque de Caesarea ad te, ipso iubente, transmisi.

3) I, 21: Possum tibi rationem fidei nostrae per ordinem consequenter exponere secundum *traditionem veri prophetae*, qui solus scit, quae facta sunt, ut facta sint, et quae fiunt ut fiant, quaeque erunt, ut erunt; quae tamen manifeste quidem dicta, non tamen manifeste scripta sunt, in tantum, ut cum leguntur, *intelligi sine expositore non possint.* — Idcirco igitur explanabuntur tibi per me omnia, ut in his, quae scripta sunt, dilucide, quae sit sententia *legislatoris*, agnoscas. 22: Cumque haec dixisset, exponere mihi singula de his, quae in quaestione esse videbantur, *legis capitulis* coepit, *ab initio creaturae usque ad id temporis, quo ad eum Caesaream devolutus sum.*

Cäſarea umfaßt, ſo gehört der ganze Stoff des Vortrages des Petrus von Cap. 27—74 in das erſte Buch der Grundſchrift [1]). Allerdings wird auch in dieſem Vortrage die Welt- und Religionsgeſchichte mit bedeutenden Abweichungen von dem Wortlaute des A. T. behandelt, und wir müſſen annehmen, daß ſich eben darin die geheime Tradition darſtellt. Ebenſo wird auch die Geſchichte der Apoſtel und ihrer Streitigkeiten mit den Gegnern Jeſu hiehergezogen, weil die Meſſianität deſſelben ebenfalls auf die myſteriöſe Auslegung des Geſetzes geſtützt wird [2]). — Dem Inhalte des zweiten Buches: de principio, utrum unum sit principium, an multa et quod non ignoret Hebraeorum lex, quid sit immensitas, entſpricht in den Recognitionen ein Theil der Disputation mit Simon am erſten Tage (II, 47 — 70). Die Behauptung Simon's, daß es einen unbekannten, über dem beſchränkten Weltſchöpfer ſtehenden, unendlichen Gott gebe, ſtützt ſich in echt gnoſtiſcher Weiſe einmal auf den Ausſpruch Jeſu Matth. 11, 27 (II, 47), dann auf die Nachweiſung der Beſchränktheit des weltſchaffenden und geſetzgebenden Gottes (II, 53). Simon mußte alſo die Tendenz verfolgen, zu beweiſen, daß dem Geſetze der Begriff des unendlichen Gottes fehle, und Petrus dagegen vertheidigen, quod non ignoret lex, quid sit immensitas. Obgleich nun dieſer Streitpunkt gleich von Anfang her angeregt wird [3]), ſo geht doch die Disputation nicht darauf ein, ſondern am Schluſſe derſelben wird jene Frage vertagt, weil ihre Löſung erſt die Unterſuchung der beſchränkten Welt vorausſetze [4]). Aber auch die Dis-

1) Dies beweiſen auch noch die Schlußworte I, 74, welche mit der obigen Inhaltsangabe des erſten Buches überdies noch genauer übereinſtimmen: Festinavit animus meus exponere tibi multa velociter, praecipue tamen, quod est in fide maximum, de *vero propheta*, — tum etiam *scriptae legis* per singula quaeque capitula, quorum ratio poscebat, *secretiorem* tibi *intelligentiam* patefeci, non occultans a te nec *traditionum* bona.

2) I, 69: Iacobus, cum et de lege plenissime disputasset, ac singula, quae de Christo sunt, *purissima expositione* protulisset in lucem, ostendit, quia Iesus est Christus.

3) II, 49. Simon ſagt: Festino de immensitate summae lucis exponere. Puto esse aliquam virtutem immensae et ineffabilis lucis, — quam virtutem etiam mundi conditor ignoret et legislator Moyses, et magister vester Iesus. 51: Quomodo poterat, quam creator ipse non noverat, lex me ipsius creatoris edocere?

4) II, 67. Petrus ſagt: Legis et naturae testimoniis uterer, ut sci-

putation des folgenden Tages läßt ſich nicht auf dies Thema ein, wiewohl Simon daſſelbe wieder in Erinnerung bringt [1]). Die Erörterung darüber iſt alſo in die Recognitionen nicht aufgenommen worden. Vielleicht hatte ſie urſprünglich die Geſtalt, daß Simon ſelbſt den Satz des Petrus zugeſtehen und Zeugniſſe für die Unendlichkeit ſeines Gottes dem Geſetze entnehmen mußte. Wenigſtens kann man eine Aeußerung des Petrus nicht anders verſtehen, welche in ihrem gegenwärtigen Zuſammenhange unmotivirt iſt, und deßhalb wohl eine Auslaſſung vorausſetzt [2]). — Der Inhalt des dritten Buches: de deo et his, quae ab eo instituta sunt, iſt in den Recognitionen nur an zwei Stellen kurz angedeutet. Hienach [3]) umfaßte daſſelbe die Lehre von dem ewigen Willen Gottes, von der Einrichtung der Welt nach dem Schema des Reiches der Guten und der Böſen unter Chriſtus und dem Teufel, die Feſtſetzung des Gerichtstages und der ewigen Belohnung und Strafe, endlich die Syzygieentheorie (III, 51—63). — Der Inhalt des vierten Buches: quod, cum multi dicantur dii, unus sit verus deus secundum testimonia scripturarum, iſt in die Disputation des erſten Tages aufgenommen, und vor den Inhalt des zweiten Buches geſtellt worden (II, 39—46). Die Behauptung iſt gegen den gnoſtiſchen Satz des Simon gerichtet, daß das Geſetz den Jehova in eine Reihe mit anderen Göttern ſtelle, und ſtützt ſich darauf, daß der Name „Gott" im A. T. nur metaphoriſch anderen Weſen, z. B. Dienern Gottes und frommen

---

res, quia immensitatis fidem praecipue continet lex. — Nec tamen possum tibi aliquid de immensitate et his, quae sine fine sunt, loqui, nisi prius de his, qui certo fine terminantur coelis rationem vel receperis nostram, vel ipse protuleris tuam.

1) III, 14: Dicebas ostendere te posse, quia lex doceat de immensitate lucis aeternae.

2) II, 52: Miror, quomodo tu ex lege plus potueris discere (sc. de immensitate dei), quam docere vel scire lex poterat? et quomodo horum, quae adserere vis, probationes dicas te ex lege proferre, cum neque legem adseras nosse ea, quae dicis, neque eum qui legem dedit, id est mundi creatorem? Man kann ſich leicht überzeugen, daß mit dieſer Vorhaltung nicht gemeint iſt, daß Simon ſein Reſultat durch einen negativen Schluß auf das Geſetz ſtützt (Cap. 54).

3) Vgl. I, 24; III, 52. Hier wird das Buch bezeichnet als tractatus de praefinitione et fine. Vgl. Hilgenfeld S. 84.

Menſchen beigelegt wird (Cap. 42). — Der Inhalt des fünften Buches: quod duo sint coeli, quorum unum sit istud visibile firmamentum, quod et transibit, aliud vero aeternum et invisibile, wird in den Recognitionen wiederum nur an mehreren Stellen vorausgeſetzt, zuerſt im Anfange der Einleitungsrede des Petrus [1]), welche ausdrücklich als Recapitulation der geſammten Lehre des Petrus angeſehen ſein will (I, 26); dann am Schluſſe der Disputation des erſten Tages [2]); und am Anfange der Disputation des zweiten Tages [3]) in Verbindung mit der Frage über die Unendlichkeit, deren Beantwortung Petrus ſelbſt (II, 67) an die Unterſuchung des vorliegenden Punktes geknüpft hatte. Trotzdem, daß alſo der Inhalt des fünften Buches als Thema der Disputation beſtimmt aufgeſtellt war, kommt er nicht zur Ausführung, indem Simon mit den Worten: Sed nunc omitto de immensa luce discutere (III, 15), zu einem anderen Thema übergeht. — Von dem wichtigen Inhalte des ſechſten Buches: de bono et malo, et quod bono cuncta subjiciantur a patre, malum autem, quare et quomodo et unde sit, et quod cooperetur quidem bono, sed non proposito bono; et quae sint signa boni, quae vero mali, et quae sit differentia dualitatis et coniugationis, iſt nur ſehr Weniges in die Recognitionen übergegangen, und auch dies, wie ſich noch erkennen läßt, in ziemlicher Unordnung. Am zweiten Disputationstage ſtellt Simon, indem er die Unterſuchung über die Unendlichkeit fallen läßt, die Frage: Cum deus fecerit universa, ut tu dicis, unde est malum (III, 15)? Die hiedurch angeregte Disputation über die Freiheit des Willens (III, 21—26) mündet aus in Behauptungen über die vorher abgelehnte Theorie von den zwei Himmeln (III, 26—30). Wie unvollſtändig

---

1) I, 27: in medio primi illius coeli.

2) In den Worten des Simon II, 68: Melius mihi videtur simpliciter credere, quia deus est, et quia solum istud quod videmus, sit coelum in universo mundo.

3) III, 14: Dicebas ostendere te posse, quia lex doceat de immensitate lucis aeternae, et quod duo tantum sint coeli et ipsi creati, sed superius esse lucis illius sedem, in qua solus in aeternum residet ineffabilis pater; ad illius vero coeli similitudinem factum esse etiam istud visibile coelum, quod et transiturum confirmabas.

dieſer ganze Abſchnitt iſt, erhellt aus den Worten des Simon: Revoco te ad primam quaestionem; dixisti deum nunc quidem nulli esse visibilem, cum vero resolutum fuerit coelum istud et supernus ille status regni coelestis obfulserit, tunc eos, qui mundi sunt corde, etiam deum visuros (III, 29), wovon Petrus vorher nirgends geſprochen hat. Ferner deuten die Worte (III, 30): Post haec autem verba multaque alia his similia affirmare coepit Simon dicens: de hoc mihi solo rationem redde, si immortalis est anima, auf bedeutende Auslaſſungen. — Das ſiebente Buch: quae sint, quae prosecuti sunt duodecim apostoli apud populum in templo, iſt in den Eingangsvortrag des Petrus, welcher ſonſt dem erſten Buche entſpricht, eingeſchoben (I, 54—69). Es enthält die Vertheidigung der Meſſianität Jeſu gegen die verſchiedenen Einwendungen, welche die jüdiſchen Sekten dagegen erheben. — Das achte Buch: de verbis domini, quae sibi videntur esse contraria, sed non sunt, et quae sit horum absolutio, iſt wenigſtens theilweiſe als Eingang der Disputation des erſten Tages erhalten worden (II, 20—35). Auch dies Buch ſteht offenbar urſprünglich in Antitheſe gegen die Gnoſis, welche durch Nachweiſung von Widerſprüchen in Jeſu Reden ihn als eine beſchränkte Größe erſcheinen laſſen wollte. — Das neunte Buch: quia lex, quae a deo posita est, iusta sit et perfecta, et quae sola possit facere pacem, iſt in die Recognitionen nicht aufgenommen. In einer einzigen Aeußerung des Petrus [1]) wird darauf angeſpielt, und vielleicht gehört die Eingangsrede des Petrus vor der Disputation (II, 20—25), in welcher er Frieden wünſcht und zur Anſtrebung der Gerechtigkeit auffordert, eben dahin. — Von dem umfaſſenden Inhalte des zehnten Buches: de nativitate hominum carnali et de generatione, quae est per baptismum, et quae sit in homine carnalis seminis successio, et quae animae eius ratio, et quomodo in ipsa est libertas arbitrii, quae, quoniam non est ingenita, sed facta est, immobilis a bono esse non poterat, finden ſich in den Recognitionen nur ſehr dürftige Spuren. Der letzte Punkt, über die Willensfreiheit, ſcheint mit demjenigen

1) II, 36: Aut ignoras, quia perfectio legis pax est?

Stücke des ſechſten Buches zuſammenzufallen, welches wir III, 21—26 aufgewieſen haben. Unter der ratio animae werden wir wohl die Frage über die Unſterblichkeit zu verſtehen haben, welche am dritten Disputationstage, aber ſehr kurz, zur Sprache kommt (III, 39—41) und ſchwerlich in urſprünglicher Geſtalt vorliegt, weil die Verhandlung in ſolche Beziehungen [1]) übergeht, welche dem Verfaſſer der Grundſchrift fremd ſind.

Dieſe Ueberſicht hat bewieſen, daß ein großer Theil der Grundſchrift in die erſten drei Bücher der Recognitionen aufgenommen iſt, namentlich aus den Büchern I. II. IV. V. VI. VII. VIII. X. Da nun die Antitheſe gegen ein gnoſtiſches Syſtem, wie wir an der Ausſtattung des Simon (I, 72), ſo wie an einzelnen Büchern nachgewieſen haben, ſchon der Grundſchrift eigen iſt, ſo wird ſich an den einzelnen Sätzen des Simon, denen Petrus entgegentritt, erkennen laſſen, welches Syſtem gemeint iſt, und demnach, welchem Zeitalter die Grundſchrift angehört. Das Kriterium dafür, ob die gnoſtiſchen Beziehungen der Grundſchrift nicht vielleicht Veränderungen durch den Ueberarbeiter erfahren haben, wird die Uebereinſtimmung und Beziehung dieſer Sätze auf eine der beiden Schilderungen des Simon ſein, unter denen die ſpätere das valentinianiſche Syſtem repräſentirt. Alſo Alles, was nur aus dieſem Syſtem ſich erklären ließe, würde dem Ueberarbeiter der Grundſchrift angehören, dasjenige dagegen, was den Stempel eines anderen Syſtems trüge, müßte aus der Grundſchrift herſtammen. Wenn nun der ſpätere Ueberarbeiter Rückſicht auf das valentinianiſche Syſtem nahm, ſo iſt die Nachweiſung Hilgenfeld's, daß die älteren Stücke ſich auf das Syſtem des Baſilides beziehen, ſchon durch das Zeitverhältniß beider Syſteme vorläufig gerechtfertigt [2]).

---

1) Nämlich auf die ſpätere Schilderung des Simon. Vgl. III, 44 f. II, 5—15. S. oben S. 159.

2) Nur erinnere ich hiebei daran, daß H. nach ſeiner ſchon beſprochenen irrigen Vorausſetzung, daß die Grundſchrift weſentlich antipauliniſch ſei, die antibaſilidianiſchen Stücke einem erſten Ueberarbeiter vindicirt, und für manches Andere einen zweiten annimmt. Dieſe Unterſcheidung dreier Schichten wird noch fernerhin Widerlegung finden.

Die poſitiven Sätze des Simon ſind folgende:

1. Puto esse aliquam virtutem immensae et ineffabilis lucis, cuius magnitudo incomprehensibilis habeatur, quam virtutem etiam mundi conditor ignoret et legislator Moyses et magister vester Iesus (II, 49). Ego dico multos esse deos, unum tamen esse incomprehensibilem atque omnibus incognitum, horumque omnium deorum deum (II, 38).

Die Unterſcheidung des höchſten unbekannten Gottes von der Mehrzahl untergeordneter, und namentlich vom Weltſchöpfer, iſt freilich allgemein gnoſtiſcher Grundſatz; jedoch ein Zug in dieſer Anſicht des Simon läßt ſich nur auf das Syſtem des Baſilides reduciren. Es iſt dies der Umſtand, daß ſelbſt Jeſus den unbekannten Gott nicht gekannt habe. Dies kann nun unmöglich zu ſolchen gnoſtiſchen Syſtemen paſſen, in welchen der Doketismus die Anerkennung der menſchlichen Perſon Jeſus ganz aufgezehrt hat. Baſilides dagegen erkannte die volle Menſchlichkeit Jeſu ſogar bis zur Sündhaftigkeit an [1]). Die Unbekanntſchaft des Menſchen Jeſus mit dem höchſten Gotte paßt alſo ganz und gar auf ſein Syſtem [2]). Erſt die Taufe Jeſu galt ihm als der Moment, in welchem die Verbindung der höheren Potenz mit dem Menſchen eintrat, und aus dieſem Grunde fand unter ſeinen Anhängern eine Feier des Tauftages ſtatt [3]). Alſo ſeit der Taufe war Jeſus mit dem höchſten Gott bekannt, und ſo iſt es wiederum im Sinne des Baſilides, wenn Simon ungeachtet der früheren Behauptung Jeſus ſelbſt als Zeugen für die Exiſtenz des unbekannten Gottes aufführt [4]), natürlich unter der ſtillſchweigenden Vorausſetzung, daß durch ihn eine höhere Potenz geſprochen habe.

---

1) Clem. Alex. Strom. IV, 12, 85.

2) Es iſt falſch und verwirrend, wenn Hilgenfeld mit Beziehung auf dieſen Punkt an mehreren Stellen (S. 129. 200) vom pſychiſchen Jeſus ſpricht.

3) Strom. II, 8, 36; I, 21, 146.

4) Recogn. II, 47: Ex verbis magistri tui convincam te, quia etiam ipse ignoratum quendam omnibus introducit deum. — Iesus vester, qui longe posterior patribus apparuit, dicit: Nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis nisi filius, et cui voluerit filius revelare. Ita ergo et Iesus vester alium esse deum incomprehensibilem omnibus et incognitum fatetur.

2. Ex quibus (multis diis) unus, ut Iudaeorum populo deus esset, sorte electus est (II, 39).

Ganz übereinſtimmend wird die Lehre des Baſilides angegeben [1]); der einzige Unterſchied, daß in den Darſtellungen derſelben dieſe Götter der Völker als Engel bezeichnet werden, iſt ganz unweſentlich.

3. Ipse (incognitus deus) misit creatorem deum, ut conderet mundum, sed ille mundo condito semetipsum pronunciavit deum. — Animae nostrae a bono deo sunt illo omnium praestantiore, sed captivae deductae sunt in hunc mundum (II, 57). — Omnibus tenebris tetrius et omni luto gravius est corpus hoc, quo circumdatur anima (II, 58).

Für dieſe Sätze bieten die geringen authentiſchen Reſte der Lehre des Baſilides zwar keine Parallele, jedoch greifen dieſelben ſo paſſend in das Bekannte ein, daß wir keinen Anſtand nehmen können, ſie ebenfalls auf das Syſtem zurückzuführen. Von den Seelen der zu Erlöſenden ſagt B., daß ſie der Welt fremd ſeien [2]), ihre Einſchließung in die Welt und die Körper iſt freilich nicht die Schuld des höchſten Gottes [3]); wenn nun alſo der Weltſchöpfer dieſe Gefangenſchaft bewirkte, ſo kann damit ſehr wohl beſtehen, was Baſilides von einem *τάραχος καὶ σύγχυσις ἀρχικὴ* lehrte, wodurch eben die Seelen befleckt und ſündhaft geworden ſeien [4]). Hiebei muß nun freilich unentſchieden bleiben, ob die frevelhafte Anmaßung des Weltſchöpfers, von der Simon ſpricht, die Seelen verführt habe, oder ob der Fall der präexiſtenten Seelen [5]) erſt die Weltbildung veranlaßt habe, welcher dann erſt die Anmaßung des Weltſchöpfers folgte.

---

1) Theodoret haer. fab. I, 4: *Τοὺς τὸν οὐρανὸν τὸν ἔσχατον τὸν ὑφ' ἡμῶν ὁρώμενον οἰκοῦντας ἀγγέλους δημιουργῆσαι τὸν κόσμον καὶ τὴν τῆς γῆς διανείμασθαι δεσπότειαν, ἕνα δὲ κληρωθῆναι τὴν τῶν Ἰουδαίων οἰκονομίαν καὶ τοῦτον ἄρχειν τῶν ἄλλων.*

2) Clem. Strom. IV, 26, 167: *Ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου ὁ B. εἴληφε λέγειν ὡς ἂν ὑπερκόσμιον φύσει οὖσαν.*

3) Ibid. IV, 12, 84 ſagt Baſilides in ſeiner exegetiſchen Schrift: *παντ' ἐρῶ γὰρ μᾶλλον, ἢ κακὸν τὸ προνοοῦν ἐρῶ.*

4) Ibid. II, 20, 112.

5) Ibid. IV, 12, 85: *Τῷ Βασιλείδῃ ἡ ὑπόθεσις προαμαρτήσασάν φησι τὴν ψυχὴν ἐν ἑτέρῳ βίῳ τὴν κόλασιν ὑπομένειν ἐνταῦθα.*

4. Bonus deus, tantum si agnoscatur, salutem praestat, mundi autem conditor etiam legem exigit impleri (II, 58).

Der hierin ausgeſprochene Antinomismus iſt allen gnoſtiſchen Syſtemen eigen, und wir müſſen ihn auch ohne weitere Bezeugung bei Baſilides vorausſetzen. Freilich iſt es mit dieſem Urtheile über das Geſetz offenbar hauptſächlich auf die ceremonielle Seite deſſelben abgeſehen, denn gerade Baſilides war von außerordentlicher ſittlicher Strenge und ganz in evangeliſcher Weiſe [1]).

5. Melius mihi videtur simpliciter credere, quia deus unus est, et quia solum istud, quod videmus, sit coelum in universo mundo (II, 68).

Wenn Simon wirklich Repräſentant des baſilidianiſchen Syſtems ſein ſoll, ſo erſcheint dieſer Satz Hilgenfeld im höchſten Grade befremdlich, weil ja doch B. eine Zahl von 365 Himmeln angenommen habe [2]). Aus dieſem Grunde vermuthet er, daß dieſe Stelle nicht mehr in urſprünglicher Geſtalt vorliege, zumal da aus einer anderen Aeußerung Simon's hervorgehe, daß demſelben die von Petrus feſtgeſetzte Zahl von zwei Himmeln nicht genüge [3]). Jedoch hat H. überſehen, daß in den obigen Worten Simon's ſeine eigentliche Meinung gar nicht ausgeſprochen werden ſollte, ſondern, daß er nur, um der Behauptung zweier Himmel um ſo ſchärfer entgegenzutreten, hypothetiſch ſich zu Einem Himmel bekennt. Alſo haben wir gar keinen Grund zu zweifeln, daß der obige Satz urſprünglich iſt, und allerdings die Lehre von 365 Himmeln vorausſetzt.

6. Unusquisque, sicut ei fato decernitur, vel agit aliquid, vel intelligit vel patitur (III, 22).

Auch bei dieſem Punkte vermißt H. die Uebereinſtimmung mit dem verglichenen Syſteme [4]), und erklärt dieſelbe für eine ſpätere Ver-

---

1) Ibid. IV, 12, 84; III, 1, 2. Clemens unterſcheidet daſelbſt §. 3. ausdrücklich das unſittliche Leben der ſpäteren Baſilidianer von den Grundſätzen der Sektenſtifter.

2) A. a. O. S. 146. Iren. adv. haer. I, 24, 3.

3) Recogn. III, 14: Dicebas ostendere te posse, quia lex doceat de immensitate lucis aeternae, et quod *duo tantum* sint *coeli* et ipsi creati.

4) A. a. O. S. 141.

änderung eines urſprünglich mit Baſilides übereinſtimmenden Satzes. Allerdings ſpricht gerade die Schule dieſes Mannes ſich ſehr entſchieden für die Freiheit des Menſchen gegen die ihm anhaftende ſubſtantielle Sündhaftigkeit aus [1]). Daneben iſt es aber eine Folge des Begriffes der ἐκλογή, daß der Glaube und die Erkenntniß Gottes als etwas von der Freiheit des Einzelnen unabhängiges, und als durch eine fremde Macht beſtimmtes von B. dargeſtellt wird [2]). Man kann es nun nicht anders erwarten von einer Schrift, wie die uns vorliegende iſt, als daß ſie in der Darſtellung der gnoſtiſchen Sätze ſich mehr von einer gewiſſen Conſequenzmacherei, als von peinlicher Genauigkeit leiten läßt, und hat deßhalb auch kaum Urſache, an der Urſprünglichkeit der fraglichen Stelle, und ihrer Beziehung auf das baſilidianiſche Syſtem zu zweifeln. Jedoch auch die Anſprüche der Genauigkeit erfüllt die Darſtellung, da ſie unmittelbar nach dem obigen Satze des Simon den Petrus ſagen läßt: Videte fratres, in quae absurda decideriт *Simon*, qui ante meum adventum *docebat*, *quod homines in potestate haberent et sapere et facere quae vellent*, nunc in angustum redactus necessitate verborum, negat esse in hominis potestate aut sentiendi aliquid, aut agendi, et tamen audet se doctorem profiteri. Hiemit iſt der Widerſpruch, welcher in der Lehre des Baſilides ſtattfindet, auf das augenfälligſte charakteriſirt, zugleich aber auch durch die Auslaſſungen erklärt, daß man in unſerer Schrift keinen ausdrücklichen Ausſpruch des Simon über die Willensfreiheit neben dem entgegengeſetzten findet.

7. Simul ut mortui fuerint (homines), etiam anima pariter exstinguetur (III, 41).

Bei dieſem Satze hört freilich, wie Hilgenfeld richtig bemerkt,

---

1) Strom. III, 20, 113: *Πρόφασιν οὐ τὴν τυχοῦσαν ἔξουσιν οἱ μοχθηροὶ τῶν ἀνθρώπων λέγειν, ἐβιάσθην, ἀπηνέχθην, ἄκων ἔδρασα, μὴ βουλόμενος ἐνήργησα, τῆς τῶν κακῶν ἐπιθυμίας αὐτὸς ἡγησάμενος καὶ οὐ μαχεσάμενος ταῖς τῶν προσαριημάτων βίαις.* (Aus Iſidor, *περὶ προσφυοῦς ψυχῆς*).

2) Ibid. II, 3, 10: *Φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίστιν οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην, καθ' ὃ καὶ ἐπὶ τῆς ἐκλογῆς τάττουσιν αὐτὴν τὰ μαθήματα ἀνυποδείκτως εὑρίσκουσαν καταλήψει νοητικῇ.* V, 1, 3: *εἰ φύσει τις τὸν θεὸν ἐπίσταται, ὡς Βασιλείδης οἴεται.* Vgl. damit Recogn. III, 22: unusquisque, sicut ei fato decernitur — aliquid *intelligit*.

die Parallele mit dem bisher verglichenen System auf. Denn Basilides hat ausdrücklich nur die Vergänglichkeit der Körper, dagegen die Fortexistenz der Seelen behauptet [1]). Wenn es sich nun aber fragt, welchem gnostischen Systeme der angeführte Satz angehören soll, so müssen wir darauf aufmerksam machen, daß der Abschnitt, welchem derselbe angehört, mehrfache Abweichungen von der bisher verfolgten Grundschrift enthält. Nicht nur nimmt die Entgegnung des Petrus Rücksicht auf die Verführung der Menschen durch die Schlange, während die Anerkennung der Geschichte vom Sündenfalle durch den dem ersten Buche der Grundschrift angehörenden Vortrag des Petrus ausgeschlossen war [2]), sondern die Disputation über die Unsterblichkeit läuft auch in Beziehungen auf diejenige Schilderung des Simon aus, deren Widerspruch mit der Grundschrift wir oben nachgewiesen haben [3]). Jene Läugnung der Unsterblichkeit der Seele, zu deren thatsächlicher Widerlegung Petrus den Simon auf die von ihm besessene Seele eines ermordeten Knaben verweist (III, 44), scheint überdies nach dieser Erzählung zurechtgemacht zu sein. Da nun diese complicirtere Darstellung Simon's uns Beziehungen auf das valentinianische System verrieth, so werden wir den Schlüssel zu jenem auffallenden Satze am sichersten ebendaselbst zu suchen haben. Allerdings bietet das System des Valentin nichts, was dem Satze des Simon direkt entspricht, vielmehr stellt es das psychische Element, also auch die Seelen der Menschen, als das mittlere dar, welches sich entweder nach dem Pneumatischen, oder nach dem Hylischen

---

1) Irenaeus adv. haer. I, 24, 5: animae solius esse salutem, corpus enim natura corruptibile existit. Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 143 f.

2) III, 42: Astutia serpentis antiqui ad hominum decipiendas animas armatus adsistis, et ideo ut serpens sapientior ceteris bestiis ab initio doctorem te esse professus es. Et rursus ut serpens multos introducere deos volebas. Cf. I, 29: Consummatis omnibus, quae in coelo et in terris sunt, atque in aquis, multiplicato etiam hominum genere, octava generatione homines iusti, qui angelorum vixerant vitam, illecti pulcritudine mulierum ad promiscuos et illicitos concubitus declinaverunt, et inde iam indiscrete et contra ordinem cuncta agentes statum rerum humanarum et divinitus traditum vitae ordinem permutarunt, ita ut omnes homines, vel persuasione vel vi peccare in creatorem suum cogerent deum.

3) S. oben S. 158.

richtet, und demnach entweder fortdauert, oder vernichtet wird [1]). Jedoch wird das Pſychiſche durchaus vom Pleroma ausgeſchloſſen, ſo daß auch die Pneumatiſchen bei ihrem Eintritte in daſſelbe ihre Seelen ablegen, welche ihrerſeits nur in dem Orte der Mitte bleiben [2]). Daß dieſe wenig anſchauliche Theorie vom Standpunkte der kirchlichen Meinung aus ſo gedeutet wurde, daß die Unſterblichkeit der Seelen geläugnet werde, iſt doch ſehr wahrſcheinlich, um ſo mehr von einem Schriftſteller, welcher gegen die Gnoſis nicht ſehr wohlgeſinnt iſt, ſondern ihren Repräſentanten Simon mit allen möglichen Laſtern ausſtattet.

Wir haben mit dieſer Erörterung der Sätze Simon's ein doppeltes Reſultat erreicht, einmal, daß die Grundſchrift gegen Baſilides, ferner aber, daß die in den drei erſten Büchern der Recognitionen enthaltene Ueberarbeitung derſelben gegen Valentin gerichtet iſt, obgleich dieſe Antitheſe ſich nur in geringen Zuthaten bemerklich macht. Hienach läßt ſich wenigſtens bis auf einen gewiſſen Grad die Abfaſſungszeit beider Schriften beſtimmen. Die Kerygmen des Petrus können nicht vor 120, die Recognitionen nicht vor 140 verfaßt ſein [3]).

Unſere Aufgabe führt uns zu den drei folgenden Büchern der Recognitionen, dem vierten, fünften und ſechſten, welche die Reiſe des Petrus von Cäſarea durch die Städte des vorderen Syriens kurz berichten, und nach einer kurzen Anrede an ſeine Begleiter drei vor dem heidniſchen Publikum in Tripolis gehaltene

---

1) Iren. adv. haer. I, 6, 1: *Τὸ ψυχικὸν, ἅτε μέσον ὂν τοῦ τε πνευματικοῦ καὶ ὑλικοῦ, ἐκεῖσε χωρεῖν, ὅπου ἂν καὶ τὴν πρόσκλισιν ποιήσηται.*

2) Ibid. I, 7, 1: *Τοὺς πνευματικοὺς ἀποδυσαμένους τὰς ψυχὰς καὶ πνεύματα νοερὰ γενομένους, ἀκρατήτως καὶ ἀοράτως ἐντὸς πληρώματος εἰσελθόντας νύμφας ἀποδοθήσεσθαι τοῖς περὶ τὸν σωτῆρα ἀγγέλοις. — τάς τε τῶν δικαίων ψυχὰς ἀναπαύσεσθαι καὶ αὐτὰς ἐν τῷ τῆς μεσότητος τόπῳ. μηδὲν γὰρ ψυχικὸν ἐντὸς πληρώματος χωρεῖν.*

3) Der Abſchnitt III, 2—11, welcher eine Trinitätslehre in ganz arianiſcher Form vorträgt, iſt natürlich eine viel ſpätere Zuthat. Als ſolche iſt er ſowohl durch ſeinen von dem ſonſtigen Standpunkt der Schrift abweichenden Charakter, als auch ſpeciell dadurch erkennbar, daß Cap. 7 Clemens in der dritten Perſon, wie ſonſt nie, eingeführt wird. Es überſteigt daher wirklich alle Begriffe, daß Schliemann S. 330 ſeine Charakteriſtik der dogmatiſchen Richtung unſerer Schrift lediglich auf dieſen Abſchnitt gründet. Vgl. Hilgenfeld S. 313.

Reden mittheilen. Nach der Entdeckung der Grundschrift, des *κήρυγμα Πέτρου*, in den ersten drei Büchern entsteht die Frage, ob in den drei folgenden ebenfalls eine Fortsetzung des Kerygma zu Grunde liegt, oder ob dieselben ursprünglich von dem antivalentinianischen Verfasser der gegenwärtigen Schrift herrühren. Zuvörderst müssen wir die Vermuthung Hilgenfeld's ablehnen, daß die von Epiphanius erwähnten *περίοδοι Πέτρου* eine von den vorliegenden drei Büchern unterschiedene Grundschrift seien, denn der Häreseolog bezeichnet dieselben ausdrücklich als von Clemens verfaßt [1]; was sie als Grundschrift der Recognitionen ebensowenig sein können, als das *κήρυγμα Πέτρου*. Dagegen bietet doch der vorliegende Abschnitt ebendieselbe Erscheinung, wie die drei ersten Bücher, indem auch in ihm auf frühere, und zwar von Clemens verfaßte Schriften [2] verwiesen wird, freilich ohne nähere Angabe des Inhaltes derselben. Wenn wir also allerdings in dieser Erwähnung keine so sichere Anleitung zur Kritik des vorliegenden Abschnittes finden, als uns die Inhaltsangabe der zehn Bücher zur Entdeckung des Kerygma darbot, so werden wir durch sie wenigstens aufmerksam gemacht, auf Grund der bisher gewonnenen Resultate auch im vierten bis sechsten Buche der Recognitionen die Fortsetzungen der Grundschrift und der Ueberarbeitung herauszufinden.

In den drei ersten Büchern der Recognitionen ist es die ein-

---

1) Epiph. haer. 30, 15: *χρῶνται δὲ οἱ Ἐβιωναῖοι καὶ ἄλλαις τισὶ βίβλοις, δῆθεν ταῖς Περιόδοις καλουμέναις Πέτρου, ταῖς διὰ Κλήμεντος γραφείσαις. — Ἐν δὲ ταῖς Περιόδοις τὸ πᾶν εἰς ἑαυτοὺς μετήνεγκαν καταψευσάμενοι Πέτρου κατὰ πολλοὺς τρόπους, ὡς αὐτοῦ καθ' ἡμέραν βαπτιζομένου ἁγνισμοῦ ἕνεκεν, καθάπερ καὶ οὗτοι, ἐμψύχων τε τὸν αὐτὸν ἀπέχεσθαι καὶ κρεῶν, ὡς καὶ οὗτοι, καὶ πάσης ἄλλης ἐδωδῆς τῆς ἀπὸ σαρκῶν πεποιημένης λέγουσιν.* Die Sitte des Petrus, sich zu baden, wird zwar im Reiseberichte, Rec. IV, 3, dagegen seine Enthaltung vom Fleischgenuß in einem späteren Abschnitte (VII, 6: Panis mihi solus cum olivis et raro etiam cum oleribus in usu est) bezeugt. Da nun auch Origenes die Recognitionen unter dem Namen *περίοδοι Πέτρου* kennt (Comm. in Genes. Philocal. c. 22), so können wir nicht zweifeln, daß auch Epiphanius auf sie den besprochenen Namen anwendet. Vgl. Hilgenfeld S. 24. 25.

2) V, 36: Unicuique de quo quaerere voluit, explanavit, quorum singula quaeque libellis comprehensa tibi ante iam misi. Cf. I, 17; III, 74. 75.

fache Vorausſetzung der Grundſchrift, daß Cäſarea, wo die Disputation ſtattfindet, nicht heidniſches, ſondern jüdiſches Gebiet iſt [1]). Aus dieſem Grunde wird die Heidenmiſſion als etwas erſt Zukünftiges behandelt [2]), Petrus ſpricht aber ſogleich den Plan aus, ſich der Heidenbekehrung zu unterziehen, als Simon von Cäſarea entweicht, um ſeinerſeits in der Heidenwelt zu wirken [3]). Die Kerygmen weiſen alſo ſelbſt auf eine Fortſetzung hin, welche die Wirkſamkeit des Petrus in der Heidenwelt darſtellt. Daß dieſelbe nun in den drei folgenden Büchern der Recognitionen vorliegt, beweiſt die Uebereinſtimmung der in ihnen enthaltenen Reden mit dem Inhalte der Kerygmen. Vor Allem iſt daran zu erinnern, daß an beiden Orten die Nothwendigkeit der Heidenbekehrung aus dem Unglauben der Juden abgeleitet wird [4]). Ferner kehrt in der Rede des vierten Buches (8—36) die Behandlung der Urgeſchichte des Menſchengeſchlechts wieder, welche in der dem erſten Buche der Kerygmen entſprechenden Einleitungsrede des Petrus (I, 39 ff.) hervorgetreten war. Beide Abſchnitte ergänzen ſich, indem die frühere Rede hauptſächlich auf die Nachweiſung der Erhaltung des Guten, die ſpätere auf die Schilderung der Zunahme des Böſen in der Urzeit gerichtet iſt. Beide ſtimmen aber nicht nur in der Anordnung der Geſchichte nach Generationen im Allgemeinen überein, ſondern ſpeciell in einem ſehr charakteriſtiſchen Punkte. Es iſt ſchon gelegentlich erwähnt worden, daß jene erſte Rede des Petrus die Geſchichte vom Sündenfalle ignorirt, und den Anfang der Sünde unter den Menſchen erſt von der ge-

---

1) II, 37. Simon ſagt: Quod unus sit deus, cuius opus sit mundus, hoc primum quis recipiat? puto, quia neque paganorum quisquam, quamvis ille sit idiota, philosophorum autem omnino nullus, sed nec Iudaeorum quidem imperitissimus. — Et Petrus: omitte, inquit, opiniones *absentium*, tibi quid videtur praesens praesenti dicito. Tum Simon, possum, inquit, exponere, quod vere sentio, sed pigriorem me facit illa consideratio, quia si dixero, quod neque tibi sit consonum, neque *vulgo huic* rectum videtur, etc.

2) Unter den Syzygieen iſt das neunte Paar: omnium gentium et illius, qui mittetur seminare verbum inter gentes (III, 61).

3) III, 65: Quia Simon egressus est, aures gentilium, qui ad salutem vocati sunt, praevenire, necesse est, et me vestigia eius insequi, ut si quid forte ab illo disputatum fuerit, corrigatur a nobis. 68: Debemus auxilium aliquid ferre gentibus, quae ad salutem vocatae sunt.

4) Vgl. I, 64. V, 11.

ſchlechtlichen Vermiſchung der Götterſöhne mit den Weibern der Menſchen in der achten Generation datirt [1]). Dieſelbe auf die geheime mündliche Tradition zurückzuführende Anſicht deutet Petrus auch in der Rede zu Tripolis an, wenn er ſagt, daß erſt zu Henoch's Zeit die Menſchen anfingen, ſterblich zu ſein [2]). Wenn dieſelben alſo bis in jene Zeit noch unſterblich waren, ſo kann auch der Anfang der Sünde nicht früher geſetzt worden ſein. Von dieſem Punkt aus können wir aber erkennen, daß der Eingang der Rede [3]) nicht mehr in urſprünglicher Geſtalt vorliegt. Die Ignorirung der Geſchichte vom Sündenfalle in den Kerygmen beruht darauf, daß Adam als der wahre Prophet und als Chriſtus ſelbſt aufgefaßt wurde [4]). Hiemit ſtimmt nun in der vorliegenden Stelle die Angabe überein, daß die wahre Gottesverehrung bei den Menſchen ſich noch auf einige Generationen fortpflanzte. Dagegen iſt damit im Widerſpruch, daß die Menſchen von Anfang an als ſterblich bezeichnet werden, und der wahre Prophet von dem erſten Menſchen unterſchieden wird. Daß wir nun in dieſen Punkten eine nachträgliche Veränderung anerkennen müſſen, folgt auch daraus, daß der Satz keine recht übereinſtimmende dogmatiſche Anſchauung gewährt. Man muß fragen, ob das spiramen und der unigenitus daſſelbe ſind, und wenn ſie verſchieden ſind, welche Thatſache damit gemeint iſt, daß der unigenitus die Menſchen über das Gott Wohlgefällige belehrt habe? Auch durch die Auslaſſung des Satzes ut per hoc — existerent, welche Hilgen-

---

1) I, 29. S. oben S. 174.

2) IV, 12: Ut ostenderet, quia haec pro ingratis agerentur, unum quendam ex illis, qui *primitus coeperant esse mortales*, quod eum gratiae suae non immemorem vidit, et quia speravit invocare nomen domini, ad immortales transtulit.

3) IV, 9: Deus cum fecisset hominem ad imaginem et similitudinem suam, operi suo spiramen quoddam et odorem suae divinitatis inseruit, ut per hoc participes facti *mortales* unigeniti eius, per ipsum etiam amici dei et filii adoptionis existerent; unde et qua via id possent adipisci, ipse eos ut propheta verus edocuit, sciens quibus actibus hominum delectaretur pater. Unus itaque apud homines tunc dei cultus erat, mens pura et spiritus incorruptus.

4) S. oben S. 144 und den folgenden Abſchnitt.

feld vorſchlägt [1]), iſt der ganze Satz nicht in Ordnung zu bringen. So viel iſt aber zu erkennen, daß der Satz in dem Intereſſe verändert iſt, um ihn mit dem Wortlaute der Erzählung der Geneſis von den erſten Menſchen mehr in Einklang zu bringen. — Die Rede im fünften Buche bewegt ſich im Anfange durchaus in den praktiſchen Anſchauungen des Kerygma, und läßt ſich im 13ten Capitel auf die Entſchuldigungen ein, welche für den heidniſchen Bilderdienſt vorgebracht werden könnten. Im 16ten Cap. wird aber dies Thema mit der Bemerkung abgebrochen, daß die Anbetung lebloſer Dinge Unſinn ſei, und im 17ten übergegangen zu allen den Täuſchungen, welche der serpens antiquus über die Menſchen bringe. Als ſolche wird aufgeführt der Glaube an viele Götter, wenn auch unter dieſen Einer als der höchſte angeſehen werde (19—22); die Verehrung der Bilder zu Ehren des unſichtbaren Gottes (23. 24); die Nichtigkeit der Willensfreiheit (25—28); die Gleichgültigkeit Gottes gegen die Welt (29). Dieſen ganzen Abſchnitt Cap. 16–29 müſſen wir für eingeſchoben erklären. Denn erſtens ſteht der Abſchnitt mit ſich ſelbſt im Widerſpruch, inſofern er im Anfang die Frage über die Bilderverehrung als überflüſſig beſeitigt, aber doch ſelbſt wieder darauf zurückkommt. Zweitens wird die Widerlegung der Entſchuldigungen für den Bilderdienſt in den Cap. 30. 31 ganz in derſelben Weiſe fortgeſetzt, als ſie Cap. 15 begonnen war, ſo daß wir annehmen müſſen, daß dieſe Capitel urſprünglich in Continuität ſtanden. Drittens weiſt die Idee des serpens antiquus, an welche der Inhalt der bezeichneten Capitel ſich anſchließt, auf die Anerkennung der Geſchichte vom Sündenfalle [2]) zurück, welche der Grundſchrift fremd war, welcher wir aber ſchon bei dem antivalentinianiſchen Ueberarbeiter der Kerygmen begegnet ſind [3]). Wir werden

---

1) S. 156.

2) V, 17: Ille pro nequitia sua ab initio terram edere condemnatus est, propter eum, quem de terra adsumtum iterum resolvi fecit in terram.

3) III, 42. S. oben S. 174. Wir können noch den Widerſpruch hervorheben, daß Petrus in dieſem Abſchnitte V, 19. 20. 22 ſich gegen die Uebertragung des Gottesnamens auf Gott untergeordnete Weſen erklärt, welche er ſelbſt in der Disputation gegen Simon II, 42 als im Geſetze begründet anerkannt hatte.

alſo denſelben auch für den Verfaſſer des vorliegenden Abſchnittes, alſo für den Ueberarbeiter auch der Fortſetzung der Kerygmen zu halten haben. Außer dem genannten Abſchnitt rühren von ihm noch zwei kürzere Sätze am Schluſſe von Cap. 31 (Non sentitis — ministros) und am Anfange von Cap. 36 (Et ideo — qui non docetur) her, in welchen er ſich ebenfalls durch die Erwähnung der Schlange bemerklich macht, und welche, wie man ſich leicht überzeugen wird, ohne Schaden für den Zuſammenhang ausgeſchieden werden können. Derſelbe hat nun aber auch den Eingang der Rede in Uebereinſtimmung hiemit geändert [1]), wenn wir doch annehmen müſſen, daß die Geſchichte vom Sündenfalle der Grundſchrift fremd iſt; und da derſelbe ſich auf den Vortrag am vorhergehenden Tage beruft, ſo muß auch die angegebene Aenderung in IV, 9, obgleich ſie nicht mit Klarheit daſſelbe, wie V, 2 ausſagt, von demſelben Ueberarbeiter herrühren. — Das ſechſte Buch bietet nichts weſentlich Entſcheidendes für die aus dem fünften gewonnene Anſchauung von der Oekonomie unſerer Schrift dar. Es enthält die Bedingungen des Zutrittes der Heiden zu dem Judenchriſtenthume, welche aus der Stellung folgen, die ſchon die Kerygmen zu der Heidenbekehrung einnehmen. Sie ſind in Uebereinſtimmung mit den Grundſätzen des milderen Judenchriſtenthums, zu welchen uns gerade die in dieſem Theile der Recognitionen enthaltenen Andeutungen den Schlüſſel geben. Ihren Zuſammenhang mit den Kerygmen wird übrigens die Darſtellung des Lehrbegriffs deutlich machen [2]).

Die folgenden Bücher VII—X enthalten die Geſchichte der Wiedervereinigung des Clemens mit ſeiner Familie, die recognitiones, denen unſere Schrift ihren Namen verdankt. Da alſo in

---

1) V, 2: Deus creator omnium ex initio ad imaginem suam hominem fecit, eique dominationem terrae marisque et aëris ipsius dedit. — Hic ergo ab initio, cum adhuc iustus esset, cunctis vitiis et omni fragilitate superior erat, ubi autem peccavit, sicut hesterno die docuimus, et factus est servus peccati, sicut et fragilitati efficitur obnoxius.

2) Die Beziehung auch des 6ten Buches auf die Grundſchrift wird in dem 7ten Cap. klar ausgeſprochen: spiritus iussu dei, quasi ipsa conditoris manus lucem separavit a tenebris, et post illud invisibile coelum istud visibile produxit. Vgl. III, 26.

dieſem Theile derſelben Clemens als der eigentliche dramatiſche Mittelpunkt ſich darſtellt, während in der Grundſchrift der bisher analyſirten Bücher Petrus die handelnde Hauptperſon iſt, und urſprünglich auch als Verfaſſer derſelben dargeſtellt worden ſein muß, ſo iſt es nöthig, vor der Unterſuchung der folgenden Bücher zu prüfen, in welchem Verhältniſſe Clemens zu den ſechs erſten ſteht. Wenn nämlich unſere auf die den Homilieen vorhergehenden Briefe und die Stelle Hom. I, 20 gegründete Vermuthung richtig iſt, daß die auch in den Rec. I, 17; III, 74. 75 erwähnte Grundſchrift, deren Spuren wir durch die ſechs erſten Bücher der Recognitionen verfolgt haben, eine pſeudopetriniſche war, und erſt deren Ueberarbeitungen in den Recognitionen und in den Homilieen dem Clemens zugeſchrieben werden, ſo knüpft ſich daran die zweite Vermuthung, daß überhaupt die Perſon des Clemens der Grundſchrift fremd war, und erſt in der Ueberarbeitung eingeführt worden iſt [1]). Wir ſind ſo glücklich, die Unterſuchung darüber auf ein unverdächtiges, und außerhalb unſerer Schrift ſtehendes Zeugniß begründen zu können. In den apoſtoliſchen Conſtitutionen (VI, 8) werden dem Petrus folgende Worte in den Mund gelegt: *ὁ μέντοι Σίμων ἐμοὶ Πέτρῳ πρῶτον ἐν Καισαρείᾳ τῇ Στράτωνος, ἔνθα Κορνήλιος ὁ πιστὸς ἐπίστευσεν, ὢν ἐθνικὸς, ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν δι' ἐμοῦ, συντυχών μοι ἐπειρᾶτο διαστρέφειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, συμπαρόντων μοι τῶν ἱερῶν τέκνων, Ζακχαίου, τοῦ ποτε τελώνου καὶ Βαρνάβα, καὶ Νικήτου καὶ Ἀκύλα, ἀδελφῶν Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου τε καὶ πολίτου, μαθητευθέντος δὲ καὶ Παύλῳ τῷ συναποστόλῳ ἡμῶν καὶ συνεργῷ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Καὶ τρίτον ἐπ' αὐτῶν διαλεχθεὶς αὐτῷ εἰς τὸν περὶ προφήτου λόγον καὶ περὶ θεοῦ μοναρχίας, ἡττήσας αὐτὸν δυνάμει κυρίου καὶ εἰς ἀφωνίαν καταβαλὼν φυγάδα κατέστησα εἰς τὴν Ἰταλίαν.* So deutlich in dieſer Stelle auf die Geſchichte angeſpielt wird, welche in den drei erſten Büchern unſerer Recognitionen enthalten iſt, ſo kann ſie doch nicht aus denſelben geſchöpft ſein, weil nur Barnabas, Nicetas und Aquila,

1) Vgl. Hilgenfeld S. 102 f. 150. 173. 177.

nicht aber Clemens, als Zeugen der dreitägigen Disputation des Petrus mit Simon aufgeführt werden. Denn die Bezeichnung des Nicetas und Aquila als Brüder des Clemens schließt die Anwesenheit des letzteren nicht ein, und wenn jener Umstand nur aus den Recognitionen oder den Homilieen geschöpft werden konnte, so stellt er sich vielmehr als eine spätere Einschaltung dar, ebenso, wie die den Cornelius betreffende Notiz eine solche ist, und wie dergleichen in den Constitutionen überhaupt häufig sind. Wenn also jene Notiz aus einer Schrift herrührt, in welcher Clemens nicht auftrat, so kann dies nur die Grundschrift, das *κήρυγμα Πέτρου* [1]) gewesen sein, woraus folgt, daß eben erst der Ueberarbeiter die Person des Clemens eingeführt hat. Durch dieses Resultat allein wird eine Reihe von Schwierigkeiten gelöst, welche in den jetzigen Recognitionen vorliegen. Nämlich die verschiedenen die Begleiter des Petrus betreffenden Angaben in den Recognitionen erfreuen sich gar keiner besonderen Ordnung. Vor Allem fällt auf, daß Barnabas, welcher den Clemens in Rom mit dem Christenthume bekannt macht, und darauf ihn in Cäsarea dem Petrus zugeführt (I, 12), von da ab nicht mehr erwähnt wird, obgleich sonst das Ausscheiden der einzelnen Begleiter des Petrus speciell angegeben wird. Ferner müssen wir bemerken, daß II, 1 vor dem Beginne der ersten Disputation zwölf Begleiter des Petrus aufgeführt werden, welche außer Zacchäus, Clemens, Nicetas und Aquila während der dreitägigen Disputation sich stumm verhalten, und erst nach dem Schlusse derselben zum Mithandeln kommen. Nachdem nämlich Petrus die Stellen der genannten vier durch andere Personen ergänzt hat, sendet er die Zwölf von Cäsarea aus vor sich her in alle Städte, welche Simon berührt (III,

---

1) Dagegen folgt aus der Stelle der Constitutionen nicht, daß in der Grundschrift auf die Vertreibung des Simon aus Cäsarea sogleich das Zusammentreffen beider Gegner in Rom, wovon die Alten so Fabelhaftes erzählen, und *nicht* die Reise des Petrus durch die syrischen Städte folgte, wie H. (S. 103) annimmt. Die Schlußworte der Stelle in den Constitutionen beziehen sich blos auf den Erfolg der letzten Disputation, welcher ebenfalls in den Recognitionen so angegeben wird, daß Simon den Plan faßt, nach Rom zu gehen (III, 63: Et post haec ipse quidem, ut aiebat, Romam petiit). Daß dies, aber auch nicht mehr, in der Grundschrift enthalten war, mußte uns auch schon durch unsere Analyse der Recognitionen feststehen.

68. 69). Daß in dieſen Angaben die urſprüngliche Ordnung verlaſſen ſein muß, folgt aus einer ſpäteren Notiz, wonach nicht Petrus ſeine Begleiter in Cäſarea ſelbſt ausgeſucht, ſondern zu freiwilligem Anſchluſſe aufgefordert haben ſoll [1]). Wenn wir dieſe Aeußerung des Petrus jetzt nicht mehr an der rechten Stelle bei ſeinem Aufenthalt in Cäſarea, wohin er nach der Grundſchrift allein gekommen war [2]), finden, ſo muß ſie doch derſelben angehört haben. Andererſeits iſt mit der erſten Aufzählung der zwölf Begleiter (II, 1) eine Notiz verbunden, welche an ſich keine Bedeutung zu haben ſcheint, welche jedoch auf einen Umſtand in den ſpäteren, der Familie des Clemens gewidmeten, Büchern abzweckt. Es heißt dort nämlich: Mulierum sane nulla prorsus aderat. Man verſteht dieſe Notiz nur aus der Erwähnung der Ehefrau des Petrus, welche einem der ſpäteren Bücher (VII, 25. 36) angehört. Und wenn nun auch bei dem Texte der Recognitionen die Frage, wie die Frau des Petrus in die Geſellſchaft gekommen ſei, unbeantwortet bleibt, ſo können wir jene erſtere Angabe doch nicht anders erklären, als daß der Ueberarbeiter, der die Frau in die Erzählung einführen wollte, ſeine Treue gegen die vorliegende Grundſchrift bewies, in welcher dieſelbe nicht erwähnt war, ebenſo wie er die Angabe über die Aufforderung des Petrus, ſich ihm anzuſchließen (VII, 5), wenn auch nicht an der richtigen Stelle, treu bewahrte. Alle dieſe Incongruenzen löſen ſich nach Maaßgabe der Stelle in den Conſtitutionen auf das Leichteſte. In der Grundſchrift können die acht ſtummen Begleiter des Petrus (II, 1) nicht als Zeugen der Disputation dargeſtellt geweſen ſein, weil nur Barnabas, Zacchäus, Nicetas und Aquila als ſolche genannt werden. Sie können vielmehr erſt nach der Beendigung der Disputation in der Zwölfzahl ſich an Petrus angeſchloſſen

---

1) VII, 5: Praeterea memini te apud Caesaream dixisse, ut si quis vult me salva pietate comitari, comitetur. Salva autem pietate dicebas, ut neminem contristaret, cui secundum deum deberet adhaerere, verbi gratia, ne uxorem fidelem relinqueret, vel parentes, vel alias huiuscemodi personas.

2) Als Jacobus den Petrus um des Simon willen nach Cäſarea ſchickt, ſagt er zu ihm: ne te contristet, quod *solus* proficisceris (I, 72).

haben und als Vorläufer in ſeinen Dienſt getreten ſein, wie es in den Recognitionen III, 68. 69 erzählt wird. Hiezu muß aber die VII, 5 erwähnte Aufforderung des Petrus die Veranlaſſung gegeben haben. Ferner kann in der Grundſchrift nicht Clemens Genoſſe des Petrus geweſen ſein, ſondern Barnabas, der in der clementiniſchen Ueberarbeitung ſpurlos verſchwindet. Freilich lag es in der Oekonomie dieſer Schrift, den Clemens von Anfang an als Hauptperſon erſcheinen zu laſſen, und deßhalb wird erſtens die Figur des Barnabas nur benutzt, um den Clemens in Verbindung mit Petrus zu ſetzen, der dann einfach in die Stelle des Barnabas unter den nächſten vier Genoſſen des Petrus eintritt, zweitens aber ein großer Theil der Grundſchrift in die Form der Belehrung des Clemens eingekleidet. In dieſen Stücken, namentlich im erſten Buche der Recognitionen laſſen ſich keine Ungehörigkeiten entdecken, dagegen in einem ſpäteren Abſchnitte möchte ich auf einen Fall aufmerkſam machen, in welchem die Erwähnung des Clemens etwas durchaus Gewaltſames hat. Auf die Disputation des dritten Tages folgt eine Verhandlung des Petrus mit Nicetas und Aquila über die Syzygienlehre, welche dem dritten Buche der Grundſchrift angehört (III, 51—62). Clemens iſt dabei gar nicht ſo betheiligt, wie bei den Erörterungen des Petrus im erſten Buche der Recognitionen. Darum fällt es auf, daß Petrus plötzlich gegen den Clemens eine Entſchuldigung macht, daß er dem Nicetas dasjenige auseinanderſetze, was er ihm ſchon mitgetheilt habe [1]). Der Ueberarbeiter hat freilich hiebei ſeinen Plan, den Clemens als Hauptperſon erſcheinen zu laſſen, feſt im Auge, jedoch die Art, in welcher er denſelben an dieſer Stelle ausführt, beweiſt eben, daß Clemens ſelbſt urſprünglich dem verarbeiteten Stoffe fremd iſt.

Die vier letzten Bücher der Recognitionen, welche alſo von dem clementiniſchen Ueberarbeiter der ſechs erſten herrühren, bieten für die Kritik der Geſammtſchrift keine

1) III, 52: Quamvis haec tibi, o Clemens, in eo tractatu, quem de praefinitione et fine disserueram, plenius exposuerim, tamen et nunc requirenti Nicetae id manifestare me convenit.

ſelbſtändige Ausbeute. Da die den letzten Büchern angehörigen Reden gegen das Heidenthum, ſowohl das populäre, als das philoſophiſche gerichtet ſind, ſo bieten ſie keine Vergleichungspunkte für die nachgewieſene Antitheſe des Ueberarbeiters des Kerygma gegen das valentiniſche Syſtem. Der chriſtliche Standpunkt des Verfaſſers jener Reden ſtimmt übrigens mit der in den erſten Büchern verarbeiteten Grundſchrift überein, ſowohl in Beziehung auf die Sünde und die Reiche des Guten und des Böſen (VIII, 47—56; IX, 4; vgl. III, 51—61), als auch in der Lehre vom wahren Propheten (VIII, 58—62 vgl. I, 16), von der wahren Tradition (X, 42 vgl. I, 21) und von dem doppelten Himmel (IX, 3 vgl. III, 29). Auch in Hinſicht der Weltſchöpfung entfernt ſich der Verfaſſer nicht weſentlich von den Andeutungen der Grundſchrift. Denn wenn die Welt durch das Wort, durch die Vernunft, durch die Weisheit, ja ſogar durch den Sohn Gottes geſchaffen ſein ſoll [1]), ſo iſt dies derſelbe Gedanke, welcher in dem Reiſebericht auftritt [2]). Der unigenitus dei filius iſt nämlich nicht der wahre Prophet, Chriſtus, ſondern eben der Geiſt, oder die Weisheit. Nur in einer Beziehung entfernt ſich der Verfaſſer der letzten Bücher von der Anſchauung der erſten. Er nimmt nämlich an, daß der wahre Prophet in allen Menſchen vorhanden ſei, entweder wirkſam oder ruhend [3]). Dieſe Idee des wahren Propheten geht alſo in den Logosbegriff über, und zwar ſpeciell in der Form, welche die Alexandriner demſelben gegeben haben. In der Grundſchrift iſt zwar auch von einer ununterbrochenen Anweſen-

---

1) VIII, 19: Omnia modulatione sui *manum* testantur artificis, et opus *rationis* ostendunt, quam *rationem* ego *verbum et deum* appello. 22: Quis tanti ordinis moderatricem non ipsam *dei* pronunciet *sapientiam*? 34: Si *ratio* est, id est *logos*, per quam facta constat universa. IX, 3: Deus per *filium* suum creavit mundum.

2) VI, 8: Aqua per *unigenitum* ex initio facta est.

3) VIII, 59. Verus propheta inest intra uniuscuiusque nostrum mentem, sed in illis quidem, qui desiderium dei agnitionis et iustitiae eius nullum gerunt, otiatur, in his vero, qui quod animae suae expedit quaerunt, operatur. 62. Si non pure eum quis nec sancte neque fideliter quaerat, intra ipsum quidem est, quia ubique est, et intra sensus omnium invenitur, sed ut supra diximus, infidelibus dormit et absens habetur his, a quibus esse non creditur.

heit des wahren Propheten in der Welt die Rede, dieſelbe gilt aber nur den Apoſteln und Gläubigen [1]).

Ich ſehe nicht ein, daß Hilgenfeld genügenden Grund hat, für die Reden in den drei letzten Büchern einen noch ſpäteren Verfaſſer anzunehmen [2]), als den Ueberarbeiter der petriniſchen Kerygmen und den Verfaſſer des ſiebenten Buches. Denn die dogmatiſchen Eigenthümlichkeiten jener Reden, auf welche H. neben den von uns beſprochenen aufmerkſam macht, ſind nicht entſcheidend, und ebenſowenig wird durch den Umſtand, daß ein Theil derſelben nicht auch in die Homilieen aufgenommen iſt, bewieſen, daß ſie jünger, als dieſe Schrift ſeien, welche übrigens die Recognitionen vorausſetzt. Denn der Verfaſſer der Homilieen iſt in der Aufnahme und Anordnung des aus den Recognitionen geſchöpften Stoffes ſo frei verfahren, daß der Schluß nicht gelten kann, daß, was er nicht benutzt habe, er auch nicht kannte. Allein von einem anderen Punkte her könnte die mit der Ueberarbeitung der Kerygmen gleichzeitige Abfaſſung der letzten Bücher angefochten werden. Nämlich ein Abſchnitt des neunten Buches, Cap. 19—28 wird von Euſebius (Praeparatio evang. VI, 10) als aus der Schrift des Bardeſanes de fato mitgetheilt. Wenn nun dieſer Abſchnitt urſprünglich von Bardeſanes herrührt, wie Schliemann [3]) ohne Weiteres annimmt, ſo müßte allerdings die Rede in den Recognitionen, welcher derſelbe gegenwärtig angehört, bedeutend jünger ſein, als nach unſerer Annahme, da Bardeſanes um das Jahr 172 blühte. Daß jedoch der Abſchnitt nicht äußerlich eingeſchoben iſt, dafür bürgt der enge Zuſammenhang, in dem er zu ſeiner Umgebung ſteht; wenn er alſo in der ſyriſchen Ueberſetzung der Recognitionen, welche das brittiſche Muſeum beſitzt [4]), nicht

---

1) II, 22: Adest nobis omnibus diebus, et si quando necesse est, apparet et corrigit nos.

2) A. a. O. S. 179. 308.

3) A. a. O. S. 269.

4) Nach Bunſen's (Ignatius und ſeine Zeit, S. 192) Mittheilung ſoll darin der Abſchnitt fehlen, in welchem Bardeſanes erwähnt wird. Dies iſt freilich ein Irrthum; es iſt der Abſchnitt gemeint, der auch unter Bardeſanes Namen erhalten iſt.

enthalten ist, so hat dies für die Kritik nichts zu bedeuten. Aber er muß auch vielmehr ursprünglich den Recognitionen angehören, weil das 29ste Cap., welches den Abschnitt schließt, den judenchristlichen Standpunkt repräsentirt, welcher sowohl dem Ueberarbeiter, als der Grundschrift eigen ist. Ich meine die schon oben[1]) besprochene Hindeutung auf die Beobachtung der mosaischen Ehegesetze durch die bekehrten Heiden, welche mit VI, 10 übereinstimmt, und welche darum älter, als die Homilieen sein muß, weil, wie wir gesehen haben, das Verständniß und die Benutzung gerade dieses Punktes in den Homilieen sich nicht mehr findet.

Wir müssen zum Schlusse noch die Frage aufwerfen, welchen Kreisen der christlichen Kirche die beiden von uns unterschiedenen Schriften wahrscheinlich ihre Entstehung verdanken. Daß für die clementinische Ueberarbeitung ein anderer Ort, als die römische Gemeinde, angenommen werden kann, dürfte nicht leicht behauptet werden. Aber auch schon die Grundschrift eröffnet die Perspektive auf Rom (III, 63. 64); jedoch, da in ihr einerseits Clemens von Rom noch nicht kann aufgetreten sein, und andererseits die Gemeinde in Jerusalem, und in ihr Jacobus der Gerechte als leitender Mittelpunkt dargestellt werden (I, 55—72; IV, 35), so ist doch die größte Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Grundschrift auf den palästinischen Kreis der Kirche zurückzuführen ist. Wenn Hilgenfeld auch für die Grundschrift Rom als Geburtsort annimmt[2]), so ist unter seinen Gründen die Fortdauer einer judenchristlichen Richtung in Rom, welche auch wir anerkennen, für die Entscheidung der vorliegenden Frage indifferent, und der Schluß von dem Orte des Ursprungs der Recognitionen und der Homilieen auf die Geburtsstätte auch der petrinischen Kerygmen eben wegen der angegebenen Unterschiede zwischen beiden nicht triftig.

Die clementinischen Homilieen bedürfen zu ihrer kritischen Beurtheilung nicht einer solchen Analyse, welcher wir die Recognitionen unterwerfen mußten. Wenn sie in Abhängigkeit von

---

1) S. oben S. 117 ff.

2) A. a. O. S. 94.

den letzteren ſtehen ſollten, ſo entfernen ſie ſich doch ſowohl in der Anordnung des geſchichtlichen Rahmens, ſo wie in Hinſicht des Redeſtoffes ſo weit von denſelben, daß in vielen Punkten eine Vergleichung nicht anzuſtellen iſt, in anderen Punkten eine ſolche zu keiner Entſcheidung führt [1]). Wir müſſen uns deßhalb darauf beſchränken, einzelne Berührungspunkte beider Schriften einer Prüfung zu unterwerfen, um die Abhängigkeit der Homilieen von den Recognitionen feſtzuſtellen.

1) Hom. II, 22 giebt Aquila folgende Schilderung des Magiers Simon: *θέλει νομίζεσθαι ἀνωτάτη τις εἶναι δύναμις καὶ αὐτοῦ τοῦ τὸν κόσμον κτίσαντος θεοῦ· ἐνίοτε δὲ καὶ Χριστὸν ἑαυτὸν αἰνισσόμενος Ἑστῶτα προσαγορεύει. ταύτῃ δὲ τῇ προσηγορίᾳ κέχρηται, ὡς δὴ στησόμενος ἀεὶ, καὶ αἰτίαν φθορᾶς, ὥστε τὸ σῶμα πεσεῖν, οὐκ ἔχων. καὶ οὔτε θεὸν τὸν κτίσαντα τὸν κόσμον ἀνώτατον εἶναι λέγει, οὔτε νεκροὺς ἐγηγέρθαι πιστεύει. τὴν Ἱερουσαλὴμ ἀρνεῖται, τὸ Γαριζεὶν ὄρος ἀντεισφέρει, ἀντὶ τοῦ ὄντως Χριστοῦ ἡμῶν ἑαυτὸν ἀναγορεύει, τὰ δὲ τοῦ νόμου ἰδίᾳ προλήψει ἀλληγορεῖ, καὶ κρίσιν ἔσεσθαι μὲν λέγει, οὐ προσδοκᾷ δέ. οὐ γὰρ ἂν ὑπὸ θεοῦ κριθήσεσθαι πεπεισμένος μέχρι αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἀσεβεῖν ἑτόλμα.* Der erſte Theil dieſer Schilderung ſtimmt bis auf ein Geringes (das Wort *ἐνίοτε*) mit Rec. II, 7 überein. Was dagegen auf die Erklärung des Prädikates *Ἑστώς* folgt, hat dort in den Recognitionen keine Parallele. Wenn wir nun fragen, ob dieſe Sätze in den Recognitionen ausgelaſſen, oder in den Homilieen zugeſetzt ſind, ſo iſt ein Vorurtheil gegen den erſteren Fall ſchon dadurch begründet, daß in den fraglichen Sätzen zweierlei aus dem erſten Theile der Stelle überflüſſiger Weiſe wiederholt iſt, nämlich die Behauptungen Simon's, daß nicht der Weltſchöpfer der höchſte Gott ſei, und daß er, Simon, Chriſtus ſei. Ganz auffallend iſt nun aber neben den übrigen dem gnoſtiſchen Anſchauungskreiſe angehörigen Merkmalen der Vorzug, welchen Simon dem Berge Garizim vor Jeruſalem gegeben haben ſoll. Dies Intereſſe für Garizim, welches ſonſt dem

1) Eine Ueberſicht des Inhaltes der Homilieen giebt Schliemann, S. 50 ff., und ein Verzeichniß der beiden Schriften gemeinſamen Stellen S. 301 ff.

Simon nirgends zugeſchrieben wird, und welches auch in der Darſtellung der Homilieen ſich nie mehr geltend macht, iſt nun aus nichts Anderem zu erklären, als aus der Combination einer anderen Stelle der Recognitionen mit der angeführten II, 7. Der Verfaſſer der Homilieen hat geglaubt, dem Samariter Simon auch die Lehre der ſamaritaniſchen Parthei beilegen zu müſſen, welche die Recognitionen in ihrem Verzeichniſſe der jüdiſchen Sekten dahin angeben, daß ſie in der Läugnung der Auferſtehung und der Anerkennung des Cultus auf Garizim beſtehe [1]). Deßhalb ſind dieſe Merkmale in den Homilieen auf Simon übertragen. Von den übrigen Punkten bezieht ſich die dem Simon beigelegte öffentliche Anerkennung, aber Nichterwartung des Gerichtes unzweifelhaft auf die Geſchichte von der Seele des getödteten Knaben, welche Simon durch die Furcht vor dem Gerichte in ſeinen Dienſt gebannt hat, indem er doch ſelbſt von ſeinen Schandthaten durch die Furcht vor dem Gerichte ſich nicht abſchrecken läßt [2]). Größere Schwierigkeiten macht die Angabe: τὰ τοῦ νόμου ἰδίᾳ προλήψει ἀλληγορεῖ, welche zumal, wie Hilgenfeld richtig bemerkt [3]), mit der Darſtellung des Simon als Vertreter der Lehre Marcion's im Widerſpruch ſteht, da Marcion das Geſetz nicht allegoriſch auslegte. Mir ſcheint aber der Schlüſſel für dieſes Merkmal auch in den Recognitionen zu liegen. In dem Texte der Homilieen ſteht der Satz offenbar in Beziehung zu den unmittelbar vorhergehenden Worten: ἀντὶ τοῦ ὄντως Χριστοῦ ἡμῶν ἑαυτὸν ἀναγορεύει. Die abweichende Auslegung des Geſetzes wird alſo den Sinn haben, daß Simon durch dieſelbe ſeine Meſſianität gegen die Jeſu geltend gemacht hat. Nun wird gerade in dem Abſchnitte der Recognitionen, deſſen Benutzung in jener Stelle der Homilieen wir ſchon nachgewieſen haben, hauptſächlich auf den Beweis der Meſſianität Jeſu aus dem Geſetze

---

1) Recogn. I, 54: Aliud Samaraeum schisma est; ipsi enim resurrectionem mortuorum negantes, adserunt, non in Hierosolymis, sed in monte Garizim adorandum esse deum. Cf. Cap. 57.

2) Vgl. Hom. II, 31; Recogn. II, 13.

3) S. 192.

Werth gelegt [1]). Wenn alſo Simon ſeinerſeits auf jenen Charakter Anſpruch machte, ſo müſſen wir die Angabe, daß er das Geſetz anders erklärt habe, als einen Schluß aus den Recognitionen anſehen. Ebenſo weiſt auch das ἐνίοτε, wie H. richtig bemerkt, auf die Recognitionen zurück. An und für ſich hat es gar keinen Sinn, daß Simon nur zuweilen den Namen Ἑστώς in Anwendung bringen ſoll, da wir wiſſen, daß in dieſem Prädikat der altteſtamentliche Typus für die Meſſianität Simon's angedeutet wird, und dieſer Titel von jenem Charakter nicht zu trennen iſt. So gewiß es nun iſt, daß der Verfaſſer der Homilieen, indem er ἐνίοτε ſchrieb, dieſen Zuſammenhang nicht erkannt hat, ſo nothwendig iſt es, eine äußere Veranlaſſung für jenes Wort anzunehmen, und dieſe kann keine andere ſein, als daß die Bezeichnung in den Recognitionen nur ſelten, und im Munde des Simon gar nicht vorkommt.

2) Wir haben gefunden, daß in den drei erſten Büchern der Recognitionen die Vorausſetzung herrſcht, daß Cäſarea noch jüdiſches Gebiet ſei, und erſt von da aus Simon ſowohl, als Petrus heidniſches Gebiet beſuchen [2]). In den Homilieen findet nun nicht nur jene Vorausſetzung nicht Statt, ſondern Petrus deutet in ſeinen Reden vor und nach der Disputation in Cäſarea wiederholt an, daß Simon und er ſelbſt ſchon unter den Heiden ſeien [3]). Wenn man nun die Frage ſtellt, welche Darſtellung die urſprüngliche iſt, ſo müſſen wir uns für die Recognitionen entſcheiden, da die Anſchauung der Homilieen ſich nicht gleich bleibt, ſondern in einer Stelle derſelben die Vorausſetzung der Recognitionen ſich geltend macht, daß das bei der Disputation gegenwärtige Publikum jüdiſch und nicht heidniſch iſt [4]). Denn die ganze

---

1) Recogn. I, 57. 58. 69.

2) S. oben S. 177.

3) Hom. II, 17: *Σίμων ὁ πρὸ ἐμοῦ εἰς τὰ ἔθνη πρῶτος ἐλθών.* 33. *Καὶ νῦν τῶν ἐθνῶν μελλόντων ἀπὸ τῆς μετὰ τὰ εἴδωλα λυτροῦσθαι θρησκείας, ἡ κακία πάλιν — προλαβοῦσα πρῶτον τὸν ἑαυτῆς ὥσπερ ὄφιν ἔπεμψε σύμμαχον, ὃν ὁρᾶτε Σίμωνα.* III, 59: *Ὁρμῶντός μου εἰς τὰ ἔθνη τὰ πολλοὺς θεοὺς λέγοντα — προλαβοῦσα ἡ κακία αὐτῷ τῆς συζυγίας νόμῳ προαπέστειλεν Σίμωνα.*

4) Hom. III, 38: *Σίμων — ἔφη· τί ψευδόμενος ἀπατᾶν θέλεις*

Unterſuchung über das Geſetz (III, 38—57) kann doch nur für ein ſolches Publikum Bedeutung haben, welches das jüdiſche Geſetz anerkannte. Da nun die Anſchauung der Homilieen eine Veranlaſſung dazu nicht darbietet, ſo kann ſie nur aus den Recognitionen entlehnt ſein. Aus dieſen hat der Verfaſſer der Homilieen den Disputationsſtoff über die Mehrzahl von Göttern entlehnt (II, 38—56). Seine Vorausſetzung von dem heidniſchen Charakter von Cäſarea rührt aber daher, daß er die Lehre von den Syzygieen, welche in den Recognitionen auf die dreitägige Disputation folgt (III, 59—61), in den Homilieen vor die Disputation geſtellt hat (II, 15 ff.). Daher kommt es, daß die Beſtimmung des Simon und des Petrus für die Heidenwelt, welche in den Recognitionen den Uebergang zu dem Reiſebericht bildet (III, 68), in den Homilieen von Anfang an auch für Cäſarea gilt.

3) Es iſt allgemein anerkannt, daß die Homilieen in dem Magier Simon die Lehre Marcion's bekämpfen, deſſen Unterſcheidung des gerechten Gottes von dem höchſten guten Gotte Jenem an mehreren Stellen ausdrücklich in den Mund gelegt wird [1]). Daneben ſpricht jedoch Simon noch andere dem gnoſtiſchen Polytheismus angehörige Anſichten aus, welche weder auf die marcionitiſche, noch auf eine andere Form der Gnoſis zurückgeführt werden können. Zunächſt führt er aus, daß der höchſte unbekannte Gott die Welt unter 70 Götter vertheilt habe, von denen einer, welcher die Namen *κύριος* und *θεός* führe, die Verwaltung des Himmels und der Erde, ſo wie die Sorge für das hebräiſche Volk überkommen, und ebenſo, wie die übrigen Götter ihren Völkern, auch dem ſeinigen ein Geſetz verliehen habe. Auf dieſen Judengott, welcher Sohn heißt, wendet Simon den Ausſpruch Jeſu (Matth. 11, 27) an, daß der Sohn, wem er wolle, den höchſten Gott offenbare, und beſtreitet, daß Petrus das Sohnesverhältniß des Judengottes kenne, und wiſſe, daß der Letztere der

τὸν παρεστῶτά σοι ἰδιώτην ὄχλον, πείθων αὐτὸν θεοὺς μήτε νομίζειν, μήτε λέγειν ἐξὸν εἶναι, τῶν παρὰ Ἰουδαίοις δημοσίων βιβλίων πολλοὺς θεοὺς εἶναι λεγουσῶν; Vgl. Rec. II, 37. ſ. oben S. 177.

1) Hom. II, 14; XVIII, 1.

Vater Jesu sei [1]). Andererseits behauptet Simon, daß der höchste Gott Allen, auch dem Weltschöpfer unbekannt sei, und indem Jesus dies ausgesprochen habe, habe er selbst nicht gewußt, was er sage [2]). Beide Ansichten, für welche Hilgenfeld freilich keine Vereinigung mit dem Systeme Marcion's weiß, sind jedoch, wie ausdrücklich bemerkt wird, nicht die eigentliche Meinung Simon's, sondern nur Ausflüchte, hinter welchen er seine wahre Ansicht versteckt, bis Petrus ihm dieselbe vorhält. Dieselbe weicht aber auch von dem in den oben angeführten Stellen ausgesprochenen Grundsatze Marcion's ab, und lautet in Uebereinstimmung mit einer weit früheren Angabe dahin, daß nach dem höchsten Gott zwei Untergötter anzunehmen seien, von denen der eine die Welt geschaffen, der andere das Gesetz gegeben habe [3]). Es ist also die Aufgabe, einerseits diesen Widerspruch in den officiellen Ansichten Simon's zu erklären, andererseits aber auch den Ursprung jener vorgeschobenen Behauptungen nachzuweisen. Zur Lösung derselben hat nun Hilgenfeld den richtigen Weg eingeschlagen [4]). Die Quelle für die von Simon als Ausflucht gebrauchte Lehre von der Vertheilung der Welt unter 70 Götter sind die Recognitionen (II, 39. 42), in denen Simon als Basilides in demselben Sinne lehrt, mit Ausnahme des einen Punktes, daß der Judengott der den höchsten Gott erkennende Sohn sei, was der Verfasser der Homilieen nur darum hinzugesetzt hat, um den Simon sich darin verwickeln zu lassen. Die Quelle für die Hom. XVIII, 11 vorgetragene vorgebliche Lehre Simon's ist Recogn. II, 49, wo Simon ebenfalls als Basilides behauptet, der höchste Gott sei dem Weltschöpfer, dem Gesetzgeber Moses und Jesu selbst unbekannt gewesen [5]). Auf

---

1) Hom. XVIII, 4. 6.

2) Hom. XVIII, 11.

3) Hom. XVIII, 12: *Ἡμεῖς, ὦ Σίμων, ἐκ τῆς μεγάλης δυνάμεως, ἔτι τε καὶ κυρίας λεγομένης, οὐ λέγομεν δύο ἀπεστάλθαι ἀγγέλους, τὸν μὲν ἐπὶ τῷ κτίσαι κόσμον, τὸν δὲ ἐπὶ τῷ θέσθαι νόμον.* III, 2: *Σίμων ἕτοιμός ἐστιν ἀποδεικνύειν, μὴ τοῦτον εἶναι θεὸν ἀνώτατον, ὃς οὐρανὸν ἔκτισε καὶ γῆν, ἀλλ' ἄλλον τινα ἄγνωστον καὶ ἀνώτατον, ὡς ἐν ἀποῤῥήτοις ὄντα θεὸν θεῶν, ὃς δύο ἔπεμψε θεούς, ὧν ὁ μὲν εἷς ἐστιν ὁ τὸν κόσμον κτίσας, ὁ δὲ ἕτερος ὁ τὸν νόμον δούς.*

4) A. a. O. S. 200. 272.

5) S. oben S. 170.

dieſelbe Stelle hat nun Hilgenfeld mit großer Wahrſcheinlichkeit auch die als wirkliche Anſicht Simon's angegebene Lehre von den zwei Untergöttern, dem Weltſchöpfer und dem Geſetzgeber, zurückgeführt. Da dieſelbe weder bei Marcion, noch in einem anderen gnoſtiſchen Syſteme ihre Stelle findet, und am allerwenigſten mit Schliemann [1]) daran zu denken iſt, daß darin die wirkliche Anſicht des hiſtoriſchen Simon vorliegt, ſo können wir nach nichts Anderem, als nach einer wahrſcheinlichen Veranlaſſung zu einem in jenem Satze ausgeſprochenen Mißverſtändniſſe ſuchen. Dieſelbe liegt nun in jenem Ausſpruche (Recogn. II, 49) vor, ſofern man annimmt, daß der Verfaſſer der Homilieen den legislator Moyses als Organ eines von dem Weltſchöpfer verſchiedenen Gottes gedeutet hat, und daraus die Behauptung von zwei dem höchſten Gotte untergeordneten und ihn nicht erkennenden göttlichen Weſen folgerte.

4) Der Verfaſſer der Homilieen knüpft den Gegenſatz des Guten und des Böſen an den durch die ganze Geſchichte ſich hindurchziehenden Gegenſatz der männlichen und der weiblichen Prophetie, welcher ſchon in Adam und Eva auftritt (Hom. III, 22). Hienach ſind die Nachkommen beider von Anfang an vermittelſt Kain's einerſeits und Abel's andererſeits in Sünder und Gute getrennt (Hom. III, 25. 26). Dieſe Theorie unterſcheidet ſich alſo weſentlich von der Anſchauung der Recognitionen, welche den Anfang der Sünde in der Geſchichte von der erſten Generation der Menſchen fern halten, und denſelben in eine ſpätere verlegen (Rec. I, 29; IV, 12) [2]). Wenn nun dennoch auch in den Homilieen dieſe Auffaſſung ſich geltend macht, daß die Menſchen im Allgemeinen zuerſt dem göttlichen Geſetze gemäß gelebt, und erſt ſpäter durch

1) A. a. O. S. 92.

2) Die Lehre von den Syzygieen hat in den Recognitionen eine andere Stellung, als in den Homilieen. Wenn alſo Rec. III, 61 Kain und Abel als die erſte Syzygie aufgeführt werden, ſo hebt dies die Annahme einer bis in die achte Generation dauernden Sündloſigkeit nicht auf. Denn nach den Recognitionen ſtehen ſich in den Syzygieen nicht die beiden Mächte als wirkſame entgegen, ſondern ſie ſind nur angeordnet ad tentationem praesenti huic seculo (III, 55). Alſo folgt aus Kain's Auftreten nicht, daß er allgemeine Nachfolge in der Sündhaftigkeit gefunden habe, wenn ausdrücklich der Anfang der Sünde von einem anderen Punkte datirt wird.

Gleichgültigkeit gegen die göttlichen Gaben zur Undankbarkeit und Sünde ſich gewendet hätten (Hom. VIII, 10. 11), ſo müſſen wir für die eine oder für die andere Theorie eine äußere Abhängigkeit der Homilieen annehmen. Dieſe Annahme findet ihre Anwendung auf die letztere Theorie, und zwar kann nicht in Abrede geſtellt werden, daß dieſelbe aus den Recognitionen (IV, 9. 10) entlehnt iſt, da die Rede in der 8ten Homilie mit dem vierten Buche der Recognitionen parallel iſt [1]).

5) So hat der Verfaſſer der Homilieen auch die Rede im 5ten Buche der Recognitionen aufgenommen. Ganz gegen ſeine Grundſätze von der Stellung Adam's, als wahren und männlichen Propheten, nimmt er von dem Ueberarbeiter der Grundſchrift in den Recognitionen die Vorſtellung vom Sündenfalle Adam's auf (Hom. X, 4; Recogn. V, 2). Ebendemſelben folgt er auch in den Stücken, welche wir an ihrer Beziehung auf die verführende Schlange ſchon als zweite Schicht in den Recognitionen erkannt haben [2]), obgleich er in dem früheren ihm eigenthümlichen Abſchnitte die Erzählung von dem Genuſſe der Früchte des paradieſiſchen Baumes, zu welchem die Schlange Adam verleitete, als falſch verworfen hat [3]).

Aus dieſen Beiſpielen folgt alſo, daß der Verfaſſer der Homilieen die Recognitionen kannte, und neben der ſelbſtändigen Produktion eines großen Theiles des Redeſtoffes, nicht nur die ganze hiſtoriſche Einkleidung, ſondern auch manche Reden ohne bedeutende Veränderung jener Schrift entlehnte. Ebenſo wird nun die Darſtellung der Lehrbegriffe beider Schriften den Beweis von dem höheren Alter und der größeren Urſprünglichkeit der Recognitionen beſtätigen, und daſſelbe wird ſich auch an der Vergleichung

---

1) Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 230.

2) Vgl. Hom. X, 5—XI, 18 mit Recogn. V, 13 – 36.

3) Hom. III, 21. Nachdem das vollendete Wiſſen Adam's daraus erſchloſſen iſt, daß er den Thieren im Paradieſe ihre Namen verlieh, heißt es: *διὸ πῶς ἔτι φυτοῦ χρείαν εἶχε προσλαβεῖν, ἵνα τί ποτέ ἐστιν εἰδῇ καλὸν ἢ κακόν; ἐνετέλλετο. ἀλλὰ ταῦτα πιστεύουσιν οἱ ἄκριτοι, οἱ ἄλογον θηρίον θεοῦ κτίσαντος αὐτούς τε καὶ τὰ πάντα ἐνεργικώτερον γεγενῆσθαι οἰηθέντες.*

der in beiden Schriften geſchilderten Verfaſſungsformen bewähren [1]). Daß die Homilieen in Rom geſchrieben ſind, kann keinem Zweifel unterliegen, und da die in ihnen enthaltene Umarbeitung der älteren Schrift doch nur durch die Rückſicht auf das Syſtem des Marcion motivirt iſt, ſo muß ſie in unmittelbarer Folge mit dem Wirken des Marcion in Rom ſtehen. Da nun die Blüthe Marcion's in Rom in den Episcopat des Aniket fällt [2]), ſo dürfen wir die Abfaſſungszeit der Homilieen ſchwerlich unter das Jahr 160 herabſetzen [3]). So fällt die Entſtehung der drei verwandten Schriften, des Kerygma, der Recognitionen und der Homilieen in einen Zeitraum von höchſtens 40 Jahren, und begleitet in polemiſcher Weiſe das Auftreten der drei hauptſächlichſten gnoſtiſchen Syſteme, des Baſilides, des Valentin, und des Marcion. Von wie großer Wichtigkeit dieſe Literatur iſt zur Erforſchung der chriſtlichen Geſchichte einer Periode, für welche nur fragmentariſche Quellen fließen, bedarf keiner Bemerkung. Allein darauf kann ich mich nicht enthalten aufmerkſam zu machen, daß die clementiniſchen Schriften den deutlichſten Beweis abgeben für den Charakter der literariſchen Produktion in jener Epoche. Die Methode der Ueberarbeitung und der Pſeudonymität macht ſich an der clementiniſchen Literatur in einer Weiſe bemerklich, daß wenn dabei abſichtlicher Betrug obwaltet, man einen Erfolg deſſelben in der Täuſchung des Publikums kaum begreifen könnte. Wenn es aber doch außer Zweifel iſt, daß die immer wiederholten Ueberarbeitungen Aufnahme

---

1) Vgl. unten im zweiten Buche, erſten Abſchn. IV über die Recognitionen, und im zweiten Abſchnitte II, C über die Homilieen.

2) Irenaeus adv. haer. III, 4, 3: Marcion invaluit sub Aniceto, decimum locum episcopatus tenente.

3) Auf ziemlich daſſelbe Reſultat wird auch die Rückſicht führen, daß die Homilieen noch nicht die Vollendung des Bruches zwiſchen Kirche und Judenchriſtenthum vorausſetzen. Ferner ſteht damit nicht im Widerſpruch das Verhältniß, in welchem die Homilieen zu dem Kampfe zwiſchen dem Episcopate und dem Montanismus ſtehen. Die Berechnungen Hilgenfeld's (S. 304 ff.), welche übrigens daſſelbe Reſultat ergeben, beruhen auf den falſchen Vorausſetzungen, daß einerſeits die römiſche Kirche im Montanismus und in der kleinaſiatiſchen Paſſahfeier die judenchriſtliche Richtung bekämpft habe, und daß andererſeits Hegeſipp, welcher den allgemeinen Zuſtand der römiſchen Kirche unter Eleutherus rühmt, den judenchriſtlichen Charakter derſelben bezeuge. Was den Paſſahſtreit betrifft, ſo iſt die Schrift von Weitzel zu vergleichen. Ueber die anderen beiden Punkte ſiehe weiter unten.

fanden, mag man nun voraussetzen, daß sie als solche erkannt oder nicht erkannt wurden, so geht daraus hervor, daß die Kategorieen des Betruges einerseits und der Täuschung andererseits auf die literarische Produktion und den literarischen Verkehr der damaligen Zeit nicht angewandt werden dürfen, sondern, daß die Christlichkeit einer Schrift Aufnahme und Geltung verschaffte, ohne daß die Pseudonymität, auch wenn sie erkannt wurde, Anstoß erregte.

B. Der Lehrbegriff der Recognitionen.

Das Judenchristenthum der Recognitionen beharrt im Gegensatz gegen die Gnosis auf einer rein praktischen Tendenz, und die wenigen theologischen Elemente, welche es, um gnostischen Consequenzen vorzubeugen, in sich aufgenommen hat, sind selbst durchaus nicht gnostischer Natur, sondern sind mit der praktischen Grundanschauung des Buches durchaus conform. Der größte Theil der gegen die Gnosis gerichteten Polemik greift nicht wesentlich in den Lehrbegriff ein, wir können deßhalb auf die Darstellung derselben als solcher verzichten.

Petrus nimmt ganz den Standpunkt der Bergpredigt (Matth. 6, 33) ein, wenn er beim Eingang der ersten Disputation mit Simon das Streben nach der Gerechtigkeit und dem Reiche Gottes als die Hauptsache bezeichnet, auf welche es ankomme [1]). Indem Christus dazu aufgefordert hat, hat er ausdrücklich vorausgesetzt, daß Gott selbst allgemein bekannt sei, und damit die Erforschung Gottes nicht als oberste Aufgabe hingestellt [2]). Gott ist nämlich durch seine Schöpfung so weit offenbar, daß ein Zweifel über ihn nicht stattfinden kann, falls aber ein Bedürfniß nach tieferer Erkenntniß desselben stattfindet; so ist der sicherste Weg zur Befriedigung desselben nur das Streben nach der Gerechtigkeit und dem Reiche Gottes, welches zur Anschauung der Geheimnisse Gottes in der künftigen Welt führt [3]). Dies

1) Rec. II, 20.
2) Rec. II, 46.
3) Rec. II, 21. 22.

Streben ſetzt aber die Anerkennung des Einen Gottes der Juden ſo einfach voraus, daß, wenn ein Prophet, der alle Merkmale der Wahrheit an ſich trägt, die Verehrung anderer Götter predigte, er keinen Glauben verdienen könnte [1]). Dieſer Eine wahre Gott iſt der Weltſchöpfer; von ihm wird aber als Organ der Schöpfung ſein Wille [2]), oder ſein Geiſt unterſchieden, der mit einer Hand verglichen wird, und das Prädikat „unigenitus“ führt [3]). Dieſe Vorſtellung, deren Ableitung aus den ſalomoniſchen Schriften gar keine Schwierigkeit macht, kommt auch ſonſt in judenchriſtlichen Kreiſen vor. In unſerer Schrift hat ſie weiter keinen Einfluß, weil dieſelbe von Spekulationen über das Weſen Gottes abſieht. Dagegen in den Homilieen (XVI, 12) finden wir ſie in ausgeprägterer Form und als ſpekulativen Hauptpunkt wieder.

Aus der Anerkennung des Gottes der Juden folgt natürlich, daß das werkthätige Streben nach ſeiner Gerechtigkeit und ſeinem Reiche ſich nach dem Geſetze richtet, welches derſelbe den Juden gegeben hat [4]). Auch dieſer Punkt gehört ſo ſehr zu den Vorausſetzungen unſerer Schrift, daß er kaum anders, als indirekt berührt wird. Die Anerkennung des moſaiſchen Geſetzes folgt aber z. B. daraus, daß das einzige Merkmal der Trennung zwiſchen Chriſten und Juden darin geſetzt wird, daß jene Jeſum für den Meſſias halten [5]). Daher gilt auch das Geſetz als die alleinige Quelle des theologiſchen Wiſſens, womit die Auktorität der Propheten nicht ausgeſchloſſen ſein ſoll, da dieſelben Alles aus dem

---

1) Rec. II, 45.

2) Rec. I, 27: Cum voluntas dei introduxisset lucem. — Post haec, quod reliquum fuit in inferioribus aquarum, iussu voluntatis aeternae locus maris et chaos recepit.

3) Rec. VI, 7: Spiritus iussu dei, quasi ipsa conditoris manus, lucem separavit a tenebris. 8. Aqua per unigenitum ex initio facta est, unigeniti vero omnipotens deus caput est.

4) Rec. V, 34: Nos illum dei dicimus esse cultorem, qui voluntatem dei facit et legis praecepta custodit.

5) Rec. I, 43: De hoc solo nobis, qui credidimus in Iesum, adversus non credentes Iudaeos videtur esse differentia. Nur in dem Briefe des Petrus heißt es: *ὁ νόμος ὁ διὰ Μωϋσέως ῥηθεὶς καὶ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν μαρτυρηθεὶς περὶ τῆς ἀϊδίου αὐτοῦ διαμονῆς*, mit Beziehung auf Matth. 5, 18.

Geſetze geſchöpft hätten [1]), und kein ſchärferer Vorwurf wird gegen Paulus erhoben, als daß ſeine Lehre wider das Geſetz ſei [2]). Allein nicht unmittelbar gilt das Geſetz als höchſte Auktorität, ſondern nur ſofern der richtige Sinn deſſelben durch eine mündliche Tradition aufgeſchloſſen iſt. Ohne dieſelbe iſt es den ſündigen Menſchen nicht möglich, Anderes, als Thörigtes aus dem Geſetze herauszuleſen [3]), während im Gegentheil die Erhaltung des Glaubens an Gott und der geſetzmäßigen Lebensweiſe, ſo wie die Löſung der ſcheinbaren Widerſprüche in der Schrift allein auf der Fortpflanzung der Tradition beruht [4]). Deßhalb beginnt Petrus, ſobald Clemens in ſeine Umgebung eingetreten iſt, ihm die secretior intelligentia legis scriptae zu eröffnen in Anwendung auf alle einzelnen Theile des Geſetzes, welche ſtreitig ſein ſollten [5]). Und nach dem Briefe des Petrus an Jacobus müſſen eben die Kerygmen, welche in den Recognitionen theils verarbeitet, theils vorausgeſetzt ſind, als Inbegriff dieſer geheimen Tradition haben gelten wollen, da ſie nur unter den Formen den Einzelnen mitgetheilt werden ſollten, unter welchen Moſes ſelbſt die geheime Tradition auf die ſiebzig Aelteſten ſollte fortgepflanzt haben [6]). Denn eben der Geſetzgeber Moſes wird als Gewährsmann

---

1) Rec. I, 68. 69.

2) Ep. Petri ad Iac. 2: *Τινὲς τῶν ἀπὸ ἐθνῶν τὸ δι' ἐμοῦ νόμιμον ἀπεδοκίμασαν κήρυγμα τοῦ ἐχθροῦ ἀνθρώπου ἄνομόν τινα καὶ φλυαρώδη προσηκάμενοι διδασκαλίαν.*

3) Rec. I, 21: Quae scripta sunt, intelligi sine *expositore* non possunt propter peccatum, quod coadolevit hominibus. II, 55: Solent absurda adversus deum meditari hi, qui legem non magistris tradentibus legunt, sed semetipsos doctores habent, et putant se intelligere posse legem, quam sibi non exposuit ille qui a magistro didicerit. Cf. III, 30. X, 42.

4) Ep. Petri ad Iac. 1: *Τὸν αὐτὸν οἱ πανταχῆ ὁμόεθνοι τῆς μοναρχίας καὶ πολιτείας φυλάσσουσι κανόνα, κατὰ μηδένα τρόπον ἄλλως φρονεῖν ὑπὸ τῶν πολλὰ νευουσῶν γραφῶν ἐξοδευθῆναι δυνηθέντες· κατὰ γὰρ τὸν παραδοθέντα αὐτοῖς κανόνα τὰ τῶν γραφῶν ἀσύμφωνα πειρῶνται μεταῤῥυθμίζειν, εἰ δή τις τυχὸν μὴ εἰδὼς τὰς παραδόσεις ναρκᾷ πρὸς τὰς τῶν προφητῶν πολυσήμους φωνάς.*

5) Recogn. I, 22. 74.

6) Ep. Petri ad Iac. 1: *Εἰδώς σε, ἀδελφέ μου, εἰς τὸ κοινῇ πᾶσιν ἡμῖν συμφέρον σπεύδοντα προθύμως ἀξιῶ καὶ δέομαι, τῶν ἐμῶν κηρύγματων ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους μηδενὶ τῶν ἀπὸ τῶν ἐθνῶν μεταδοῦναι μήτε ὁμοφύλῳ πρὸ πείρας, ἀλλ' ἐάν τις δοκιμασθεὶς ἄξιος εὑρε-*

dieſer geheimen Ueberlieferung angeſehen, da ſie allein den Sinn und die Abſicht, welche er mit ſeiner Schrift verband, aufſchließen kann [1]). Die Apoſtel ſelbſt ſind aber durch Chriſtus, den wahren Propheten, in den Beſitz dieſes geheimen Wiſſens gekommen, und theilen daſſelbe unverfälſcht mit [2]). Die Schilderung des wahren Propheten umfaßt jedoch noch weit mehr, als daß er blos als den Uebrigen gleicher Träger jener Ueberlieferung anzuſehen wäre. Er iſt derjenige, welcher das Wiſſen von allem Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen umfaßt [3]); welcher in allen Stücken ſich gleich blieb, und keine unter einander widerſtreitenden Ausſprüche gethan hat [4]). Namentlich aber ſtehen ſeine Reden nicht im Widerſpruch mit dem wahren, durch die geheime Ueberlieferung feſtſtehenden Sinne des Geſetzes [5]). Wenn jedoch manche Worte Chriſti den Schein von Widerſpruch und Unglaublichkeit an ſich tragen, ſo wird ſein prophetiſcher Charakter dadurch ſicher geſtellt, daß viele ſeiner Vorherſagungen eingetroffen ſind, und ihretwegen iſt demnach auch die Glaubwürdigkeit und Uebereinſtimmung aller ſeiner Ausſprüche anzuerkennen [6]). Ferner

---

θῇ, τότε αὐτῷ κατὰ τὴν ἀγωγὴν παραδοῦναι, καθ' ἣν καὶ τοῖς ἑβδομήκοντα ὁ Μωυσῆς παρέδωκε τοῖς τὴν καθέδραν αὐτοῦ παρειληφόσιν.

1) Rec. I, 21: Explanabuntur tibi per me omnia, ut in his, quae scripta sunt, dilucide quae sit sententia legislatoris agnoscas.

2) Rec. II, 33.

3) Rec. I, 21: Solus scit, quae facta sunt, ut facta sint, et quae fiunt, ut fiant, quaeque erunt ut erunt.

4) Rec. II, 28: Magister noster, qui erat verus propheta et sui in omnibus memor, neque sibi contraria locutus est, neque nobis ab his, quae ipse gerebat, diversa mandavit. Cf. II, 34.

5) Rec. III, 30: His qui legem non ex traditione Moysi legunt, contrarius videtur sermo meus, sed audi quomodo non sit contrarius. — Et hoc modo non est sermo meus legi contrarius, neque illud, quod magister meus dixit.

6) Rec. III, 26: Si vis agnoscere, quia propheta sit, innumeris assertionibus edocebo. Ex his enim, quae ab eo dicta sunt, et nunc singula quae dixit, implentur; etiam ea quae futura dixit, creduntur implenda, fides enim futuris ex his, quae iam gesta sunt, datur. IV, 4: Videtis, quomodo unusquisque sermo domini prophetice dictus impletur. VIII, 60: Quaeratur verus propheta ante omnia et eius verba teneantur, in quibus illud tantummodo discutiendum unicuique est, ut satisfaciat sibi, si vere prophetica eius verba sunt, id est, si indubitatam fidem continent futurorum etc.

erfüllen ſich in Chriſtus die Weiſſagungen des Geſetzes [1]), und ſpeciell treffen die Merkmale des Propheten in ihm zuſammen, den Moſes verheißen hatte, und deſſen Auftreten dem des Moſes gleich ſein ſollte [2]).

Die Merkmale des wahren Propheten, welche ſeine Beſtimmung als Vertreter der wahren Tradition überſteigen, weiſen auf einen noch höheren theologiſchen Begriff zurück, welcher in den Recognitionen in myſteriöſer Weiſe mehr angedeutet, als klar ausgeſprochen iſt, nämlich auf den Begriff der Identität von Adam und Chriſtus. Die in den Recognitionen enthaltene Lehre darüber iſt folgende: Gott hat bei der Schöpfung allen einzelnen Claſſen von Geſchöpfen ein Haupt ihrer Art verliehen, für die Menſchen iſt dies Jeſus Chriſtus [3]). Der Name Chriſtus rührt daher, weil jener Menſch mit Oel geſalbt iſt, welches von dem Baume des Lebens genommen ward [4]). Freilich wird in dieſem Zuſammenhange Adam gar nicht genannt, und man könnte um ſo mehr Urſache haben, jenen princeps hominum von ihm zu unterſcheiden, als in dem zuletzt angeführten Satze nur von der Menſchwerdung des filius dei et initium omnium die Rede iſt, und an einer anderen Stelle das Urbild des Menſchen von dem erſten Menſchen getrennt wird [5]). Dagegen geht aus der weiteren Auseinanderſetzung hervor, daß mit dem Menſch gewordenen Sohn Gottes, welcher die Salbung erfuhr, Niemand anders als Adam gemeint iſt. Clemens wirft nämlich ein, daß Petrus zwar erklärt habe, daß der erſte Menſch zwar Prophet geweſen, aber nicht, daß er geſalbt worden ſei. In dem Zuſammenhang des jetzigen Textes iſt zwar keine derartige Aeußerung des Petrus nachzuweiſen, vielmehr

---

1) Rec. I, 69. V, 11.

2) Rec. I, 40. 41.

3) Rec. I, 45: Deus cum fecisset mundum — singulis quibusque creaturis principes statuit — hominibus hominem, qui est Christus Iesus.

4) Ibidem: Causa autem huius appellationis haec est: quoniam quidem cum esset filius dei et initium omnium homo factus est, hunc primum pater oleo perunxit, quod ex ligno vitae fuerat sumtum.

5) Rec. I, 28: Post haec autem omnia hominem fecit, propter quem cuncta praeparaverat, cuius *interna species* est antiquior, et ob cuius causam omnia, quae sunt, facta sunt.

erſcheint das Bedenken des Clemens nach dem Vorhergehenden nicht gerechtfertigt. Allein wir haben allen Grund, vorauszuſetzen, daß über dieſen Punkt eine ausführlichere Erörterung in den Kerygmen zu Grunde lag. Petrus erwidert nun, daß wenn der erſte Menſch, Adam, von ihm als Prophet anerkannt ſei, daraus folge, daß derſelbe auch die Salbung empfangen habe [1]), und deutet eben damit an, daß der vorher erwähnte erſte Menſch Chriſtus und Adam dieſelbe Perſon ſei. Durch dieſe Wendung erhält das Verhältniß des wahren Propheten zu Moſes und der von ihm ausgehenden Tradition einen ganz anderen Anſchein. Die Prädikate des wahren Propheten, welche ihn über die Reihe der anderen Beſitzer der wahren Ueberlieferung erhoben, erklären ſich daraus, daß er überhaupt der uranfängliche Urheber alles religiöſen Wiſſens war. Er erſchien dem Abraham, und offenbarte ihm alle Grundſätze der wahren Religion [2]), er erſchien dem Moſes und allen Propheten, und offenbarte ihnen den Vater [3]), wie er denn immer im Geheimen bei den Frommen war, welche ihn erwarteten [4]), und iſt zuletzt durch Annahme eines jüdiſchen Leibes wiederum als Menſch unter den Juden aufgetreten [5]). Wenn es

---

1) Rec. I, 47. Memini, Petre, dixisse te de primo homine, quia propheta fuit, quod autem unctus fuerit, non dixisti. Si ergo sine unguento propheta nullus est, quomodo primus homo, cum non esset unctus, fuit propheta? Tum subridens Petrus: Si primus, inquit, homo prophetavit, certum est, quod et unctus sit. Licet enim unctionem illius siluerit ille, qui legem in paginis condidit, nobis tamen intelligenda haec evidenter reliquit. Ueber den prophetiſchen Charakter Adam's vgl. Hom. III, 21. Tertullian. de anima 11. Orig. de Princ. I, 3, 7. Vgl. Hilgenfeld S. 73.

2) Rec. I, 33: Apparuit ei verus propheta, qui solus hominum corda et propositum novit, et omnia ei, quae desiderabat, aperuit, divinitatis scientiam docuit, mundi originem finemque pariter indicavit, animae immortalitatem ac vivendi instituta, quibus deo placeretur, ostendit, resurrecturos quoque mortuos, ac iudicium futurum, bonorum remunerationem, malorum poenas, iusto cuncta moderanda iudicio declaravit, omnibusque rite ac sufficienter edoctis ad sedes rursus invisibiles secessit.

3) Rec. I, 34. II, 48: Filius, qui ab initio et semper cum patre fuit, per singulas quasque generationes sicut revelavit Moysi patrem, ita et aliis prophetis.

4) Rec. I, 52: Christus, qui ab initio et semper erat, per singulas quasque generationes piis, latenter licet, semper tamen aderat, his praecipue, a quibus exspectabatur, quibusque frequenter apparuit.

5) Rec. I, 60: Iudaicum corpus adsumsit et inter Iudaeos natus est.

nun alſo auch nicht direkt ausgeſprochen iſt, ſo iſt doch die Annahme im Sinne des Verfaſſers, daß die geheime Ueberlieferung, welche von Moſes bis auf Chriſtus ſich fortpflanzte, eigentlich von ihm, dem ewigen wahren Propheten herrührt, und von ihm auch dem Moſes mitgetheilt iſt.

Aus dieſer Lehre vom Adam-Chriſtus folgt der ſchon mehrfach von uns berührte Umſtand, daß die moſaiſche Erzählung vom Sündenfalle ignorirt, und der Anfang der Sünde in eine ſpätere Generation hinabgerückt wird. Die Angaben über den Urſprung der Sünde ſcheinen aber an den verſchiedenen Stellen von einander abzuweichen. Zuerſt wird mit Benutzung der Geſchichte Geneſis 6 erzählt, daß die Menſchen, welche bis in die achte Generation wie die Engel gelebt hätten, durch die Schönheit der Weiber zur Unzucht verleitet worden ſeien [1]). An einer anderen Stelle wird der Fall in Sünde aus der Nachläſſigkeit der Menſchen erklärt, welche den Beſitz des paradieſiſchen Lebens durch ihre Verdienſte ſich zu erhalten vergaßen, und durch die Müheloſigkeit ihres Lebens auf verkehrte Gedanken kamen [2]). An einer dritten Stelle wird die Unwiſſenheit als Wurzel des Böſen bezeichnet; indem aber hinzugefügt wird, daß dieſelbe aus Sorgloſigkeit und Nachläſſigkeit hervorgehe [3]), ſo zeigt es ſich, daß dieſe Angabe von der vorhergehenden eigentlich nicht abweicht. Hievon unterſcheidet ſich ferner die Bezeichnung der Urſünde als impietas nicht weſentlich [4]). Endlich aber läßt ſich dieſe Anſchauung auch

1) Rec. I, 29: Octava generatione homines iusti, qui angelorum vixerant vitam, illecti pulcritudine mulierum ad promiscuos et illicitos concubitus declinaverunt, et inde iam indiscrete et contra ordinem cuncta agentes statum rerum humanarum et divinitus traditum vitae ordinem permutarunt, ita ut omnes homines vel persuasione, vel vi peccare in creatorem suum cogerent deum.

2) Rec. IV, 10: Ubi vita laboris expers bonorum perseverantiam non putavit divina largitione, sed rerum forte concessam, et sine ullo sudore divinae amoenitatis deliciis perfrui, naturae debitum et non dei bonitatis munus accepit. In contrarias per haec homines et impias cogitationes otio docente perveniunt, putantes deorum sibi vitam nullis laboribus nullisque meritis natam. Hinc proficiunt in deterius.

3) Rec. V, 4: Origo totius mali ab ignorantia descendit, et ipsa est malorum omnium mater, quae incuria quidem et ignavia gignitur, negligentia vero alitur et augetur, atque in sensibus hominum radicatur.

4) Rec. VIII, 48: Ab origine mundi nihil horum fuit, sed ex im-

mit der Angabe vereinigen, daß die Schönheit der Weiber die Menſchen zur Sünde verleitet habe. Denn dieſe Thatſache ſetzt eben jene Erſchlaffung und Sorgloſigkeit als allgemeinen-Zuſtand unter den Menſchen voraus; die fortſchreitende Sündhaftigkeit der Menſchen erlaubte den Dämonen, ſich ihrer zu bemächtigen, und durch die Beſitzung ſündhafter Menſchen ihre eigene unreine Luſt zu befriedigen [1]; daher iſt denn die Sündhaftigkeit immer weiter geſteigert und endlich bis zum Götzendienſte hinaufgetrieben worden [2].

Die Grundbedingung aller Sündhaftigkeit iſt aber die Wirkſamkeit des freien Willens, deſſen Anerkennung in den Recognitionen auf das ſtärkſte betont iſt. Das Böſe iſt durchaus nichts Subſtanzielles [3], ſondern iſt nur Produkt der menſchlichen Freiheit [4], da auch das Gute nur durch Freiheit, und nicht durch Nothwendigkeit wirklich gut iſt [5]. Die Freiheit zum Guten zu verlieren, iſt auch bei der tiefſten Verſunkenheit in Sünde unmöglich, deßhalb haben die Heiden gegenüber der chriſtlichen Predigt volle Freiheit der Wahl, ob ſie ihr Gehör geben, oder in ihrem Götzendienſt verharren wollen [6]. Da nun Gott vorherſah, daß die Menſchen ihre Freiheit theils zum Guten theils zum Böſen gebrauchen würden, ſo hat er ſchon von Anfang an die zwei Klaſſen der Menſchen in zwei Reiche unter entſprechenden Herrſchern

---

pietate hominum initium mala ista sumsere, et inde semper crescentibus iniquitatibus et malorum numerus crevit.

1) Rec. IV, 16. 34.

2) Rec. IV, 13—22.

3) Rec. IV, 23: Absolute dicimus, in substantia nihil esse mali.

4) Rec. I, 27: Cuncta praeparata sunt, ut hominibus, qui habitarent in terra, esset facultas, his omnibus pro arbitrio uti, id est sive ad bona velint, sive etiam ad mala. Cf. III, 22. 23. 52.

5) Rec. III, 52: Deus sciens, quia boni esse non possunt, nisi habeant in potestate sensum, quo fiant boni, ut ex suo proposito hoc sint, quod volunt, alioqui non possunt esse vere boni, si non proposito, sed necessitate tenerentur in bono, potestatem dedit unicuique arbitrii sui, ut hoc esse possit, quod vult. Cf. IX, 4. III, 26.

6) Rec. IV, 19: Est in potestate uniuscuiusque, utrum nobis velit audire ad vitam, an daemonibus ad interitum. Cf. V, 5

geordnet [1]), von denen der eine Chriſtus, der andere der Teufel iſt. Nach dieſem Gegenſatze in der Welt hat Alles, was in der Natur und Geſchichte gut iſt, ſeine entſprechende ſchlechte und ſchädliche Parallele [2]). Namentlich ſind aber für die gegenwärtige Welt nach einander zehn Paare als Träger des guten und böſen Principes aufgetreten, damit an ihnen die menſchliche Freiheit geprüft, und die Böſen auf den Entwickelungsgang der Welt aufmerkſam gemacht würden [3]). Dieſelben treten nach dem Geſetze auf, daß immer der Repräſentant des Böſen dem des Guten voraufgeht, und falls etwa die von beiden Seiten ausgeübte Wunderkraft Zweifel darüber erwecken könnte, ob Einer dem Guten oder dem Böſen angehöre, ſo iſt das das Kriterium, daß die Wunder des Böſen nicht nützlich, dagegen die des Guten nützlich ſind [4]). Die zehn Paare oder Syzygieen ſind folgende: 1. Cain und Abel, 2. die Giganten und Noa, 3. Pharao und Abraham, 4. die Philiſter und Iſaak, 5. Eſau und Jacob, 6. die ägyptiſchen Magier und Moſes, 7. der Verſucher und der Menſchenſohn, 8. Simon der Magier und Petrus, 9. die Heiden und der Heidenapoſtel, 10. der Antichriſt und Chriſtus [5]). Mit dem letzten Paare tritt die Weltentſcheidung, die Vernichtung der gegenwärtigen und der Anfang der künftigen Welt ein. Nämlich von Chriſtus iſt ein doppeltes Kommen geweiſſagt, eines in Niedrigkeit, und eines in Herrlichkeit, wenn er ſeinen Gläubigen den Eintritt in das himmliſche Reich und die ewige Seligkeit eröffnet, und die Ungläubigen zur ewigen Strafe verdammt [6]). Auf die Erwartung

1) Rec. III, 52: Deus praevidens, quia ista potestas arbitrii alios quidem faceret eligere bona, alios vero mala, et per hoc in duos ordines necessario propagandum esset hominum genus, unicuique ordini concessit et locum et regem, quem vellet eligere; bonus enim rex bonis gaudet, et malignus malis. Cf. IV, 25. V, 9. VIII, 52. 55. IX, 4.

2) Rec. VIII, 52. 55. (Gehört dem jüngeren Theile der Recognitionen an).

3) Rec. III, 55: Paria quaedam ad tentationem praesenti huic seculo statuta sunt decem, secundum numerum decem plagarum, quae illatae sunt Aegypto.

4) Rec. III, 59: Ille, qui primus ex paribus venit, a malo est, qui secundus a bono.

5) Rec. III, 61.

6) Rec. I, 69: Duos Christi praedictos esse docuit adventus, unum

des ewigen Lohnes zielt die Aufforderung zur Gerechtigkeit ab, welche der praktiſche Ausgangspunkt für den vorliegenden Lehrbegriff war [1]), und die Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes iſt die feſte Vorausſetzung für die der Unſterblichkeit der Seele und der Auferſtehung zur Seligkeit und Unſeligkeit [2]).

Nach Darlegung dieſer theoretiſchen Seite des Lehrbegriffs der Recognitionen nehmen wir die Frage wieder auf, wie dieſe Schrift den praktiſchen Inhalt des mit dem Geſetze identiſchen Chriſtenthumes darſtellt, was ihr gemäß der Inhalt des Geſetzes iſt, und wie ſie das Verhältniß zwiſchen den geborenen Juden und geborenen Heiden geordnet wiſſen will. Der Inhalt des Geſetzes ſind die zehn Gebote, welche Moſes auf dem Sinai empfing [3]). Dagegen iſt das Opferinſtitut nur eine vorübergehende Maaßregel des Moſes. Weil nämlich die Iſraeliten in ägyptiſchen Opferdienſt zurückfielen, ſo fand es Moſes zweckmäßig, dieſe falſche Richtung vorläufig dadurch zu beſchränken, daß er den Opferdienſt auf den wahren Gott hinlenkte, indem er es einer ſpäteren Zeit vorbehielt, denſelben wiederum gänzlich aufzuheben [4]). In dieſem Sinne verordnete er auch, daß nur

---

humilitatis, quem adimplevit, alium gloriae, qui speratur implendus, cum veniet dare regnum credentibus in se et servantibus omnia, quae praecepit. III, 26: Tunc istud quidem visibile coelum revolvetur ut liber, illud vero, quod est superius, apparebit, et animae beatorum corporibus suis redditae inducentur in lucem, impiorum vero animae pro immundis actibus suis spiritu flammeo circumdatae in profundum ignis inextinguibilis mergentur, per seculum expensurae supplicium.

1) Rec. II, 20: Primum est omnium, iustitiam dei regnumque inquirere, iustitiam quidem, ut recte agere doceamur, regnum vero, ut, quae sit merces posita laboris et patientiae, noverimus, in quo est bonis quidem aeternorum bonorum remuneratio, his autem, qui contra voluntatem dei egerint, pro uniuscuiusque gestis poenarum digna restitutio.

2) Rec. III, 41: Cum certum sit, deum iustum esse, necessarium et consequens est, aliud esse seculum, in quo unusquisque pro meritis recipiens iustitiam dei probet. Cf. V, 7.

3) Rec. I, 35: Lex traditur decem conscripta praeceptis, quorum primum et maximum fuit, ut ipsum solum colerent deum.

4) Rec. I, 36: Cum interim fidelis et prudens dispensator Moyses, pervidens, populo ex Aegyptiorum consortio altius inolevisse vitium idolis immolandi, nec posse de eis radicem huius mali excidi, immolare quidem eis concessit, sed deo soli hoc fieri permisit, ut mediam quodammodo partem vitii altius inoliti resecaret, aliam vero mediam per alium et ad aliud tempus reservavit emendandam.

an einem Orte geopfert werden dürfe, und daß eben auch dieſe Einrichtung als eine tranſitoriſche erkannt werde, dazu diente die wiederholte Verwüſtung des heiligen Ortes [1]). Deßhalb war es ſchon eine Abweichung von dem einfachen Sinne des Geſetzgebers, daß man pro regia ambitione an dem allgemeinen Orte des Gebetes einen Tempel errichtete [2]). Chriſtus, der von Moſes verheißene Prophet war es nun, welcher das Opferinſtitut aufhob, an deſſen Stelle aber die Taufe als Mittel der Sündenvergebung ſetzte und damit das, was den moſaiſchen Einrichtungen fehlte, ergänzte [3]). Dieſe von Jeſus eingeführte Reform, welche alſo nicht gegen einen Theil des göttlichen Geſetzes, ſondern nur gegen tranſitoriſche Beſtimmungen des Moſes gerichtet war, iſt freilich unmittelbar nur zur Anwendung auf das jüdiſche Volk beſtimmt geweſen. Weil aber daſſelbe ſich im Unglauben gegen Jeſus verſtockte, ſo ergeht die Aufforderung, in ſein Reich einzutreten, an die Heiden, damit die beſtimmte Anzahl der Erben Abraham's vollgemacht werde. Darin erfüllt ſich denn auch die Weiſſagung, daß der wahre Prophet die exspectatio gentium ſein würde [4]).

Wenn alſo die Richtung der Recognitionen auch auf Heiden berechnet iſt, ſo fragt es ſich, wie deren Verhältniß zu den Juden, und namentlich wie das national-religiöſe Kennzeichen der letzteren, die Beſchneidung, beurtheilt wird. Von den zum Chriſtenthume übertretenden Heiden wird nämlich ausdrücklich die Beſchneidung nicht gefordert [5]). In Beziehung auf die Judenchriſten wird aber nichts über deren Verpflichtung zur Beſchneidung,

---

1) Rec. I, 37.

2) Rec. I, 38. Dieſelbe Beurtheilung findet der Tempelbau in der Rede des Stephanus (Act. 7, 46 ff.). Vgl. Baur, Paulus S. 46 ff.

3) Rec. I, 39: Ut tempus adesse coepit, quo id, quod deesse Moysis institutis diximus, impleretur, et propheta, quem praecinuerat, appareret, qui eos primo per misericordiam dei moneret cessare a sacrificiis, et ne forte putarent, cessantibus hostiis remissionem sibi non fieri peccatorum, baptisma eis per aquam statuit, in quo ab omnibus peccatis invocato eius nomine solverentur, et de reliquo perfectam vitam sequentes, in immortalitate durarent.

4) Rec. I, 42. 50. V, 11.

5) Rec. V, 34. S. oben S. 118.

oder Befreiung von derſelben ausgeſprochen. Darum folgt aber aus der zuletzt angeführten Stelle gar nicht, daß die Beſchneidung überhaupt auch für die Juden als abgeſchafft angeſehen wird. Nur darum wird in den Recognitionen die Verpflichtung der Judenchriſten zur Beſchneidung nicht ausgeſprochen, weil die ſpäteren Bücher auf die Heiden berechnet ſind, die drei erſten aber, welche den Verkehr des Petrus mit einem rein jüdiſchen Publikum ſchildern [1]), die Verpflichtung deſſelben zur Beſchneidung einfach vorausſetzen. Wenn die Recognitionen überhaupt gegen die Beſchneidung geſinnt wären, ſo dürfte man kein Stillſchweigen über dieſen Punkt erwarten, jedenfalls widerſpricht aber jener Annahme eine Stelle, in welcher der Beſchneidung ein hoher Werth beigelegt wird [2]), und die Beſtimmung der zu den Kerygmen gehörigen διαμαρτυρία, daß dieſe Schrift nur einem ſolchen mitgetheilt werden ſolle, welcher neben andern Eigenſchaften auch ἐμπειρότομος ſei. Man würde die Recognitionen ganz falſch verſtehen, wenn man die von ihnen vertretene Abſchaffung des Opferinſtitutes auf das ganze Ceremonialgeſetz ausdehnte. Daß dies nicht der Fall iſt, ſondern daß z. B. die Reinigkeitsverordnungen unverändert fortbeſtehen ſollen, geht daraus hervor, daß die geborenen Heiden bei ihrem Uebertritt zum Chriſtenthume auf ſolche verpflichtet werden [3]). In der Behandlung der Heidenchriſten folgen eben die Recognitionen den im Apoſteldekret ausgeſprochenen Grundſätzen des milderen Judenchriſtenthumes, welche wir gerade mit Hülfe dieſer Schrift auf die Bedingungen des Proſelytenthums des Thores reducirt haben [4]). Zu dieſen beſonderen Obſervanzen kommt nun

1) S. oben S. 177.

2) Rec. I, 33: Inde (von den Nachkommen Abraham's) et Indorum quidam et Aegyptiorum circumcidi didicere ac purioris observantiae esse quam ceteri, licet processu temporis quam plurimi eorum ad impietatem verterent argumentum et indicium castitatis. Cf. VIII, 53.

3) Darum wird auch in der Religionsgeſchichte beſonders hervorgehoben, wann die Menſchen das Gebot empfangen hätten, ne sanguinem degustarent (Rec. I, 30).

4) S. oben S. 117 f. Auf das Verbot der πορνεία beziehen ſich VI, 10. 12; IX, 29. Die drei anderen Punkte ſind aufgeführt IV. 36: Quae animam simul et corpus polluunt, ista sunt, participare daemonum mensae, hoc est, immolata degustare, vel sanguinem, vel morticinium, quod est suffocatum, et si quid aliud est, quod daemonibus oblatum est.

noch die Empfehlung häufiger Waſchungen, welchen ſich auch die Ebjoniten des Epiphanius nach dem in den Recognitionen erwähnten Beiſpiele des Petrus unterwarfen [1]). Auf die Taufe, welche für die Judenchriſten an die Stelle der Opfer getreten iſt, alſo für dieſe die Beſchneidung nicht ausſchließt, wird in Beziehung auf die Heiden ein bedeutendes Gewicht gelegt. Sie allein kann die Flammen des künftigen Gerichtes auslöſchen, weil mit dem Waſſer von Anfang an der Geiſt Gottes verbunden war [2]). Die Taufe iſt ſowohl dem Gerechten, als dem Ungerechten nothwendig, für jenen zur Vollendung und Wiedergeburt, für dieſen zur Vergebung der Sünden. Wer etwa im erfolgreichen Streben nach der Gerechtigkeit die Taufe verſchmäht, verletzt dadurch den Willen Gottes, der den Empfang der Taufe allen ſeinen Verehrern geboten hat [3]). Die Taufe verpflichtet nun aber zur Erfüllung des Geſetzes durch gute Werke, ſo daß, wer anſtatt deſſen die Taufe durch Sünden verletzt, der Verdammung anheimfällt [4]). Zu dieſen

---

1) Rec. VI, 11: Bonum est autem et puritati conveniens, etiam corpus aqua diluere. Epiphanius haer. 30, 15 cf. Rec. V, 36. Dieſe Waſchungen werden in den Recognitionen ausdrücklich von der Taufe (VI, 8) unterſchieden. Es iſt deßhalb ein ſtarker und verwirrender Irrthum von Hilgenfeld, wenn er (S. 68) dieſe Sitte der Ebjoniten als Beſtätigung der Vermuthung anſieht, daß die Taufe, welche die wiederholten Opfer erſetzen ſoll, ſelbſt als wiederholter Akt in den Recognitionen gemeint ſei. Wenn noch irgend ein Zweifel an der Unrichtigkeit dieſer Vermuthung im Angeſicht von anderen Stellen (I, 55; III, 75) möglich wäre, ſo muß er vor der Vergleichung von VI, 8 und 11 verſchwinden. Die generatio per baptismum, welche der nativitas hominum carnalis gegenübergeſtellt wird (III, 75), kann auch, wie dieſe, nur als ein einmaliger Akt gedacht ſein.

2) Rec. VI, 9; VIII, 26.

3) Rec. VI, 8. 9.

4) Rec. VI, 10: Cum regeneratus fueris per aquam, ex operibus bonis ostende in te similitudinem eius, qui te genuit, patris. IV, 35: Gratiam baptismi qui fuerit consecutus tanquam vestimentum mundum, cum quo ei ingrediendum est ad coenam regis, observare debet, ne peccato aliqua ex parte maculetur, et ob hoc tanquam indignus et reprobus abjiciatur. — Die Taufe wird nach I, 39 invocato Christi nomine, nach III, 67. IV, 32. VI, 9. VII, 29 invocato trinae beatitudinis nomine vollzogen. Wenn nun auch die Erwähnungen der Trinität I, 63 69; III, 1 ohne allen Zweifel ſpäte Interpolationen ſind, ſo darf man an der Echtheit der Taufformel mit Hilgenfeld (S. 80. 91. 243) ſchwerlich zweifeln. Sein Grund, daß doch Chriſtus nach dem clementiniſchen Lehrbegriff nicht auf eine Linie mit dem Vater und Geiſt geſtellt werden könne, trifft nicht den erhöhten Chriſtus, auf deſſen Namen neben Vater und Geiſt die Taufe geſchah.

Sünden gehören nach IV, 36 nicht nur die gewöhnlich so genannten Todsünden, sondern auch Häreſie und die Uebertretung der Proſelytengeſetze.

Indem wir nun zu einer vergleichenden Beurtheilung der in den Recognitionen vorliegenden Form des Judenchriſtenthumes und ihrer Stellung zur Zeit übergehen, müſſen wir zuerſt die Meinung von Hilgenfeld ablehnen, daß die Bedingungen, welche den geborenen Heiden in den Recognitionen geſtellt werden, als neue, bisher nicht übliche Conceſſionen anzuſehen ſeien [1]). Wir wiſſen, daß ſchon die Urapoſtel die Beſchneidung von den Heiden nicht verlangt haben, ſondern nur die Beobachtung der Proſelytengeſetze, und ſomit iſt der Standpunkt der Recognitionen kein anderer, als der des milderen Judenchriſtenthums, welches von Anfang an, ſobald das Verhältniß der geborenen Heiden zum Judenchriſtenthum zur Sprache kam, ſich den Anſprüchen der ſtrengen Judenchriſten gegenüberſtellte. Auch das iſt ein Mißverſtändniß, wenn Hilgenfeld a. a. O. meint, in den drei erſten Büchern gelte die Taufe als Erſatz der Opfer, in den folgenden aber als Erſatz der Beſchneidung, und daraus ſchon innerhalb dieſer Bücher eine Entwickelung des Partheiſtandpunktes nachweiſen will. Es iſt gar nicht geſagt, daß die Taufe, ſei es blos für die Heiden, oder im Allgemeinen, an die Stelle der Beſchneidung treten ſolle. Wenn ſie vielmehr auch im ſechſten Buche als Mittel der Sündenvergebung bezeichnet wird, ſo folgt daraus, daß ſie auch für die geborenen Heiden als Erſatz für das gelten ſolle, was die aufgehobenen jüdiſchen Opfer angeſtrebt haben, während die Beſchneidung für ein Mittel der Sündenvergebung weder direkt noch indirekt ausgegeben wird. Dieſer Ritus iſt vielmehr nur Privilegium der Juden, und wird den Heiden darum nicht zugemuthet, weil dieſelben als Proſelyten des Thores anerkannt werden. Ebenſo aber, wie dieſe ſich der Taufe unterwerfen müſſen, müſſen es auch die geborenen und zur Beſchneidung verpflichteten Juden. So ſtimmt die Anſchauung des Verhältniſſes

1) A. a. O. S. 170.

der geborenen Juden und Heiden im Chriſtenthume in den verſchiedenen Theilen der Schrift mit ſich vollſtändig überein.

Von den übrigen Punkten des Lehrbegriffs verdient die Idee von der Aufhebung der Opfer und die Chriſtologie beſondere Aufmerkſamkeit, weil in dieſen Punkten ein Streben nach Univerſalismus uns entgegentritt, welcher ſonſt dem Judenchriſtenthum fremd zu ſein ſcheint. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Lehre von der Einrichtung und Vernichtung der Opfer in den Recognitionen durch die faktiſche Vernichtung derſelben, durch die Zerſtörung des Tempels motivirt war, auf welche, natürlich in Form einer Weiſſagung mehrfach verwieſen wird [1]). Weil nämlich die Opfer faktiſch aufgehört hatten, ſo konnten ſie nicht als ewiger Beſtandtheil des göttlichen Geſetzes, ſondern nur als tranſitoriſche Maaßregel des Moſes angeſehen werden. Denn da Jeſus die Ewigkeit des Geſetzes gelehrt hatte, ſo mußte er das Opferinſtitut ausdrücklich ausgenommen und die Aufhebung desſelben verordnet haben, was ihm auch in einem Satze des unter den ſpäteren Ebjoniten gangbaren Hebräerevangeliums in den Mund gelegt wird [2]). Was uns alſo als Bruch mit dem hiſtoriſchen Moſaismus erſcheint, war nach der Abſicht der den Recognitionen entſprechenden judenchriſtlichen Parthei nicht der Fall, vielmehr ſtand ſie in der Anſicht, den rein hiſtoriſchen Moſaismus feſtzuhalten. Andererſeits erkennen wir aber in manchen Punkten ein Streben über den hiſtoriſchen Moſaismus hinaus nach einer Urreligion, indem z. B. ausdrücklich auf die erſte Ertheilung des Verbots, Blut zu eſſen, aufmerkſam gemacht (I, 30), und die Mittheilung der wahren Religion an Abraham durch den wahren Propheten mit einer gewiſſen Bedeutung erwähnt wird (I, 33), nicht zu vergeſſen des Umſtandes, daß die wahre Religion von Adam bis zum Uebergange der Menſchen in die Sünde geherrſcht haben ſoll.

---

1) Rec. I, 64: Quia vos non vultis agnoscere, emensum esse iam tempus hostias offerendi, ob hoc destruetur et templum et abominatio desolationis statuetur in loco sancto et tunc gentibus evangelium praedicabitur. Cf. I, 39.

2) Rec. I, 39. Epiph. haer. 30, 6: *Τὸ παρ' αὐτοῖς εὐαγγέλιον καλούμενον περιέχει· ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας· καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή.*

Allein dies Streben nach der über Moſes hinausliegenden Urreligion ſteht nicht, wie bei Paulus, im Gegenſatze gegen den Moſaismus, ſondern iſt mit dem, was die Recognitionen für moſaiſch halten, nämlich mit dem Geſetze und der geheimen Tradition identiſch. Nach der Lehre des Paulus hat das Chriſtenthum Uebereinſtimmung mit der Urzeit, weil es die Erfüllung der dem Abraham vor ſeiner Unterwerfung unter das Geſetz und die Beſchneidung ertheilten Verheißung iſt, nach den Recognitionen iſt das Chriſtenthum mit der Urreligion identiſch, weil das eine, wie die andere mit dem moſaiſchen Geſetze weſentlich identiſch iſt. So bleibt die Schranke zwiſchen den beiden divergirenden Richtungen trotz der ſcheinbaren Annäherung. Eine andere wichtige Folgerung müſſen wir aber aus dem angegebenen Charakter des Judenchriſtenthums in den Recognitionen ziehen, nämlich daß das Schickſal Jeruſalems und des Tempels keineswegs eine ſo tief eingreifende Wirkung auf das Judenchriſtenthum ausgeübt haben kann, als von Manchen vermuthet wird. Am entſchiedenſten iſt dieſe Anſicht von Rothe dahin ausgeſprochen worden, daß, wenn doch die Judenchriſten die Zerſtörung Jeruſalems als göttliche Strafe angeſehen hätten, ſie darum auch auf allen Zuſammenhang mit den noch fortbeſtehenden altteſtamentlichen Inſtituten hätten verzichten müſſen, und in die vom Moſaismus unabhängige Gemeinſchaft der katholiſchen Kirche in überwiegender Anzahl eingetreten wären[1]). Dieſe Anſicht wird durch die Recognitionen thatſächlich widerlegt. Sie zeigen, daß die Judenchriſten nach der Zerſtörung des Tempels zwar das Opferinſtitut aufgaben, aber übrigens feſt an dem Moſaismus und den Conſequenzen feſthielten, welche ſich aus demſelben für das Verhältniß der Heidenchriſten und Judenchriſten ergaben. Dem Paulus namentlich und ſeiner Lehre wurde das Judenchriſtenthum wegen des Schickſals ihres Volkes um nichts geneigter, ſondern der Haß that ſich darin Genüge, ihn als Gegner des Geſetzes und des Chriſtenthumes, demnach als Verfolger auch des letzteren zu zeichnen, ohne von ſeiner Bekehrung zum Glauben an Jeſus Notiz zu nehmen (I, 70. 71).

---

1) Anfänge der chr. K. S. 340 ff.

Eine gewiſſe Schwierigkeit liegt aber in der Erſetzung der Opfer durch die Taufe, deren Gebot Jeſu ebenſo in den Mund gelegt wird, wie die Aufhebung der Opfer [1]). Nämlich nach einer Anſchauung, welche dem Paulus (Phil. 4, 8), dem Hebräerbrief (13, 15. 16), dem erſten Petrusbrief (2, 5), dem Brief des Jacobus (1, 27), der Apokalypſe (5, 8) einerſeits, und dem Judenthum nach der Zerſtörung Jeruſalems andererſeits gemeinſam iſt, wird Gebet und Almoſen als Erſatz oder Surrogat des unmöglich gemachten Tempelcultus dargeſtellt. Indem nun die Recognitionen die Taufe an deſſen Stelle ſetzen, entfernen ſie ſich gleich ſehr von den möglichen Parallelen aus dem chriſtlichen, wie aus dem jüdiſchen Anſchauungskreiſe. Zur Erklärung dieſes Umſtandes bedürfen wir alſo eines Gedankens, welcher zwiſchen der Idee der Opfer als Mittels der Sündenvergebung und dem Inſtitut der Taufe die Verbindung herſtellt. Dieſer Gedanke kann nur die pauliniſche Idee ſein, daß die Taufe das Symbol des Todes Jeſu iſt, und in ihr die durch jenen bewirkte Sündenvergebung auf den Einzelnen übertragen wird (Röm. 6, 3—6). Den Recognitionen iſt auch, trotz dem, daß ſie Jeſus ſonſt ausſchließlich als Propheten und Lehrer darſtellen, die Anwendung der Opferidee auf ihn und die Bezeichnung deſſelben als Hoherprieſter im Sinne des Hebräerbriefes nicht fremd [2]) und aus dieſem Grunde müſſen wir

1) Rec. VI, 9: Cum sacramento verus propheta testatus est, dicens: Amen dico vobis, nisi quis denuo renatus fuerit ex aqua, non introibit in regna coelorum. Dieſer Ausſpruch, welcher in einfacherer Geſtalt bei Juſtin Apol. I, 61 (*ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*) und in ausführlicherer in den Homil. XI, 26 (*ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*) vorkommt, kann nicht aus dem Ev. Joh. 3, 5 entlehnt ſein (vgl. Zeller, theol. Jahrb. 4. Bd. S. 613; 6. Bd. S. 151). Vielmehr muß er ebenſo, wie der von Epiph. mitgetheilte Ausſpruch über die Opfer dem Hebräerevangelium angehören, welches nach der in den Recognitionen ausgeprägten Richtung gearbeitet geweſen ſein muß. Ebendarauf führt das Citat Hom. III, 53: *ἐγώ εἰμι, περὶ οὗ Μωϋσῆς προεφήτευσεν, εἰπών· προφήτην ἐγερεῖ ὑμῖν κύριος κ. τ. λ.* Um dieſe Weiſſagung dreht ſich ja die clementiniſche Anſchauung vom Amte Chriſti, ſie iſt ihm deßhalb ſelbſt in den Mund gelegt.

2) Rec. I, 51: Hunc deus destinavit in fine mundi, quia impossibile erat, mortalium mala purgari per alium. 48: Post Aaron, qui pontifex fuit, alius ex aquis adsumitur, non Moysen dico, sed illum, qui in aquis baptismi filius a deo appellatus est. Iesus namque est, qui ignem illum, quem accendebat pontifex pro peccatis, restinxit per baptismi gratiam.

es um ſo wahrſcheinlicher finden, daß ihre Anſchauung von der Taufe eigentlich pauliniſchen Urſprungs iſt.

Während alſo in dieſem Punkte eine Einwirkung der pauliniſchen Anſchauung auf das Judenchriſtenthum nicht zu umgehen iſt, was jedoch nicht auffallen kann, da wir an der Apokalypſe und dem Briefe des Jacobus Aehnliches erfahren haben, iſt die Chriſtologie der Recognitionen für den judenchriſtlichen Standpunkt der Schrift im Gegenſatze zu Paulus charakteriſtiſch. Freilich darf man ſich nicht über die Vorſtellung der Präexiſtenz in einer judenchriſtlichen Schrift wundern. Denn es iſt eben ein großer Irrthum, daß die Präexiſtenzlehre nur ein Merkmal des Paulinismus und dem Judenchriſtenthum nur die ſogenannte ebjonitiſche Chriſtologie, die Vorſtellung von dem Menſchen, auf den der Geiſt Gottes herabkam, eigen ſein ſoll. Die Idee vom Adam-Chriſtus, welche die Recognitionen vortragen, und deren Anerkennung unter den ſpäteren Ebjoniten, freilich neben anderen Lehrformen, Epiphanius bezeugt [1]), iſt gleich ſehr jener niedrigeren Chriſtologie, wie der pauliniſchen entgegengeſetzt, und bewahrt gerade im Gegenſatze gegen die letztere den judenchriſtlichen Typus. Obgleich nämlich Paulus Chriſtum ebenfalls als Adam bezeichnet, ſo folgt aus dem Gegenſatze zwiſchen der Epoche der Sünde und des Geſetzes und der Epoche des chriſtlichen Heiles, daß er auch den ſchärfſten Gegenſatz zwiſchen Adam, dem Anfänger der Sünde und

---

1) Epiph. haer. 30, 3: *Τινὲς ἐξ αὐτῶν καὶ Ἀδὰμ τὸν Χριστὸν εἶναι λέγουσι, τὸν πρῶτον πλασθέντα τε καὶ ἐμφυσηθέντα ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιπνοίας* [*ἄλλοι δὲ ἐν αὐτοῖς λέγουσιν ἄνωθεν μὲν ὄντα, πρὸ πάντων δὲ κτισθέντα, πνεῦμα ὄντα καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα, πάντων τε κυριεύοντα, καὶ Χριστὸν λέγεσθαι, τὸν ἐκεῖσε δὲ αἰῶνα κεκληρῶσθαι.*] *ἔρχεσθαι δὲ ἐνταῦθα ὅτε βούλεται, ὡς καὶ ἐν τῷ Ἀδὰμ ἦλθε καὶ τοῖς πατριάρχαις ἐφαίνετο ἐνδυόμενος τὸ σῶμα. πρὸς Ἀβραάμ τε ἐλθὼν καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ὁ αὐτὸς ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθε καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἐνεδύσατο καὶ ὤφθη ἀνθρώποις, καὶ ἐσταύρωθη, καὶ ἀνέστη, καὶ ἀνῆλθεν.* Die Vergleichung mit den Recognitionen lehrt, daß die eingeklammerten Worte, welche eine angelologiſche Chriſtologie ausſprechen, den Zuſammenhang der letzten Sätze mit dem erſten unterbrechen, und daß die letzteren Sätze nicht als Fortſetzung des eingeklammerten anzuſehen ſind. Die Abweichungen dieſer Darſtellung von der der Recognitionen beſchränken ſich darauf, daß der Chriſtus den Patriarchen leiblich erſchienen ſei, und daß er bei ſeinem letzten Auftreten den Leib des Adam wieder angenommen habe; und ſind alſo durchaus nicht weſentlich.

Chriſtus, dem ἔσχατος Ἀδάμ, als Anfänger des Heiles annahm: Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐγένετο εἰς ψυχὴν ζῶσαν· ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν, ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκὸς, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος, ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ [1]). Der tiefere Grund dieſer Auffaſſung, welche einen abſoluten Bruch in der Geſchichte der Menſchen feſtſetzt, und eine Continuität, geſchweige Identität zwiſchen Adam und Chriſtus unmöglich geſtatten kann, iſt die pauliniſche Anſicht vom Sündenfalle und der Macht der Sünde. Die entgegengeſetzte Anſchauung der Recognitionen wurzelt dagegen durchaus in der judenchriſtlichen Grundlage, der Continuität und Identität des Chriſtenthumes und des Geſetzes; dieſe aber ſetzt eine viel mildere Anſicht von der Sünde und namentlich die Anerkennung der unverletzten Elaſticität der menſchlichen Freiheit voraus. Zwar kommt wohl einmal ein Anklang an die Knechtſchaft unter der Sünde vor [2]), aber eben der angeführte Satz ſtimmt doch mit denen überein, welche den Menſchen, die bisher unter der Sünde gelebt haben, die volle Freiheit der Wahl zugeſtehen, ob ſie in ihr verharren oder zum Chriſtenthume ſich bekehren wollen [3]). Wenn alſo die Sünde nicht entſchieden als Macht über den Menſchen [4]), ſondern als Reihe einzelner Akte aufgefaßt wurde, und das Chriſtenthum in Continuität mit dem Geſetze gedacht wurde, wenn ferner ein Trieb vorhanden war, den hiſtoriſchen Urſprung des Geſetzes über Moſes hinauszudatiren, ſo war zwar damit keine zwingende Nothwendigkeit gegeben, aber auch jedes Hinderniß entfernt, daß die Spekulation die Perſonen Chriſti und Adam's in eine verſchmolz. Eine abſolute Nothwendigkeit dieſes Ziels kann natürlich um ſo weniger bewieſen werden, als das Judenchriſtenthum verſchiedene Formen der Chriſtologie, auch der höheren, in ſich aufgenommen hat. Aber die Möglichkeit zu dieſer

---

1) 1. Cor. 15, 45. 47. Es erinnert ganz an die clementiniſche Syzygieenlehre, wenn es V. 36 heißt: ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν, ἀλλὰ τὸ ψυχικὸν· ἔπειτα τὸ πνευματικόν.

2) Rec. V, 9: Qui permanet in malo et *servus* est mali, non potest effici portio boni, donec permanet in malo.

3) Rec. IV, 19; V, 5. S. oben S. 203.

4) Charakteriſtiſch iſt auch, daß die Sünde in ihrer erſten Epoche durch Gewalt und Ueberredung ſoll verbreitet worden ſein. Rec. I, 29.

Form konnte nur das Judenchriſtenthum, nicht aber der Paulinismus gewähren. Der Punkt, in welchem die chriſtologiſchen Formen beider Richtungen ſich berühren, nämlich die Vergleichung Chriſti mit Adam überhaupt, liegt ohne allen Zweifel in jüdiſchen Theologumenen, welche zu verfolgen jedoch nicht unſere Aufgabe iſt [1]).

C. Der Lehrbegriff der Homilieen.

Während die Richtung der Recognitionen ſich lediglich abwehrend gegen die Gnoſis verhielt, indem ſie alle Erkenntniß dem Zwecke unterordneten, daß man die Gerechtigkeit Gottes und den Eintritt in ſein Reich erlange, mit welchem dann die Anſchauung aller Geheimniſſe gegeben wäre, nach welchen die Erkenntniß ſtreben könne, [2]) ſo macht der Verfaſſer der Homilieen gleich von vorn herein die Erreichung der ewigen Lebensgüter abhängig von der Erkenntniß der Dinge, wie ſie ſind, und ſtellt demnach den wahren Propheten, der in den Recognitionen ſeine Bedeutung als Wegweiſer zur göttlichen Gerechtigkeit hatte, als den Führer zu jener theoretiſchen Erkenntniß dar [3]). Der wahre Prophet wird ganz, wie in den Recognitionen, als der Beſitzer alles Wiſſens, und namentlich des Vorherwiſſens geſchildert, an welchem er zuverläſſig als wahrer Prophet kenntlich iſt [4]). Mit dieſen Sätzen führt ſich aber das Syſtem der Homilieen abſichtlich als ein gnoſtiſches ein. Der Grundſatz der Lehre des wahren Propheten, der alſo als der Inbegriff der wahren Erkenntniß anzuſehen ſein ſoll, entfernt ſich jedoch nicht nur von dem Charakter der gnoſtiſchen Syſteme auf

---

1) Vgl. Gfrörer, Jahrhundert des Heils, 2. Band S. 413 ff. Hilgenfeld a. a. O. S. 96. S. unten S. 221, Anm. 1.

2) Rec. II, 20—22. S. oben S. 196. 205.

3) Hom. II, 5: *Τὸ πάντων μακαριώτατον, εἴτε ἀΐδιός ἐστιν ζωή, ἢ παράμονος ὑγιεία, ἢ τέλειος νοῦς, ἢ φῶς ἢ χαρὰ, ἢ ἀφθαρσία, ἢ καὶ ἄλλο τι, ὃ ἐν τῇ τῶν ὄντων φύσει ὑπερέχον ὑπάρχει καλὸν ἢ ὑπάρξαι δύναιαι, τοῦτο οὐκ ἄλλως ἔστιν αὐτὸ κτήσασθαι, μὴ πρότερον γνόντα τὰ ὄντα ὡς ἔστιν. τῆς δὲ γνώσεως οὐκ ἄλλως τυχεῖν ἔστιν, ἐὰν μὴ πρότερόν τις τὸν τῆς ἀληθείας προφήτην ἐπιγνῷ.*

4) Hom. II, 6—11. cf. Rec. I, 21. VIII, 60.

das weiteſte, ſondern beweiſt ausdrücklich eine Umbiegung des rein theoretiſchen Intereſſes zu einer praktiſchen Tendenz. Er lautet: ἔστι δὲ αὐτοῦ (des wahren Propheten) τό τε βούλημα καὶ ἀληθὲς κήρυγμα, ὅτι εἷς θεὸς, οὗ κόσμος ἔργον, ὃς δίκαιος ὢν πάντως ἑκάστῳ πρὸς τὰς πράξεις ἀποδώσει ποτέ (Hom. II, 12). Das Intereſſe an der Gerechtigkeit Gottes und der Vergeltung hängt auf das engſte mit der Anerkennung des Geſetzes zuſammen, und iſt das Hauptelement der durchaus nicht gnoſtiſchen Anſchauung der Recognitionen (II, 20; III, 40. 41.). Außerdem entſpricht der von den Homilieen abſichtlich feſtgehaltene Monotheismus den übrigen Formen, in welchen die Gnoſis auftritt, ſo wenig, daß ihr Syſtem nicht in eine Reihe mit den übrigen gnoſtiſchen Syſtemen geſtellt werden kann. Schliemann [1]) hat ganz Recht darin, daß die Trennung des Demiurgen vom höchſten Gotte das ausſchließliche Merkmal der gnoſtiſchen Syſteme ſei, und daß darum, weil dies Moment in der Lehre der Homilieen ausgeſchloſſen iſt, dieſelben nicht mit den gnoſtiſchen Syſtemen zuſammengeſtellt werden dürfen. Zwar hat Baur die entgegengeſetzte, in ſeinem Werke über die Gnoſis durchgeführte Anſicht dadurch zu rechtfertigen geſucht, daß die Homilieen, wenn ſie auch nicht den Weltſchöpfer von Gott unterſchieden, doch den Teufel als Weltbeherrſcher zu dem Einen Gott in daſſelbe Verhältniß ſetzten, wie die anderen Gnoſtiker den Demiurgen zum höchſten Gott, und da doch in beiden Formen eine gleiche Anſchauung des Verhältniſſes der Welt zu Gott ausgedrückt ſei, hat er gefolgert, daß die Idee der völligen Unangemeſſenheit der Welt zu Gott, auch bei der Verſchiedenheit ihrer Einkleidung einerſeits in den Begriff des Demiurgen, andererſeits in den Begriff des Teufels, für die Feſtſtellung des gnoſtiſchen Charakters eines Syſtems entſcheidend ſei [2]). Die Richtigkeit dieſes Raiſonnements müſſen wir beſtreiten. Wenn blos die Idee des Teufels als Weltbeherrſchers den gnoſtiſchen Charakter eines Syſtems conſtituirte, ſo müßten unter dem Begriff der Gnoſis noch viel mehr

1) A. a. O. S. 539 ff.

2) Theol. Jahrb. 1844 S. 581 ff.

Geſtaltungen der chriſtlichen Lehre befaßt werden; ja faſt kein Literaturprodukt der beiden erſten Jahrhunderte könnte ſich dem entziehen, da jene Idee vom Teufel als dem Beherrſcher dieſer Welt überall durchgeht. Andererſeits müſſen wir behaupten, daß, wenn die Homilieen in die Entwickelungsreihe der Gnoſis gehören, auch die Lehre des alexandriniſchen Clemens in dieſelbe hineingeſtellt werden muß. Wenn aber doch Baur ſelbſt deſſen Lehre vielmehr nur als Gegenſatz gegen die gnoſtiſchen Syſteme auffaßt, ſo gehören die Homilieen ebenfalls an der Seite des Clemens vorzugsweiſe zu der antignoſtiſchen Richtung, welche freilich bis auf einen gewiſſen Grad gnoſtiſche Elemente in ſich aufgenommen hat. Was für die Trennung dieſer beiden theologiſchen Formen von der Gnoſis entſcheidet, iſt die Erhaltung der praktiſchen Subſtanz des Chriſtenthums, welche die Homilieen als Judenchriſtenthum, Clemens als katholiſches Chriſtenthum darſtellt, während die gnoſtiſchen Syſteme die praktiſche Seite des Chriſtenthums ganz aufgezehrt haben. Das gnoſtiſche Element iſt bei beiden nicht frei und ſelbſtändig, ſondern durch die Vorausſetzung der praktiſchen Subſtanz des Chriſtenthums und durch den Zweck, dieſe ſicherzuſtellen, gebunden, andererſeits iſt die Aufnahme des gnoſtiſchen Elementes bei jener Vorausſetzung und jenem Zwecke notoriſch durch polemiſche Rückſichten veranlaßt. Deßhalb dürfen wir die Homilieen und den Clemens nicht als Repräſentanten der judenchriſtlichen und der katholiſchen Gnoſis mit der häretiſchen zuſammen unter den Begriff der Gnoſis ſubſumiren, ſondern wir können ſie nur als Repräſentanten des gnoſtiſchen Judenchriſtenthums und des gnoſtiſchen Katholicismus der Gnoſis gegenüberſtellen [1]). Das gnoſtiſche Element in den Homilieen, welches unzweifelhaft nur als Rückwirkung des Dualismus Marcion's anzuſehen iſt [2]), zeigt ſich darin, daß der Dualismus, den Marcion zwiſchen dem alten und dem neuen Teſtamente feſtſtellte, von den Homilieen in dem alten

1) Im Weſentlichen iſt Hilgenfeld a. a. O. S. 296 ff. hiemit einverſtanden.

2) Ueber die Darſtellung des Magier Simon als Vertreter der Lehre Marcion's vgl. Baur, Gnoſis, S. 314 ff. Vgl. Hom. III, 38. XVII, 11. XVIII, 1.

Teſtamente ſelbſt nachgewieſen wurde. In dieſem Intereſſe wurde die Syzygieentheorie, welche in den Recognitionen im Dienſte einer durchaus nicht gnoſtiſchen Anſchauung ſtand, zu einem kosmiſchen Geſetze erweitert und als Grundlage der Erklärung des Böſen gebraucht. Allein ſo wenig der Dualismus in dieſer Form den Monotheismus aufhebt, ebenſowenig wird durch jene kosmiſche Begründung des Böſen der ethiſche Faktor der Freiheit ausgeſchloſſen. Vielmehr klingt an den entſcheidenden Punkten der in den Recognitionen ausgeſprochene ethiſche Grundgedanke deutlich durch. Alle übrigen Punkte, in welchen ſich die Homilieen von den Recognitionen entfernen, ſind nicht gnoſtiſcher Natur, und das Maaß der Abweichung in dieſen Punkten iſt überhaupt viel geringer, als man bei der bisher geltenden literariſch-kritiſchen Anſicht über beide Schriften angenommen hat.

Nämlich gleich der erſte Punkt des Syſtems, der Gottesbegriff, entfernt ſich gar nicht von dem in den Recognitionen aufgeſtellten. Die Anwendung des Geſetzes der Syzygie auf das Verhältniß Gottes zur Sophia, welche κατ' ἔκτασιν mit ihm zuſammen Dyas iſt, κατὰ συστολὴν aber Monas, ſtimmt bis auf den Ausdruck hinab mit der Anſchauung der Recognitionen überein [1]). Aber dies Geſetz wird nun ebenfalls auf die Elemente der Welt angewendet, deren urſprüngliche Einheit Gott vierfach und in zwei Gegenſätze, in das Warme und Kalte und in das Feuchte und Trockene ſpaltete [2]). Demnach hat er auch alle übrigen Schöpfungen in Gegenſätzen geordnet; während aber urſprünglich in den Paaren das Beſſere dem Geringeren voranging, iſt ſeit der Erſchaffung des Menſchen die Ordnung umgekehrt worden,

---

1) Hom. XVI, 12: *Εἷς ἐστιν ὁ τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ εἰπὼν· ποιήσωμεν ἄνθρωπον, τῇ δὲ σοφίᾳ ὥσπερ ἰδίῳ πνεύματι αὐτὸς ἀεὶ συνέχαιρεν. ἥνωται μὲν ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ, ἐκτείνεται δὲ ἀπ' αὐτοῦ ὡς χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν. κατὰ γὰρ ἔκτασιν καὶ συστολὴν ἡ μονὰς δυὰς εἶναι νομίζεται.* Rec. VI, 7: Spiritus dei, quasi ipsa conditoris *manus* lucem separavit a tenebris. 8. Per unigenitum aqua ex initio facta est, unigeniti vero omnipotens deus caput est (Cf. 1 Cor. 11, 3: *κεφαλὴ γυναικὸς ὁ ἀνήρ.*)

2) Hom. III, 33: *Τὴν μίαν καὶ πρώτην μονοειδῆ οὐσίαν τετραχῶς καὶ ἐναντίως εἴρειψεν.* XIX, 12: *ἐνδέχεται αὐτὸν προβολέα γενέσθαι τῶν τεσσάρων οὐσιῶν, θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ, ὑγροῦ τε καὶ ξηροῦ.* 13: *ἔφαμεν ὑπὸ θεοῦ προβεβλῆσθαι τέσσαρας οὐσίας.*

ſo daß immer das Geringe und Schlechte dem Großen und Guten vorangeht [1]). Die angeführte Stelle weiſt deutlich genug darauf hin, daß dieſe ſpätere Einrichtung des Menſchen wegen, und zwar zur Bewährung ſeiner Freiheit gemacht worden iſt [2]), und damit iſt jede Vorſtellung von einer Hervorbringung des Böſen durch Gott abgelehnt. Um ſo mehr erhebt ſich nun aber die Frage nach dem Urſprunge und Weſen des Menſchen, und dem Urſprunge des Böſen.

Da der Ausdruck προβάλλειν (Hom. XIX, 12. 13) darauf hinweiſt, daß der Verfaſſer der Homilieen die Stoffe zur Welt aus Gott emanirt denkt [3]), ſo können wir nicht umhin, eine die Entſtehung des Menſchen betreffende Aeußerung in demſelben Sinne zu verſtehen, daß auch er als aus Gott emanirt gedacht wird. Wenn nämlich der Menſch heißt κυοφορηθεὶς ὑπὸ χειρῶν θεοῦ (III, 17. 20), ſo lehnt ſich zwar dieſer Ausdruck offenbar an die Erzählung der Geneſis an, daß Gott die Erde mit ſeinen Händen zum Menſchen geformt habe, allein der Verbalbegriff des Gebärens zwingt den Ausleger, von der gewöhnlichen Anſchauung des Bildens, Schaffens zur Anſchauung der Emanation überzugehen, und der Begriff der Hände Gottes kann dieſer Deutung um ſo weniger im Wege ſein, als wir denſelben ſchon in bildlicher

---

1) Hom. II, 15: Θεὸς, εἷς ὢν αὐτὸς, διχῶς καὶ ἐναντίως διεῖλεν πάντα τὰ τῶν ἄκρων, ἀπαρχῆς εἷς ὢν καὶ μόνος θεὸς ποιήσας οὐρανὸν καὶ γῆν, ἡμέραν καὶ νύκτα, φῶς καὶ πῦρ, ἥλιον καὶ σελήνην, ζωὴν καὶ θάνατον. μόνον δὲ ἐν τούτοις αὐτεξούσιον τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν, ἐπιτηδειότητα ἔχοντα δίκαιον ἢ ἄδικον γενέσθαι. ᾧ καὶ τὰς τῶν συζυγιῶν ἐνήλλαξεν εἰκόνας, μικρὰ τὰ πρῶτα παραθέμενος αὐτῷ, μεγάλα δὲ τὰ δεύτερα, οἷον κόσμον, αἰῶνα, ἀλλ' ὁ μὲν παρὼν κόσμος πρόσκαιρος, ὁ δὲ ἐσόμενος ἀΐδιος, πρώτη, ἀγνοία, δευτέρα γνῶσις. οὕτως καὶ τοὺς τῆς προφητείας ἡγεμόνας διέταξεν. ἐπεὶ γὰρ ὁ παρὼν κόσμος θῆλύς ἐστιν, ὡς μήτηρ τέκνων τίκτων ψυχὰς, ὁ ἐσόμενος αἰὼν ἄῤῥην ἐστίν, ὡς πατὴρ ἀποδεχόμενος τὰ αὐτοῦ τέκνα· διὰ τοῦτο ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ προφῆται ἑπομένως, ὡς τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ὄντες υἱοὶ ἀνθρώπων τὴν γνῶσιν ἔχοντες, ἐπέρχονται. Cf. Rec. VIII, 52. 53.

2) Hom. II, 38. cf. Rec. III, 55.

3) Wenn Gott (Hom. III, 32) ὁ τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι συστησάμενος iſt, ſo lehrt die angefügte Deutung, οὐρανὸν δημιουργήσας, γῆν πιλώσας, θάλασσαν προορίσας, daß hier nicht von einer Schöpfung aus Nichts im Gegenſatze gegen Emanation, ſondern nur von der Bearbeitung der aus Gott emanirten Materie die Rede iſt. Dies gegen Schliemann S. 154.

Bedeutung auf Gott angewandt gefunden haben. Auf daſſelbe Reſultat führt auch die nähere Betrachtung der Lehre von der göttlichen εἰκών und μορφή. Wiederholt wird behauptet, daß der Menſch das Ebenbild Gottes ſei, oder genauer, daß der Körper des Menſchen das Ebenbild Gottes trage, der ja ſelbſt von einem Lichtleibe umgeben gedacht wird [1]). Dieſer Wechſel der Ausdrücke iſt nun ſehr abſichtlich. Nämlich das Bild Gottes wird ſehr beſtimmt von dem Fleiſche des Menſchen unterſchieden, an welchem es erſcheint, ſo daß die Vernichtung des Leibes keineswegs die Vernichtung des göttlichen Ebenbildes einſchließt, vielmehr ausſchließt. Wenn nämlich der Menſch die Unſterblichkeit durch Sünde verſcherzt, ſo zieht ſich das göttliche Ebenbild, das iſt die innere Idee der Geſtalt aus dem Leibe zurück und überliefert ihn der Vergänglichkeit [2]). Wenn nun andererſeits von dem Menſchen, der das göttliche Ebenbild iſt, geſagt wird, er ſei in das Fleiſch verändert [3]), ſo ſetzt dies voraus, daß der Menſch urſprünglich nur die Lichtgeſtalt hatte und noch keinen fleiſchlichen Leib, daß er urſprünglich Ebenbild Gottes war, und nicht blos ſein Leib das göttliche Ebenbild trug. In dieſer früheren Geſtalt kann er aber nur als Emanation aus Gott gedacht werden. Dieſe Lehre ſtimmt wiederum mit den Recognitionen überein, welche die interna species des erſten Menſchen als älteres Weſen von ihm unterſcheiden (I, 28), und welche davon reden, daß jene als initium omnium homo factus est (I, 45). Ja an einer dritten Stelle ſprechen die Recognitionen, wenn auch verhüllt, aber doch deutlicher, als die Homilieen, die Emanation des erſten Menſchen, als vorweltlichen, noch nicht mit Fleiſch bekleideten Weſens aus. Dieſer Gedanke, welchen wir oben abſichtlich übergangen haben,

---

1) Hom. XVII, 7: *Τῇ αὐτοῦ μορφῇ ὡς ἐν μεγίστῃ σφραγίδι τὸν ἄνθρωπον διετυπώσατο, ὅπως ἁπάντων ἀρχῇ καὶ κυριεύῃ καὶ πάντα αὐτῷ δουλεύῃ. — ἡ δὲ αὐτοῦ εἰκὼν ὁ ἄνθρωπος.* XI, 4: *εἰκὼν θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, — εἰκόνα θεοῦ τὸ ἀνθρώπου βαστάζει σῶμα.* X, 6: *ἔχετε αὐτοῦ ἐν μὲν τῷ σώματι τὴν εἰκόνα.* III, 7: *αὐτοῦ τὴν μορφὴν τὸ ἀνθρώπου βαστάζει σῶμα.* XVI, 20.

2) Hom. XVI, 19: *Ἐπὰν ἀδικεῖν ἄρξηται, ἡ ἐν αὐτῷ εἰδέα φεύγει καὶ οὕτως τὸ σῶμα λύεται, ἵνα ἡ μορφὴ ἀφανὴς γένηται. ἡ μέντοι λύσις οὐ περὶ τὴν σφραγίδα γίνεται, ἀλλὰ περὶ τὸ σφραγισθὲν σῶμα.*

3) Hom. XVII, 16: *Ὁ εἰς σάρκα τετραμμένος ἄνθρωπος.*

lautet: Erat semper et est et erit illud, a quo prima voluntas genita sempiternitate constat, et ex prima voluntate iterum voluntas. (Rec. I, 24.) Da die prima voluntas nach Cap. 27 unläugbar der heilige Geiſt iſt, ſo kann unter der iterum voluntas, welche aus dem heiligen Geiſt emanirt iſt, nichts Anderes verſtanden werden, als die interna species des Menſchen, welche nach der Erſchaffung aller übrigen Geſchöpfe durch Bekleidung mit dem Fleiſche als Adam auftrat. Wenn dieſe Lehre nicht deutlicher ausgeſprochen iſt, ſo daß ſie uns erſt nach Vergleichung der Andeutungen beider Schriften in voller Klarheit entgegentritt, ſo iſt der Grund ohne Zweifel der, daß jene Idee abſichtlich als Geheimlehre behandelt, und deßhalb nicht im Zuſammenhange entwickelt, ſondern nur in zerſtreuten Hinweiſungen angedeutet wurde [1]). Deßhalb kann es auch nicht auffallen, wenn die Beſchreibung des wahren Propheten mitunter ſich an die gewöhnliche Anſchauungsweiſe anlehnt, wie z. B. daß der erſterſchaffene Menſch den Hauch Gottes, als Kraft der Unſterblichkeit in die Seele aufgenommen habe. [2]). Denn aus anderen Stellen geht wiederum hervor, daß der göttliche Hauch und Geiſt nicht ein Accidens, ſondern recht eigentlich die perſönliche Subſtanz des erſten Menſchen als des wahren Propheten ausmacht [3]).

Der erſte Menſch iſt nämlich der alles wiſſende wahre Prophet, der den erſten Beweis ſeiner prophetiſchen Kraft in der Benennung der Thiere, den zweiten in der Benennung ſeines Sohnes Abel, welche deſſen Schickſale entſprach, ablegte, und deßhalb nicht erſt die Erkenntniß durch den Genuß der Frucht zu er-

1) Dieſe Unterſcheidung lehnt ſich an die beiden Erzählungen der Geneſis von der Erſchaffung des Menſchen an, welche ſchon Philo auf verſchiedene Weſen, auf den himmliſchen Urmenſchen und den irdiſchen Menſchen deutete. Vgl. de opif. mundi §. 46 (Mang. I, 32); Legis alleg. I, §. 12. 16. 29 (M. I, 49. 53. 62); Quod deterius potiori insidiari soleat §. 23 (M. I, 207); De plantatione §. 5. 11 (M. I, 332. 336); Quis rer. div. haeres §. 48 (M. I, 505). Hierauf beruht auch die Chriſtologie des Paulus, und manche Elemente in den Syſtemen des Saturnin, der Ophiten und des Valentin.

2) Hom. III, 20: *Αὐτοῦ· πεποιηκότος τὸν ἄνθρωπον τὴν πνοὴν ἔσχεν, ψυχῆς ἄῤῥητον περιβολήν, ὅπως ἀθάνατος εἶναι δυνηθῇ.*

3) Hom. III, 13: *Ὁ διδάσκαλος ἡμῶν* (der mit Adam identiſche Chriſtus) *προφήτης ὢν ἐμφύτῳ καὶ ἀεννάῳ πνεύματι πάντα πάντοτε ἠπίστατο.*

langen gebraucht hat [1]). Er war Herr aller Dinge und gab das ewige Geſetz, nach dem die Menſchen zum Wohlgefallen Gottes leben ſollten [2]). Er konnte nicht ſündigen, und wer die Geſchichte vom Sündenfalle Adam's anerkennt, ſchmäht das göttliche Ebenbild in ihm [3]). Deßhalb kann er auch nicht geſtorben ſein, weil er die Mitgift der Unſterblichkeit nicht verletzt hat, und eine Auflöſung des Körpers nur dann eintritt, wenn das göttliche Ebenbild durch Sünde gezwungen wird, den Körper zu verlaſſen [4]). Direkt wird zwar nirgends der Tod Adam's in Abrede geſtellt, aber die beiden angeführten Sätze genügen völlig, um die Unſterblichkeit Adam's, auch dem Leibe nach, als Geheimlehre errathen zu laſſen. Wir müſſen aber um ſo mehr auf der Richtigkeit dieſer Anſicht beſtehen, als das wiederholte Auftreten des wahren Propheten in der Geſchichte, wie es die Homilieen darſtellen, die Unſterblichkeit Adam's vorausſetzt. Der wahre Prophet iſt nicht allein Adam und Chriſtus, ſondern er durchläuft die Welt, indem er mit den wechſelnden Namen auch die Geſtalt ändert [5]). Nach Maaßgabe dieſer geheimnißvollen Andeutung iſt es die Anſicht des Verfaſſers der Homilieen, daß der wahre Prophet nicht, wie die Recognitionen es darſtellen, nur den Heiligen der Urzeit ſich

---

1) Hom. III, 21: *Οὗτος αὐτὸς μόνος ἀληθὴς ὑπάρξας προφήτης ἑκάστῳ ζῳῷ κατ' ἀξίαν τῆς φύσεως, καθὼς ὁ πεποιηκὼς αὐτὸν, οἰκείως τέθεικεν τὰ ὀνόματα.* Cf. Cap. 26. 42. — Hom. VIII, 10: *τοῦ μόνου ἀγαθοῦ θεοῦ τὰ πάντα καλῶς πεποιηκότος, καὶ παραδεδωκότος τῷ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ γενομένῳ ἀνθρώπῳ, ὁ γεγονὼς τῆς τοῦ πεποιηκότος αὐτὸν πνέων θειότητος, ἀληθὴς προφήτης ὢν καὶ εἰδὼς τὰ πάντα κ. τ. λ.*

2) Die Allherrſchaft des erſten Menſchen folgt aus den angeführten Stellen Hom. III, 21; XVII, 7. — Hom. VIII, 10: *τὴν πρὸς φιλίαν θεοῦ ἄγουσαν ἐξέφηνεν ὁδὸν, διδάξας, ποίαις ἀνθρώπων πράξεσιν ὁ μόνος καὶ πάντων θεὸς εὐφραίνεται, καὶ τὰ ἐκείνῳ δοκοῦντα ἐκφήνας νόμον αἰώνιον ὥρισεν ὅλοις.*

3) Hom. III, 17.

4) Hom. III, 20. XVI, 19. Schliemann (S. 177) iſt ſehr im Irrthum, wenn er aus Hom. III, 24: *ἀπ' ἀρχῆς ἀνθρώποις τυφλοῖς θανάτου κεῖται πρόφασις*, ſchließt, Adam's Tod ſei Naturnothwendigkeit geweſen. War denn nach den Homilieen der wahre Prophet ein *ἄνθρωπος τυφλός*?!

5) Hom. III, 20: *Ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασιν μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχὼν διὰ τοὺς καμάτους θεοῦ ἐλέει χρισθεὶς, εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν.*

offenbart [1]), ſondern daß er ſelbſt wiederholt als Menſch erſchienen iſt. Demnach müſſen außer Adam und Chriſtus auch Henoch, Noah, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes, welche mit Adam als die ἑπτὰ στῦλοι κόσμου zuſammengefaßt werden, als Erſcheinungen deſſelben wahren Propheten angeſehen werden [2]). Ebenſo nun, wie in den Recognitionen die Aufnahme des nicht geſtorbenen Henoch in den Himmel anerkannt, und in den Homilieen bei Gelegenheit von der ἀνάληψις Μωϋσέως die Rede iſt [3]), müſſen wir auch im Sinne des Verfaſſers eine Aufnahme Adam's in den Himmel ohne Tod vorausſetzen. Von dieſem Punkte aus können wir uns endlich auch gleich über die Menſchwerdung des wahren Propheten in Chriſtus orientiren. Daß eine natürliche Geburt deſſelben nicht angenommen werden kann, folgt leicht aus mancherlei Andeutungen [4]). Ebenſowenig denkt der Verfaſſer der Homilieen an eine übernatürliche Erzeugung Chriſti in der Jungfrau Maria, weil er gegen die davidiſche Abſtammung Chriſti nachdrücklich proteſtirt [5]). Da es nun ferner mißlich iſt, die Anſicht der Recognitionen (I, 60), daß der Sohn Gottes einen jüdiſchen Leib annahm, ohne Weiteres auch auf die Homilieen zu übertragen, ſo bleibt nach dem Zuſammenhange keine andere Anſicht mit größerer Wahrſcheinlichkeit übrig, als diejenige, welche Epiphanius den Ebjoniten in den Mund legt, daß Chriſtus in dem Leibe Adam's wieder erſchienen ſei [6]).

Die Eigenſchaften der Ebenbildlichkeit Gottes, der Begabung mit dem göttlichen Hauche und die Unſterblichkeit ſind es übrigens

---

1) Rec. II, 22: Verus propheta ab initio mundi per seculum currens festinat ad requiem. Cf. I, 33. 34. 52. II, 48.

2) Hom. XVIII, 13, 14. XVII, 4.

3) Rec. IV, 12; Hom. III, 47.

4) Hom. III, 17: *Τὸ μέγα καὶ ἅγιον τῆς προγνώσεως πνεῦμα εἰ μὴ τῷ ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθέντι ἀνθρώπῳ δώῃ τις ἐσχηκέναι, πῶς ἔτι ἑτέρῳ τῳ ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος γεννηθέντι ὃ ἀπονέμων οὐ τὰ μέγιστα ἁμαρτάνει;* da nun alle übrigen Propheten der weiblichen falſchen Prophetie angehören, ſo ſchließt der Charakter der wahren Prophetie die natürliche Erzeugung aus. Ebendarauf führt auch die Bezeichnung des Jacobus als *λεχθεὶς ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* (Hom. XI, 35).

5) Hom. XVIII, 13.

6) Haer. 30, 3. S. oben S. 213.

nicht, welche den wahren Propheten über die Reihe der anderen Menſchen erheben, ſondern, wie er ſelbſt ſeinen Nachkommen das Geſetz und die Anleitung zum rechten Leben mittheilte, ſo ſind alle Menſchen Träger des Ebenbildes und Hauches Gottes, ſo wie eigentlich unſterblicher Natur und aus Gott emanirt [1]). Um ſo mehr erhebt ſich deßhalb wieder die Frage nach dem Urſprunge der Sünde. Dieſe Frage wird nun in der Beſchreibung, welche von dem Weſen und der Entſtehung des Teufels entworfen wird, nicht gelöſt, da der gnoſtiſche Anlauf, der zur Ableitung des Teufels aus den Weltelementen genommen wird, durch die Feſthaltung des Monotheismus ſo temperirt wird, daß im Begriffe des Teufels der Charakter des Abſolutböſen vielmehr in Abrede geſtellt werden muß. Der Teufel iſt nämlich nach der Darſtellung der Homilieen ein Weſen, welches durch die Miſchung der aus Gott emanirten vier Weltelemente entſtand, und welches die Tendenz hat, die Böſen zu vernichten. Dieſer Vorgang hat ſo wenig gegen Gottes Willen ſtattgefunden, daß er allein die Miſchung jener Elemente vornahm, aus welchen der Teufel hervorging; denn weder kann ein ſo bedeutendes Weſen zufällig entſtehen, noch kann die Annahme gelten, daß Vorſteher des Böſen und Gegner Gottes wider ſeinen Willen entſtanden ſeien [2]). Ebenſoſehr, als die Vernichtung des Böſen den Zwecken Gottes entſpricht, ebenſowenig tritt der Teufel abſichtlich Gott entgegen, vielmehr liebt er Gott nicht minder, als Chriſtus dies thut [3]), und ſeine Maaßregeln,

---

1) Hom. XVI, 19. XIII, 19: *Γνῶθι ἄνθρωπε, τίνος πνοὴν ἔχεις πρὸς τὸ ζῆν.* XVI, 16: *τὰ ἀνθρώπων σώματα ψυχὰς ἔχει ἀθανάτους, τὴν τοῦ θεοῦ πνοὴν ἡμφιεσμένας, καὶ ἐκ τοῦ θεοῦ προελθοῦσαι τῆς μὲν αὐτῆς οὐσίας εἰσὶ, θεοὶ δὲ οὐκ εἰσίν.*

2) Hom. XIX, 12: *Ἔφυ μὲν, ὡς πρῶτον ἁπλᾶ ὄντα καὶ ἀμιγῆ* (die Elemente) *πρὸς οὐδὲν ἕτερον ἔχειν τὴν ὄρεξιν, προβληθέντα δὲ ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ ἔξω κραθέντα γενέσθαι ζῶον, προαίρεσιν ἔχον ὀλοθρεῦσαι κακούς.* 13: *βουλῇ τοῦ συγκρίναντος συμβέβηκεν, ὡς ἠθέλησεν, ἡ τῶν κακῶν προαίρεσις. εἰ γὰρ παρὰ τὴν προαίρεσιν αὐτοῦ ἢ ἐξ ἄλλης τινος προφάσεως συμβεβήκει, οὐκ ἦν ἂν τῷ θεῷ τὸ τῆς κράσεως βέβαιον· μήπως αὐτοῦ μὴ βουλομένου ἡγεμόνες ἀεὶ κακίας συμβήσονται προσπολεμοῦντες αὐτοῦ τοῖς βουλήμασιν. ἀλλὰ ταῦτα οὕτως ἔχειν ἀδύνατον. οὐδὲν γὰρ ζῶν καὶ ταῦτα ἡγεμονικὸν ἐκ συμβεβηκότος γενέσθαι δύναται.*

3) Hom. XIX, 6: *Τὸν πονηρὸν οὐδεὶς καταιπόντα θεοῦ δεῖξαι δύναται.* III, 5: *ὁ πονηρὸς τοῦ ἀγαθοῦ τὸν θεὸν οὐκ ἔλαττον ἀγαπᾷ.*

z. B. die Interpolation der Schrift durch Falſches, ſind gar nicht als abſolut ſchlecht, oder ungerecht anzuſehen [1]). Der einzige Unterſchied des Teufels von Chriſtus beſteht darin, daß jener die aus Unverſtand der Sünde anheimgefallenen Menſchen zu verderben, dieſer dieſelben zu retten ſtrebt [2]). Demnach hat Gott ſelbſt die Welt in zwei Reiche getheilt, und die gegenwärtige Welt mit dem Geſetze dem Teufel überwieſen, mit der Vollmacht, die Böſen zu ſtrafen, dem guten Herrſcher, Chriſtus, aber die künftige ewige Welt [3]). Aus dieſer Entwickelung geht hervor, daß der Verfaſſer der Homilieen dem Teufel gar nicht die Stellung anweiſt, welche man ſonſt mit jenem Namen verbindet, ſondern daß er ihn als unmittelbares Organ Gottes neben Chriſtus ſtellt. Die Vertheilung der Gerechtigkeit und der Güte Gottes an dieſe beiden Weſen entſpricht zu genau der Unterſcheidung des guten und des gerechten Gottes durch Marcion, als daß ein Zweifel obwalten könnte, daß die Durchführung dieſer Idee an der Religionsgeſchichte durch Marcion auf ſeinen Gegner, der ſonſt die Verbindung der Güte und Gerechtigkeit Gottes ſo ſtark betont [4]), mächtig genug eingewirkt hat, daß er ſie in einer nur durch monotheiſtiſche Rückſichten temperirten Geſtalt beibehalten hat. Indem alſo der Verfaſſer der Homilieen die Entſtehung und Stellung des Teufels mit dem Monotheismus in Einklang zu bringen verſuchte, verwandelte ſich der Begriff deſſelben unter ſeinen Händen in den eines gerechten Weſens, deſſen Wirkſamkeit, auch in der Verbreitung des Falſchen, unter der Vorſehung Gottes zu einem guten Zwecke, nämlich zur Prüfung der menſchlichen Freiheit diente [5]).

Wir werden alſo zur Löſung der Frage nach dem Urſprung

---

1) Hom. III, 5: *Τὰ ψευδῆ τῶν γραφῶν αἰτήματι κακίας δικαίῳ τινι λόγῳ γραφῆναι συνεχωρήθη.*

2) Hom. III, 5.

3) Hom. XV, 7, cf. VII, 3: *Αὐτὸς γὰρ μόνος* (Gott) *διὰ τῆς ἀριστερᾶς ἀναιρῶν, διὰ τῆς δεξιᾶς ζωοποιῆσαι δύναται.* Die *χεὶρ ἀριστερά*, oder der *ἄρχων εὐώνυμος*, wie er vorher heißt, iſt der Teufel.

4) Hom. IV, 13; IX, 19; XVIII, 1—4.

5) Hom. III, 5: *Τὰ τῶν γραφῶν ψευδῆ εὐλόγως πρὸς δοκιμὴν ἀνθρώπων ἔχει* cf. II, 38.

des Böſen einen anderen Weg einſchlagen müſſen, und kommen wieder auf die Lehre von den Syzygieen zurück. Nämlich der wahre Prophet, Adam, ſteht ſelbſt in dem Syzygieenverhältniß mit Eva, welche viel geringer iſt, als er, und wie Accidens ſich zu ihm verhält, die aber doch ebenſo, wie er, eine leitende principmäßige Stellung zur ganzen Welt einnimmt, indem ſie die Anführerin der weiblichen Prophetie in der Welt, und darum Herrin der gegenwärtigen Welt iſt [1]). In das Gebiet der weiblichen Prophetie gehört alle vergängliche Luſt, Unzucht, Götzendienſt, Opferweſen, Krieg, was alles durch Beimiſchung männlicher Wahrheitselemente, welche durch Diebſtahl gewonnen ſind, den Anſchein von Wahrheit empfängt [2]); die männliche Prophetie iſt dagegen das Gebiet der reinen Wahrheit und Güte [3]). Hienach ſcheint alſo die Sünde in Eva nicht als Akt der Freiheit entſtanden, ſondern in ihr, als weiblicher Natur, ſubſtantiell zu ſein, und daraus möchte man ſchließen können, daß die von ihr abſtammenden Menſchen ſämmtlich die Sündhaftigkeit als mütterliches Erbtheil in ſich tragen. Nur bliebe dann freilich noch die Frage übrig, wie Eva als Princip der Sündhaftigkeit entweder von Gott geſchaffen werden, oder aus dem guten Adam emaniren konnte? Zunächſt müſſen wir nun bemerken, daß der Schluß auf die Sündhaftigkeit aller Menſchen keineswegs im Sinne der Homilieen iſt. Dieſer Schluß wird einmal dadurch widerlegt, daß das erſte Menſchenpaar neben dem ungerechten Kain den gerechten Abel erzeugte [4]), ferner dadurch, daß ausdrücklich die Emanation aller Seelen aus Gott angenommen wird [5]), und endlich

---

1) Hom. III, 22: *Τούτῳ σύζυγος συνεκτίσθη θήλεια φύσις, πολὺ ἀποδέουσα αὐτοῦ, ὡς οὐσία μετουσίας. — αὕτη τοῦ νῦν κόσμου ὡς θήλεια ὁμοίου ἄρχουσα πρώτη προφῆτις εἶναι πεπίστευται, μετὰ πάντων τῶν ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφητείαν ἐπαγγελλομένη. ὁ δὲ ἕτερος, ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἄρσην ὢν καὶ τὰ διαφέροντα ὡς ἄρσενι τῷ μέλλοντι αἰῶνι πρωτεύει.* (Hom. XVI, 12: *εἷς ἄνθρωπος ἐγένετο, ἀπ' αὐτοῦ δὲ προῆλθεν καὶ τὸ θῆλυ.*)

2) Hom. III, 23—25.

3) Hom. III, 26.

4) Hom. XIX, 9: *Ὁ πρῶτος δημιουργηθεὶς ἄνθρωπος ἐγέννησεν τὸν ἄδικον Καΐν καὶ τὸν δίκαιον Ἄβελ.*

5) Hom. XVI, 16; ſ. oben S. 224.

bezieht ſich eine Stelle, aus welcher Schliemann die Vorſtellung von der Fortpflanzung des Hanges zum Böſen durch die Abſtammung vom Weibe beweiſen zu können meint, nicht darauf, ſondern nur auf die Fortpflanzung der weiblichen Prophetie, welche ſich durch Entlehnung männlich-prophetiſcher Elemente einen Anſchein der Wahrheit giebt [1]). Der Annahme eines natürlichen Hanges zur Sünde, welcher von dem erſten Weibe herrühren könnte, widerſpricht außerdem die ſtarke Betonung der menſchlichen Freiheit, welche auch bei den Sündern nichts weniger, als beſchränkt gedacht wird [2]). Demnach kann auch das Auftreten der weiblichen Prophetie nicht als der Anfang der Sünde angeſehen werden, ſondern die Freiheit allein, welche keine wahre iſt, wenn ſie nicht ebenſo zur Sünde, wie zum Guten ſich neigen kann, iſt der alleinige Erklärungsgrund der Sünde [3]). Die weibliche Prophetie wirkt nur inſofern mit, als ſie zur Erprobung der menſchlichen Freiheit der männlichen Prophetie gegenübertritt und zwar ihr immer vorangeht [4]). Dieſe Anſchauung geht nicht über die Lehre

---

1) Hom. III, 27: Ὁ ἄρσην ὅλως ἀλήθεια, ἡ θήλεια ὅλη πλάνη, ὁ δὲ ἐξ ἄρσενος καὶ θηλείας γεγονὼς ἃ μὲν ψεύδεται, ἃ δὲ ἀληθεύει. ἡ γὰρ θήλεια ἰδίῳ αἵματι ὥσπερ ἐρυθρῷ πυρὶ περιβάλλουσα τὸ τοῦ ἄρσενος λευκὸν σπέρμα, ἀλλοτρίοις ἐρείσμασιν ὀστέων τὸ ἀσθενὲς αὑτῆς συνίστησιν, καὶ τῷ τῆς σαρκὸς προσκαίρῳ ἄνθει τέρπουσα καὶ βραχείαις ἡδοναῖς τοῦ λογισμοῦ τὴν ἰσχὺν ὑποσυλῶσα τοὺς πλείονας εἰς μοιχείαν ἄγει, καὶ οὕτως τοῦ μέλλοντος καλοῦ στερίσκει νυμφίου. νύμφη γάρ ἐστιν ὁ πᾶς ἄνθρωπος, ὁπόταν τοῦ ἀληθοῦς προφήτου λευκῷ λόγῳ ἀληθείας σπειρόμενος φωτίζεται τὸν νοῦν. Der letzte Satz beweiſt ſchon, daß die phyſiologiſche Expoſition nur bildlich zu verſtehen iſt. Vgl. §. 23: Κλέπτουσα τὰ τοῦ ἄρσενος σπέρματα, καὶ τοῖς ἰδίοις τῆς σαρκὸς σπέρμασιν ἐπισκέπουσα, ὡς ὅλα ἴδια συνεκφέρει τὰ γεννήματα, τοῦτ' ἔστιν τὰ ῥήματα. (Gegen Schliemann S. 178.) So bezieht ſich auch die διαδοχὴ des Kain auf die weibliche Prophetie und nicht auf die leibliche Nachkommenſchaft (Hom. III, 25).

2) Hom. XV, 7: Ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων ἐλεύθερον ἐποίησεν ἔχειν τὴν ἐξουσίαν ἀπονέμειν, ᾧ βούλεται, ἢ τῷ παρόντι κακῷ, ἢ τῷ μέλλοντι ἀγαθῷ. XI, 8: Ὁ ἰδίᾳ προαιρέσει ὢν ἀγαθὸς ὄντως ἀγαθός ἐστιν, ὁ δὲ ὑφ' ἑτέρου ἀνάγκῃ ἀγαθὸς γενόμενος ὄντως οὐκ ἔστιν, ὅτι μὴ ἰδίᾳ προαιρέσει ἐστὶν ὃ ἐστίν. ἐπεὶ οὖν τὸ ἑκάστου ἐλεύθερον ἀποτελεῖ τὸ ὄντως ἀγαθὸν, καὶ δεικνύει τὸ ὄντως κακὸν, ἐν ἑκάστῳ γενέσθαι ἐχθρὸν ἢ φίλον διὰ τῶν ὑποθέσεων ὁ θεὸς ἐμηχανήσατο. II, 15.

3) Auch der Teufel und die Dämonen haben nur Macht über diejenigen Menſchen, welche freiwillig ſich zu ihnen wenden. (Hom. VIII, 19.)

4) Hom. II, 15. 38: Die Interpolation der Schrift geſchah in der Abſicht, ὅπως ἐλεγχθῶσι, τίνες τολμῶσι τὰ κατὰ τοῦ θεοῦ γραφέντα

der Recognitionen von den Syzygieen heraus, und ſo brauchen wir nicht als Widerſpruch gegen die eigentliche Tendenz der Homilieen anzuſehen, daß in einem den Recognitionen entlehnten Abſchnitte der Anfang der Sünde in eine weit von Adam entfernte Generation verlegt, und aus der unter den Menſchen entſtehenden Gleichgültigkeit gegen Gott abgeleitet wird [1]). Allein mit dieſen Erörterungen haben wir immer noch nicht die Frage gelöſt, wie die Sündhaftigkeit in Eva und ihren Nachfolgern ſich zu der Idee der Schöpfung und der Freiheit verhält? Ein freiwilliger Sündenfall der Eva iſt nicht nur nicht ausgeſagt, ſondern allem Anſcheine nach ausgeſchloſſen, und wenn ein ſolcher bei jedem Einzelnen ihrer Nachfolger in der weiblichen Prophetie vorausgeſetzt würde, ſo verlöre dieſer nach ſeiner Parallele mit der wahren Prophetie zu beurtheilende Begriff ſeinen weſentlichen Charakter. Wie die wahre Prophetie immer von Zeit zu Zeit durch dieſelbe Perſon repräſentirt wird, ſo muß die weibliche Prophetie, deren Träger immer wechſeln, wenigſtens in denſelben eine ſubſtantielle Continuität bilden, und eine freie Entſcheidung jedes Einzelnen ihrer Repräſentanten für ihr Princip kann nicht im Sinne des Syſtems liegen. Während alſo in Anwendung auf die Uebrigen die Freiheitslehre den Anſprüchen einer gnoſtiſchen Anſchauung von der Sünde beſtimmt entgegengeſetzt iſt, wird in Beziehung auf die Repräſentanten der weiblichen Prophetie der gnoſtiſchen Anſchauung Raum verſtattet. Freilich wird durch den guten Zweck, welchen die weibliche Prophetie haben ſoll, die Rückſicht auf die göttliche Vorſehung und den Monotheismus gewahrt, und der ſubſtantielle Dualismus zwiſchen der weiblichen und männlichen Prophetie auf das hiſtoriſche Gebiet beſchränkt, aber gnoſtiſch iſt die Ausſchließung der Freiheit aus dem Kreiſe der weiblichen Prophetie, wie auch die Auffaſſung des phyſiſch Geringeren, Weiblichen als des theoretiſch wie praktiſch Schlechten. Das gnoſtiſche und das judenchriſtliche Element des Syſtems ſind alſo

---

φιληκόως ἔχειν, τίνες τε στοργῇ τῇ πρὸς αὐτὸν τὰ κατ' αὐτοῦ λεγόμενα ἀπιστεῖν. III, 5.

1) Hom. VIII, 11. Rec. IV, 10.

in der Lehre von der Sünde nicht etwa in einer höheren Form vereinigt, ſondern nur äußerlich ſo neben einander geſtellt, daß die eine Klaſſe von Sündern als freiwillige, die andere als durch Naturnothwendigkeit und göttliche Beſtimmung gezwungen erſcheint [1]).

Das Geſetz der Syzygieen, daß in dem Gebiet der Geſchichte immer das Schlechte dem Guten vorhergeht [2]), iſt der eigentliche Schlüſſel für die Erkenntniß der Offenbarung, und als Vorausſetzung der Kenntniß des wahren Propheten und der Hingabe an ſeine Lehre, das Myſterium, welches der eigentlich gnoſtiſche Punkt des Syſtems der Homilieen iſt. Die Einſicht in dies Geſetz macht die Verſuchungen und Täuſchungen der mit einzelnen Elementen der Wahrheit ausgerüſteten weiblichen Prophetie unwirkſam, da auf jeden Träger derſelben ein Repräſentant des Guten oder der wahren Prophetie folgt [3]). Von dem Netze der Syzygieen, welches ſich über die ganze Geſchichte hinzieht, werden beiſpielsweiſe folgende Paare genannt, welche ſich theilweiſe mit den Angaben der Recognitionen berühren: Kain und Abel, der Rabe und die Taube, welche Noah ausſandte, Iſmael und Iſaak, Eſau und Jacob, Johannes der Täufer und Jeſus, Simon und Petrus, der Antichriſt und Chriſtus [4]). Demgemäß hat auch die weibliche Prophetie früher gewirkt, als die männliche. Dieſelbe iſt aber nicht nur die Mutter des Heidenthumes [5]), ſondern ſie hat auch den Kreis der wahren Prophetie, das Judenthum und deſſen Ur-

---

1) Im Sinne der Recognitionen muß man annehmen, daß für die linken Glieder der Syzygieen die Freiheit des Willens, böſe zu ſein, nicht dadurch ausgeſchloſſen wird, daß Gott ſie als linke Glieder der Syzygieen auftreten ließ.

2) Hom. II, 15. 16.

3) Hom. II, 15: *Τοῦτο τὸ μυστήριον εἰ ἠπίσταντο οἱ ἐν θεοσεβείᾳ ἄνθρωποι, οὐκ ἄν ποτε ἐπλανήθησαν.*

4) Hom. II, 16. 17.

5) Hom. III, 26. Daneben wird freilich auch die Abſtammung der Sünde und des Heidenthumes von den gefallenen Engeln feſtgehalten (Hom. VIII, 12—20), in welchem Abſchnitt der Verfaſſer im Weſentlichen den Recognitionen (IV, 15—31) folgt. Eigenthümlich iſt ihm nur die Idee, daß die Engel urſprünglich darum ſich unter die Menſchen gemiſcht hätten, um ſie durch ein gerechtes Leben zu beſchämen, und daß ſie erſt dann zu Falle gekommen ſeien, als ſie die irdiſchen Genüſſe kennen gelernt hätten.

kunde, den Pentateuch mit Fälſchungen durchzogen. Der Verfaſſer der Homilieen konnte nämlich den hauptſächlich von Marcion geſchärften Nachweiſungen von vielem Gottes Unwürdigen, was der Pentateuch enthielte, ſeine Anerkennung nicht verſagen; da er aber neben dieſen Elementen auch die volle Wahrheit darin anerkennen mußte, ſo ſetzte er an die Stelle des Widerſpruches beider Teſtamente und ihrer Götter, den Marcion behauptete, einen Widerſpruch innerhalb des alten Teſtamentes ſelbſt, und erklärte denſelben dahin, daß die weibliche Prophetie, oder durch ſie der Teufel die urſprünglich Gott angemeſſene Offenbarung der wahren Prophetie verfälſcht hätte. Zu dieſen Verfälſchungen werden gerechnet die Angaben, daß Adam geſündigt, daß die Patriarchen Vielweiberei getrieben, daß Noah trunken, und Moſes ein Todtſchläger geweſen ſei [1]), ferner namentlich die Einrichtung des moſaiſchen Opferinſtitutes [2]), und alle Ausſagen über Gottes unwürdige Affekte und Eigenſchaften [3]). Die Kriterien, nach welchen das Falſche von dem Echten unterſchieden wird, ſind zwei. Alles nämlich, was nicht mit der Idee Gottes als des Weltſchöpfers übereinſtimmt, iſt falſch [4]), und dann Alles, was Jeſus beſtätigt hat, iſt im Geſetze echt, was er aufgehoben hat, falſch [5]). Die Möglichkeit dieſer Verfälſchung wird dadurch bewieſen, daß Moſes das Geſetz nicht aufgeſchrieben, ſondern daſſelbe den 70 Aelteſten mündlich überliefert habe. Erſt ſpäterhin ſei es aufgeſchrieben worden, und zwar von einem nicht prophetiſch begabten Manne, der alſo entweder ſelbſt die Vermiſchung mit dem Falſchen vorgenommen, oder die ſchon in der mündlichen Tradition

---

1) Hom. II, 52.

2) Hom. III, 45. 52.

3) Hom. III, 40—44.

4) Hom. III, 42: *Ὅσαι τῶν γραφῶν φωναὶ συμφωνοῦσιν τῇ ὑπ' αὐτοῦ γενομένῃ κτίσει, ἀληθεῖς εἰσι, ὅσαι δὲ ἐναντίαι, ψευδεῖς τυγχάνουσιν.*

5) Hom. III, 49: *Τῇ διδασκαλίᾳ Ἰησοῦ πειθόμενος γνώσεται, τίνα ἐστιν τῶν γραφῶν τὰ ἀληθῆ, τίνα δὲ τὰ ψευδῆ.* Weil alſo Jeſus die Opfer aufgehoben hat, ſo folgt daraus, daß dieſelben nicht zum Geſetze gehörten, deſſen Unvergänglichkeit er behauptet hat. (§. 51. 52).

ſtattgefundene als ſolche nicht habe erkennen können. Dieſe Anſicht ſtützt ſich auf die kritiſchen Beobachtungen, daß der Pentateuch den Bericht über Moſes Tod umfaßt, daß derſelbe erſt nach 500 Jahren im Tempel entdeckt, nach wiederum 500 Jahren unter Nebukadnezar untergegangen und dann erſt wiederhergeſtellt ſei [1]). Unter den Heroen des alten Teſtaments kann David nicht die Anerkennung des Verfaſſers der Homilieen beſeſſen haben; vielmehr kann er, wenn Hurerei, Krieg und Saitenſpiel als Attribute der weiblichen Prophetie bezeichnet werden [2]), ihm nur als Repräſentant dieſer gegolten haben. Daſſelbe Urtheil findet ohne Zweifel auch auf die altteſtamentlichen Propheten Anwendung, einmal direkt in der Behauptung, daß die Propheten keineswegs das erkannt hätten, was den Apoſteln gewährt ſei [3]), dann auch indirekt, inſofern die Merkmale der falſchen Prophetie gerade bei den altteſtamentlichen Propheten ſich finden. Während nämlich in dem wahren Propheten der Geiſt und das Vorherwiſſen ununterbrochen und ſtetig vorhanden und wirkſam iſt, iſt die vorübergehende, momentane Ergriffenheit vom Geiſte nur Merkmal der falſchen Prophetie [4]). Ebenſo wenig gewähren Viſionen und Träume eine Erkenntniß der Wahrheit. Denn nicht nur können dieſelben ebenſogut von einem Dämon, als von Gott herrühren, ſondern ſie wer-

---

1) Hom. III, 47. Der Verfaſſer der Homilieen iſt wenigſtens ein beſſerer Kritiker, als Tertullian, deſſen Beweis der Echtheit des Buches Henoch (de cultu feminarum I, 3) verglichen werden möge.

2) Hom. III, 25. Der Widerſpruch gegen die davidiſche Abſtammung Jeſu beruht nicht nothwendig und ausſchließlich auf dem Widerwillen gegen David.

3) Hom. III, 53: *Αὐτοὺς πεπλανημένους ἐλέγξαι θέλων τοὺς προφήτας, παρ' ὧν δὴ μεμαθηκέναι ἐβεβαίουν, ἐπιθυμοῦντας ἀληθείας καὶ μὴ μεμαθηκότας τελευτήσαντας ἀπεφήνατο εἰπών· πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἐπεθύμησαν ἰδεῖν, ἃ ὑμεῖς βλέπετε, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ὑμεῖς ἀκούετε, καὶ ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὔτε εἶδον οὔτε ἤκουσαν* (Matth. 13, 17). Es muß demnach als Ausnahme gelten, wenn Jeſaias als *προφήτης τοῦ δημιουργοῦ* bezeichnet wird (XVIII, 15, 18).

4) Hom. III, 13: *Εἰ παραδεξώμεθα καὶ ἡμεῖς, ὡς οἱ πολλοὶ, ὅτι καὶ ὁ ἀληθὴς προφήτης οὐ πάντοτε, ἀλλ' ἐνίοτε, ὅτε ἔχει τὸ πνεῦμα, καὶ διὰ τοῦτο προγινώσκει, ὁπότε δὲ οὐκ ἔχει, ἀγνοεῖ, — ἐὰν οὕτως ὑπολάβωμεν, καὶ ἑαυτοὺς ἀπατῶμεν καὶ ἄλλους ἐνεδρεύσομεν. Τὸ γὰρ τοιοῦτον μανικῶς ἐνθουσιώντων ἐστὶν ὑπὸ πνεύματος ἀταξίας, τῶν παρὰ βωμοῖς μεθυόντων καὶ κνίσσης ἐμφορουμένων.*

den ſogar ausdrücklich nicht für Offenbarungen, ſondern für Beweiſe des göttlichen Zornes ausgegeben [1]).

Dies ſind die theoretiſchen Aufſchlüſſe des wahren Propheten, der ja als der alleinige Gewährsmann des rechten Wiſſens vorausgeſetzt wird. Der praktiſche Inhalt ſeiner Lehre iſt zuerſt die Anerkennung des Einen wahren Gottes der Juden, welcher gütig und gerecht iſt, und die Welt geſchaffen hat [2]), und dann das göttliche Geſetz. Schon Adam hat dies ewige Geſetz als Richtſchnur eines Gott wohlgefälligen Lebens ſeinen Nachkommen mündlich [3]) überliefert. Darauf hat wiederum Moſes das Geſetz Gottes den ſiebzig Aelteſten zu weiterer Fortpflanzung mündlich mitgetheilt [4]). Endlich hat auch Chriſtus die reine mündliche Ueberlieferung des Geſetzes, welche trotz der ſchriftlichen Verfälſchungen ſich im Geheimen erhalten hatte, von Neuem öffentlich verkündet, und zwar mit dem Zwecke, auch die Heiden derſelben theilhaftig zu machen [5]). Er hat in dem Sinne die Unauflöslichkeit des Geſetzes behauptet, daß diejenigen Einrichtungen, welche er aufhob, z. B. das Opferweſen, eigentlich gar nicht zum Geſetze, ſondern nur zu den Verfälſchungen deſſelben gehörten [6]). Demnach iſt das Chriſtenthum mit der moſaiſchen Religion identiſch, und

---

1) Hom. XVII, 14. 18: *Τὸ ἔξωθεν δι' ὀπτασιῶν καὶ ἐνυπνίων δηλωθῆναί τι, ὅτι οὔκ ἐστιν ἀποκαλύψεως, ἀλλ' ὀργῆς, φαίνεται.*

2) Hom. II, 12; IV, 13; X, 19; XIII, 4

3) Dies geht hervor aus den Prädikaten *νόμος αἰώνιος, μηθ' ὑπὸ πολεμίων ἐμπρησθῆναι δυνάμενος, μηθ' ὑπὸ ἀσεβοῦς τινος ὑπονοθευόμενος, μηθ' ἑνί τόπῳ ἀποκεκρυμμένος, ἀλλὰ πᾶσιν ἀναγνωσθῆναι δυνάμενος* (VIII, 10), welche auf das Schickſal des geſchriebenen Geſetzes (III, 47) deutlich anſpielen.

4) Hom. III, 47: *Ὁ τοῦ θεοῦ νόμος διὰ Μωϋσέως ἑβδομήκοντα σοφοῖς ἀγράφως ἐδόθη παραδίδοσθαι, ἵνα τῇ διαδοχῇ πολιτεύεσθαι δύνηνται.*

5) Hom. III, 19: *Αὐτὸς τῆς καθέδρας ἐγερθείς, τὰ ἀπ' αἰῶνος ἐν κρυπτῷ ἀξίοις παραδιδόμενα κηρύσσων μέχρις αὐτῶν ἐθνῶν τὸν ἔλεον ἐκτείνων καὶ ψυχὰς πάντων ἐλεῶν ἰδίου αἵματος οὐκ ἠμέλει.* Die geheime Tradition iſt bei einem Theile der Phariſäer erhalten worden, *ἐνίων γὰρ καὶ ἐπακούειν ἔλεγεν, ὅτι τὴν Μωϋσέως ἐπιστεύθησαν καθέδραν.* Den anderen Theil der Phariſäer trifft aber der Vorwurf der Heuchelei (XI, 29). Jene erſteren ſind es auch, welche wirklich den Schlüſſel zum Himmelreich, die wahre Tradition, beſitzen (III, 18).

6) Hom. III, 51.

vor Gott gilt gleich, wer entweder Jeſus oder Moſes als Lehrer annimmt [1]). Man kann nicht umhin, den angeführten Satz ſo zu verſtehen, daß in ihm ſogar eine Rechtfertigung des ungläubigen Judenthumes enthalten iſt. Während in den Recognitionen doch verlangt wird, daß die, welche dem Moſes glauben, auch Chriſtus anerkennen ſollen, und umgekehrt, wird in den Homilieen nur Eines oder das Andere gefordert, und der Ausſpruch Chriſti ſo gedeutet, als ob die Verborgenheit Chriſti vor den Anhängern des Moſes, d. h. ſeine Nichtanerkennung durch dieſelben, in der Abſicht Gottes läge, da die ungläubigen Juden von Moſes her Alles hätten, was Jeſus nur bieten könnte. Da nun in den Homilieen auch alle ſonſtigen ſtrafenden Aeußerungen der Recognitionen über den Unglauben der Juden fehlen, ſo ſcheint es klar zu ſein, daß der Verfaſſer ſich den ungläubigen Juden viel verwandter fühlt, als die Verfaſſer der Grundſchrift und der Recognitionen. Andererſeits geht aus ſeinen Sätzen hervor, daß er die Heidenchriſten viel freier ſtellt, als man von ſeiner judenchriſtlichen Richtung erwarten dürfte, indem er, wenn ſie nur Chriſtum, freilich in ſeinem Sinne, anerkennen, die ausdrückliche Anerkennung des Moſes für gleichgültig erklärt. Es ſieht faſt ſo aus, als wenn er durch die Nachgiebigkeit in dieſem Punkte ſich das Recht für ſeine Sympathie für die nichtchriſtlichen Juden erkaufen wollte. Einen Grund zur Abneigung, den man vermuthen könnte, konnte

---

1) Hom. VIII, 6: Ἀπὸ μὲν Ἑβραίων τῶν Μωϋσῆν διδάσκαλον εἰληφότων καλύπτεται ὁ Ἰησοῦς, ἀπὸ δὲ τῶν Ἰησοῦ πεπιστευκότων ὁ Μωϋσῆς ἀποκρύπτεται. μιᾶς γὰρ δι' ἀμφοτέρων διδασκαλίας οὔσης τὸν τούτων τινὶ πεπιστευκότα ὁ θεὸς ἀποδέχεται. — ὅτι δὲ τοῦθ' οὕτως ἔχει αὐτὸς ὁ κύριος ἡμῶν λέγει· ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν πρεσβυτέρων, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις θηλάζουσιν. Οὕτως αὐτὸς ὁ θεὸς τοῖς μὲν ἔκρυψεν διδάσκαλον ὡς προεγνωκόσιν, ἃ δεῖ πράττειν, τοῖς δὲ ἀπεκάλυψεν, ὡς ἀγνοοῦσιν, ἃ χρὴ ποιεῖν. Vgl. dagegen Rec. IV, 5. Derſelbe Ausſpruch Chriſti wird freilich Hom. XVIII, 15 anders gedeutet, aber auch anders citirt. Das Schwanken, welches in der Citation dieſer evangeliſchen Stelle ſich bemerklich macht, und die notoriſche Accommodation deſſelben an die gerade beabſichtigte Erklärung beweiſt nicht eben ſehr die Genauigkeit des Verfaſſers in der Benutzung ſeines Evangeliums, und am wenigſten möchte ich bei dieſer Stelle, im Vergleich mit ihrer Anführung in den Rec. IV, 5, daran glauben, wie Hilgenfeld S. 155 meint, daß die Citate der Evangelien in den Recognitionen nach den kanoniſchen Texten verändert ſind.

die Differenz über das Opferweſen wenigſtens nicht abgeben, da nach der Zerſtörung des Tempels auch die nichtchriſtlichen Juden auf Opfer hatten verzichten müſſen. Der einzige, ſchon erwähnte Unterſchied des Chriſtenthumes vom Judenthum iſt, daß in ihm das Geſetz zu den Heiden gebracht wird. Dieſer Umſtand iſt freilich nicht, wie in den Recognitionen (V, 11), durch die altteſtamentlichen Weiſſagungen motivirt, da die Homilieen die letzteren nicht anerkennen, und ſteht deßhalb ohne Verbindung mit dem Vorhergehenden. Für die Heiden, welche in den Homilieen ausſchließlich als die Zuhörer des Petrus dargeſtellt werden, wird die Verkündigung ihrer geſetzlichen Pflichten gelegentlich in der Formel zuſammengefaßt, ſie ſollten ſich nach dem richten, was die Juden vernommen hätten [1]). Demnach verſchwindet vor der Beobachtung des Geſetzes der Unterſchied der Abſtammung, und nur der wahre Erfüller des Geſetzes gilt als Jude, wer es aber nicht erfüllt, als Heide [2]).

Bei dieſem Punkte erhebt ſich nun aber die Frage, wie die Homilieen das Verhältniß der Juden und der Heiden geordnet wiſſen wollen, und namentlich, wie ſie es mit der Beſchneidung halten? Nirgends wird in dem Buche die Beſchneidung erwähnt, aber daß ſein Verfaſſer für die Juden an derſelben feſtgehalten habe, darf man nicht, wie bisher geſchehen iſt [3]), aus der dem Briefe des Petrus beigegebenen Diamartyria ſchließen, da dieſelbe zu den petriniſchen Kerygmen gehört. Es ſcheint ſo, als wenn der Verfaſſer gänzlich auf die Beſchneidung verzichtet, da er ſie auch in der angeführten Stelle, Hom. XI, 16, nicht erwähnt, obgleich ſie in der Parallelſtelle der Recognitionen für die

---

1) Hom. VII, 4: *Τὰ δὲ λοιπὰ ἑνὶ λογῳ, ὅσ' οἱ θεὸν σέβοντες ἤκουσαν Ἰουδαῖοι, καὶ ὑμεῖς ἀκούσατε ἅπαντες.*

2) Hom. XI, 16: *Ὁ ὄντως θεοσεβὴς τοῦ δοθέντος αὐτῷ νόμου ἐκτελεῖ τὰς πράξεις. ὅνπερ τρόπον, ἐὰν ὁ ἀλλόφυλος τὸν νόμον πράξῃ, Ἰουδαῖός ἐστιν, μὴ πράξας δὲ Ἕλλην.* Cf. Rec. V, 34. — Als Folgerung aus dem Begriff des Geſetzes erwähnen wir, daß die Homilieen als nothwendiges ſubjektives Verhalten die Furcht fordern (XVII, 7), obgleich auch die Liebe freigeſtellt iſt, wenn Jemand durch ſie ohne Unterſtützung der Furcht zum Ziele kommen kann (XVII, 12).

3) Von Schliemann S. 226; Schwegler I, S. 369.

Juden offenbar vorbehalten iſt [1]). Aber doch iſt die Beſchneidung in den Homilieen ſo wenig, wie in den Recognitionen, neben dem Opferweſen zu den Dingen gerechnet, die Chriſtus aufgehoben hat, weil ſie zum eigentlichen Geſetze nicht gehören. Vielmehr iſt die Nichterwähnung der Beſchneidung in den Homilieen ganz gut daraus zu erklären, daß der Verfaſſer von Anfang an den Petrus unter Heiden auftreten läßt, welchen gegenüber jener Ritus überhaupt nicht berührt zu werden brauchte, wenn er ihnen, nach den Grundſätzen des milderen Judenchriſtenthumes, nicht auferlegt werden ſollte. Wir haben aber alle Urſache, anzunehmen, daß der Verfaſſer auf die Beſchneidung der geborenen Juden nicht verzichtet hat. Dafür bürgt ſeine oben erörterte verdächtige Hinneigung zu den ungläubigen Juden, die nicht möglich wäre, wenn er anders, als dieſe, von der Beſchneidung gedacht hätte, und die eigentlich nur möglich iſt, wenn er vielmehr ſehr ſtark von der Bedeutung der Beſchneidung überzeugt war. Ferner läßt ſich die ſtillſchweigende Uebergehung dieſes Ritus in der Zeit, welcher die Schrift angehört, und bei den Partheiverhältniſſen, in welche ſie eingreift, ſehr leicht erklären. Die Beſchneidung und die an ſie geknüpften Anſprüche waren für die Heidenchriſten von jeher wenigſtens anſtößig, wenn nicht ſogar Gegenſtand des Spottes [2]). In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts aber, als das Judenchriſtenthum durch äußere Schickſale, wie durch die mächtig zunehmende innere und äußere Entwickelung des Chriſtenthums unter den geborenen Heiden zu einer geringen Bedeutung herabgeſetzt war, konnte ein Judenchriſt, welcher einen literariſchen Einfluß zu erlangen ſuchte, Gründe zu haben glauben, den anſtößigen Punkt der Beſchneidung, die er doch nicht aufgeben wollte, wenigſtens mit Stillſchweigen zu bedecken, um nicht ſeinen Zweck ſogleich auf's Spiel zu ſetzen. Im Uebrigen nimmt nämlich der Verfaſſer gegen die Heidenchriſten ganz den von den Recognitionen vorgezeichneten

---

1) Rec. V, 34: Apud deum — ille Iudaeus est, — qui deo credens legem impleverit ac voluntatem eius fecerit, *etiamsi non sit circumcisus.*

2) Epistola ad Diognetum, cap. 4: *Τὸ τὴν μείωσιν τῆς σαρκὸς μαρτύριον ἐκλογῆς ἀλαζονεύεσθαι, ὡς διὰ τοῦτο ἐξαιρέτως ἠγαπημένους ὑπὸ θεοῦ, πῶς οὐ χλεύης ἄξιον;*

Standpunkt des milderen Judenchriſtenthums ein, indem er Enthaltung vom Götzenopferfleiſch, vom Blute und vom Erſtickten, ſowie äußere Reinigungen fordert [1]). Die Forderungen in Beziehung auf verbotene Ehen und den ehelichen Umgang ſind bis auf eine, aus den Recognitionen herübergenommene Stelle verſchwunden [2]), und die Abweichung, mit welcher dieſe Entlehnung verbunden iſt, beweiſt, daß der Verfaſſer der Homilieen die Bedeutung der Sache nicht mehr verſtanden hat [3]).

Eine Hauptbedingung des Chriſtenthumes iſt noch die Taufe, als Mittel der Sündenvergebung und Wiedergeburt, der Befreiung von den ewigen Strafen und als Verpflichtung zu guten Werken [4]). Dieſe Hauptbeſtimmungen ſind lediglich aus den Recognitionen entlehnt. Dagegen fehlt der grundlegende Gedanke der früheren Schrift, daß die Taufe an die Stelle der aufgehobenen Opfer getreten iſt, und wegen dieſes Mangels hat die ganze Einrichtung im Zuſammenhange der Homilieen etwas Unerklärliches. Dies macht ſich noch fühlbarer dadurch, daß der Verfaſſer für die Nothwendigkeit der Taufe wiederholt ſich auf den einfachen Befehl Gottes beruft [5]). Aus der Vergleichung der Recognitionen, in denen freilich ebenfalls dieſe Inſtanz den Heiden vorgehalten wird [6]), geht nun eben hervor, daß dieſer Punkt in den Homilieen darum unmotivirt erſcheint, weil der einleitende Vortrag des Petrus und deſſen Auseinanderſetzung mit dem Judenthume, welche in den drei erſten Büchern der Recognitionen ent-

---

1) Hom. VII, 4. 8; cf. XIII, 4. S. oben S. 118.

2) Hom. XI, 28: *Πλὴν τούτοις συνεισφέρειν δεῖ τί ποτε, ὃ κοινότητα πρὸς ἀνθρώπους μὲν οὐκ ἔχει, ἴδιον δὲ θρησκείας θεοῦ τυγχάνει. λέγω δὴ τὸ καθαρεύειν, τὸ ἐν ἀφέδρῳ οὔσῃ τῇ ἰδίᾳ γαμετῇ μὴ κοινωνεῖν, ὅτι τοῦτο ὁ θεοῦ κελεύει νόμος.* Cf. Rec. VI, 10. S. oben S. 119.

3) Die Anerkennung des Heidenchriſtenthums iſt in den Homilieen ebenſowenig, als in den Recognitionen gleich der Anerkennung der Perſon und der Richtung des Paulus. Der letztere wird Hom. XVII, 19 unter der Maske des Simon wegen ſeiner Antitheſe gegen das Geſetz, wegen ſeiner Viſion Chriſti und wegen ſeines Streites mit Petrus in Antiochien als falſcher Apoſtel angegriffen.

4) Hom. XI, 25—27 (cf. Rec. VI, 8. 9.) VIII, 22. 23.

5) Hom. XI, 25. 26; XIII, 21.

6) Rec. VI, 8.

halten iſt, in die Ueberarbeitung der Homilieen nicht aufgenommen worden iſt. Wenn aber auch die Idee, daß die Taufe die Opfer erſetzen ſolle, in den Homilieen nicht ausdrücklich zu Grunde gelegt iſt, ſo leuchtet doch ein, daß ihre Anſicht von der Taufe jene Darſtellung der Recognitionen vorausſetzt. Darum kann man nun auch nicht behaupten, daß der Verfaſſer der Homilieen die Taufe als Erſatz der Beſchneidung anſehe. Vielmehr da die ganze Auffaſſung der Taufe in den Homilieen aus den Recognitionen geſchöpft iſt, welche die Taufe eben nicht als Erſatz der Beſchneidung, weder bei Juden noch bei Heiden darſtellen; da ferner der Verfaſſer der Homilieen höchſt wahrſcheinlich die Beſchneidung für die Judenchriſten vorbehält, ohne daß er nach den Grundſätzen des milderen Judenchriſtenthumes dieſelbe oder einen Erſatz dafür den geborenen Heiden zumuthen könnte, ſo fehlen alle Vorausſetzungen zu der Annahme, daß er im Sinne der katholiſchen Richtung die Taufe ſchon als Erſatz der Beſchneidung anſah [1]).

Die Gerechtigkeit Gottes, dieſer dem Standpunkte des Verfaſſers entſprechende Hauptpunkt ſeiner Theologie bürgt für die Belohuung der Guten und die Beſtrafung der Gottloſen, und deßhalb für die Unſterblichkeit der Seelen. Mit der Wiederkunft Chriſti, des Herrſchers der jenſeitigen Welt, welche nach dem Auftreten des Antichriſtes erfolgen wird [2]), beginnt das Reich des ewigen Lichtes, in welchem die Gerechten, deren auferſtandene Leiber in Lichtkörper verwandelt ſind, Gott ſchauen werden [3]). Die Gottloſen dagegen verfallen ewigen Feuerſtrafen [4]), und wenn auch das Maaß der Strafe nach dem Maaße der Sünden verſchieden ſein wird [5]), ſo ſcheint hiemit die Ewigkeit der Strafe für Einzelne nicht aufgehoben zu werden. Daß der Verfaſſer an ein dra-

---

1) Wie es Schwegler auffaßt, Nachap. Zeitalter I, 399 f.

2) Hom. II, 17.

3) Hom. XVII, 16: *Ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν νεκρῶν, ὅταν τραπέντες (οἱ ἄνθρωποι) εἰς φῶς τὰ σώματα ἰσάγγελοι γένωνται, τότε ἰδεῖν δυνήσονται τὸν θεόν.*

4) Hom. IX, 9; XI, 23; XIII, 19.

5) Hom. XI, 10: *Μείζων ἡ κόλασις τῷ μείζον ἀσεβήσαντι, ἥττων δὲ τῷ εἰς τὸν ἥττονα ἁμαρτήσαντι.*

matiſches Weltgericht gedacht habe, kann man aus einzelnen Stellen, in denen er das Gericht erwähnt[1]), nicht ſchließen; und von den ſinnlichen Elementen der eſchatologiſchen Anſchauung, von der Idee des himmliſchen Jeruſalem und des tauſendjährigen Reiches finden ſich in den Homilieen keine Spuren.

Die Frage, wie das Syſtem der Homilieen ſich zu den anderen Richtungen des Judenchriſtenthums, ſo wie zu der katholiſch-kirchlichen Richtung verhalten hat, kann, ſo weit es nicht ſchon berührt worden iſt, erſt in dem folgenden Capitel erörtert werden. Zum Schluſſe haben wir nur noch daran zu erinnern, daß die Darſtellung der Ebjoniten bei Epiphanius in zwei Punkten mit Anſichten der Homilieen zuſammentrifft. Wenn nämlich in der übrigens mit den Recognitionen zu vergleichenden Chriſtologie ausdrücklich bemerkt wird, daß der wahre Prophet den altteſtamentlichen Frommen mit einem Leibe bekleidet erſchienen ſei, ſo ſcheint dies auf den in den Homilieen ausgeſprochenen Grundſatz zurückzuführen zu ſein, daß höhere Naturen nur durch Annahme eines Leibes den Menſchen ſichtbar werden[2]). Außerdem läßt ſich die von den Ebjoniten ausgeſagte Verwerfung aller Propheten[3]) nur aus der den Homilieen eigenthümlichen Anſchauung von der wahren Prophetie ableiten. Da wir die von den Ebjoniten behauptete Annahme des Leibes Adam's als Anſicht der Homilieen nur haben vermuthen können, ſo beſchränkt ſich die nachweisbare Einwirkung der Homilieen auf ihre Parthei auf die beiden angegebenen Punkte.

III. Das Judenchriſtenthum und die Kirche.

Aus der bisherigen Darſtellung geht hervor, daß die Richtung und die Grundſätze des Judenchriſtenthums, von deſſen au-

---

1) Hom. II, 31; IX, 19.

2) Hom. XVII, 16: *Ἐὰν ἀγγέλων τις ἀνθρώπῳ ὀφθῆναι πεμφθῇ, τρέπειαι εἰς σάρκα, ἵνα ὑπὸ σαρκὸς ὀφθῆναι δυνηθῇ. ἄσαρκον γὰρ δύναμιν, οὐ μόνον υἱοῦ, οὐδ' ἀγγέλου τις δύναται ἰδεῖν, εἰ δὲ ἴδῃ τις ὀπτασίαν, κακοῦ δαίμονος ταύτην εἶναι νοείτω.* S. oben S. 213.

3) Epiph. haer. 30, 15: *Ἠλίαν καὶ Δαβὶδ καὶ Σαμψὼν καὶ πάντας τοὺς προφήτας οὗτοι βδελύττονται.*

ßerkirchlicher Exiſtenz in der Sekte der Ebjoniten zuerſt Irenäus [1]) Zeugniß ablegt, in ihrem Kerne, nämlich der Identificirung des Chriſtenthumes mit dem moſaiſchen Geſetze, auf die unmittelbaren Schüler Jeſu ſelbſt zurückzuführen ſind. Darum iſt die Angabe des Epiphanius unhiſtoriſch, daß erſt nach der Zerſtörung Jeruſalem's jüdiſche Grundſätze und die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes, namentlich der Beſchneidung und der Sabbathsfeier durch Ebjon in das Chriſtenthum eingeführt, und unter den Chriſten verbreitet worden ſeien [2]). Ebenſowenig aber, als dieſe Richtung oder Sekte in jener Zeit erſt kann entſtanden ſein, iſt die Anſicht richtig, daß das Judenchriſtenthum, welches während der apoſtoliſchen Epoche eine durch apoſtoliſche Auktorität getragene legitime Richtung des Chriſtenthums war, ſchon ſeit der Zerſtörung Jeruſalem's nur als eine dem Geſammtleben der chriſtlichen Kirche fremde Sekte fortexiſtirt habe. Wir haben dieſe Anſicht, in der Geſtalt, in welcher ſie durch Rothe vertreten iſt, durch die feſtſtehende Thatſache ſchon abgelehnt, daß die Zerſtörung des Tempels und des moſaiſchen Opferweſens die Grundanſchauung des Judenchriſtenthums nicht verletzt [3]), und demſelben die Lebenskräfte nicht entzogen hat, wodurch es gezwungen worden wäre, theils ſich in die anderen chriſtlichen Richtungen aufzulöſen, theils als Sekte ſich ein dürftiges Leben zu friſten. Aber freilich iſt bei der Unterſuchung des Verhältniſſes zwiſchen dem Judenchriſtenthum und der Kirche des zweiten Jahrhunderts der Unterſchied des ſtrengen und des milderen Judenchriſtenthumes von tief eingreifender Bedeutung, und die Rückſicht hierauf möchte wohl leicht zur Einſchlagung eines Weges nöthigen, der ebenſoweit von dem Reſultate Rothe's als von der Anſicht Schwegler's abführt, daß das Judenchriſtenthum überhaupt erſt gegen das Ende des zweiten Jahr-

---

1) Adv. haer. I, 26, 2; III, 11, 7; IV, 33, 4; V, 1, 3.

2) Haer. 30, 2: *Γέγονε ἡ ἀρχὴ τούτου μετὰ τὴν τῶν Ἱεροσολύμων ἅλωσιν. Ἐπεὶ γὰρ πάντες οἱ εἰς Χριστὸν πεπιστευκότες τὴν Περαίαν κατ' ἐκεῖνο καιροῦ κατῴκησαν, τὸ πλέον ἐν Πέλλῃ τινι πόλει καλουμένῃ τῆς Δεκαπόλεως — τηνικαῦτα ἐκεῖ μετασιάντων καὶ ἐκεῖσε διατριβόντων αὐτῶν, γέγονεν ἐκ τούτου πρόφασις τῷ Ἐβίωνι.*

3) S. oben S. 211.

hunderts aus dem legitimen Verkehr mit der katholiſchen Kirche herausgedrängt worden ſei. Das hiſtoriſche Material, mit welchem dieſe Unterſuchung zu führen iſt, iſt freilich überaus dürftig und unſicher. Denn außer einer Stelle bei Juſtin beſitzen wir keine direkten Zeugniſſe über das fragliche Verhältniß, und erſt nach Maaßgabe dieſer Stelle iſt es möglich, die clementiniſchen Schriften durch indirekte Schlüſſe für unſere Unterſuchung zu verwenden.

In den Ausſagen des Juſtin[1]) iſt zunächſt von Wichtigkeit die Unterſcheidung der ſtrengen Judenchriſten, welche allen Heidenchriſten die Beſchneidung und die übrigen Forderungen des moſaiſchen Geſetzes auflegen wollen, und der milderen Judenchriſten, welche zwar für ihre Perſonen an die Beobachtung der jüdiſchen Sitte gebunden zu ſein glauben, ohne jedoch von den geborenen Heiden die gleiche Lebensweiſe zu verlangen. Aus dieſer Verſchiedenheit folgt nothwendig auch ein verſchiedenes ſociales Verhalten der Judenchriſten zu den Heidenchriſten und umgekehrt. Den ſtrengen Judenchriſten nämlich, welche die Chriſtgläubigen zur vollſtändigen Beobachtung des Geſetzes zwingen wollen, bleibt,

---

1) Dial. c. Tryph. cap. 47: Auf die Frage Tryphon's, ob ein Chriſt, der das moſaiſche Geſetz beobachte, ſelig würde, antwortet Juſtin: Ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, λέγω ὅτι σωθήσεται ὁ τοιοῦτος, ἐὰν μὴ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, λέγω δὴ τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν διὰ τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τῆς πλάνης περιτμηθέντας, ἐκ παντὸς πείθειν ἀγωνίζηται ταὐτὰ αὐτῷ φυλάσσειν, λέγων οὐ σωθήσεσθαι αὐτοὺς ἐὰν μὴ ταῦτα φυλάξωσιν. — Κἀκεῖνος· διὰ τί οὖν εἶπας· ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, σωθήσεται ὁ τοιοῦτος (milder Judenchriſt), εἰ μή τι εἰσὶν οἱ λέγοντες, ὅτι οὐ σωθήσονται οἱ τοιοῦτοι. — Εἰσίν, ἀπεκρινάμην, καὶ μηδὲ κοινωνεῖν ὁμιλίας ἢ ἑστίας τοῖς τοιούτοις τολμῶντες (die ſpätere kirchlich-allgemeine Anſicht). οἷς ἐγὼ οὐ σύναινος εἰμί. Ἀλλ' ἐὰν αὐτοὶ διὰ τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης καὶ τὰ ὅσα δύνανται νῦν ἐκ τῶν Μωσέως, ἃ διὰ τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ νοοῦμεν διατετάχθαι, μετὰ τοῦ ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν ἐλπίζειν καὶ τὰς αἰωνίους καὶ φύσει δικαιοπραξίας καὶ εὐσεβείας φυλάσσειν βούλωνται καὶ αἱρῶνται συζῆν τοῖς Χριστιανοῖς καὶ πιστοῖς, μὴ πείθοντες αὐτοὺς μήτε περιτέμνεσθαι ὁμοίως αὐτοῖς, μήτε σαββατίζειν μήτε ἄλλα, ὅσα τοιαῦτά ἐστι, τηρεῖν, καὶ προσλαμβάνεσθαι καὶ κοινωνεῖν ἁπάντων, ὡς ὁμοσπλάγχνοις καὶ ἀδελφοῖς, δεῖν ἀποφαίνομαι. — Ἐὰν δὲ οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου πιστεύειν λέγοντες ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν, ἐκ παντὸς κατὰ τὸν διὰ Μωσέως διαταχθέντα νόμον ἀναγκάζωσι ζῆν τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντας ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν, ἢ μὴ κοινωνεῖν αὐτοῖς τῆς τοιαύτης συνδιαγωγῆς αἱρῶνται, ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι. — Τοὺς δὲ πειθομένους αὐτοῖς ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν μετὰ τοῦ φυλάσσειν τὴν εἰς τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ ὁμολογίαν καὶ σωθήσεσθαι ἴσως ὑπολαμβάνω.

ſobald dieſe Tendenz keinen Erfolg hat, nichts übrig, als, wie Juſtin bezeugt, den Heidenchriſten die Gemeinſchaft aufzuſagen, und darum kündigt auch Juſtin für ſich, und offenbar im Namen des ganzen Heidenchriſtenthums, auch ihnen den Verkehr auf. Alſo *dieſe Fraktion ſtellt ſchon Juſtin als Sekte dar.* Aus der Sache ſelbſt, wie aus ſeiner Darſtellung geht aber hervor, daß der ſektenhafte Charakter dieſer Richtung eigenthümlich, und ihr nicht wider ihren Willen durch ein Urtheil der Kirche aufgeprägt iſt. Wir dürfen auch wohl nicht zweifeln, daß dieſe Parthei, welche in der apoſtoliſchen Zeit verſchiedene Verſuche machte, die Herrſchaft zu erringen, ſehr früh in jene reſignirte, ſektenhafte Stellung ſich zurückgezogen haben mag, und weder ſehr verbreitet, noch ſehr zahlreich geweſen ſein kann, obgleich Juſtin ſelbſt ſich doch über den Fall erklärt, daß geborene Heiden von dieſer Parthei, und natürlich unter ihren Bedingungen ſich zum Chriſtenthume bekehren ließen, von welchen er glaubt, daß ſie vielleicht ſelig würden. Anders ſteht es nun mit der Parthei der milderen Judenchriſten. Indem dieſe durch ihre eigene vollſtändige Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes ſich nicht hindern ließen, Verkehr mit den Heidenchriſten zu unterhalten, ſo erklärt Juſtin, daß er ſeinerſeits die Verbindung mit denſelben anerkenne. Da nun Juſtin ohne allen Zweifel als Repräſentant einer bedeutenden Richtung in der Kirche anzuſehen iſt, ſo folgt aus ſeiner Erklärung, daß *die milderen Judenchriſten zu ſeiner Zeit noch nicht als Sekte* aus der Kirche ausgeſchieden worden waren. Dies wird um ſo deutlicher durch die Rückſicht, welche Juſtin auf den ſpäter allgemein gewordenen Grundſatz nimmt, daß auch dieſe mildere Parthei als häretiſch zu behandeln, und aus der Kirchengemeinſchaft und Gaſtfreundſchaft auszuſchließen ſei. Nämlich auch ſchon damals erhob ſich dieſe Anſicht, aber indem Juſtin ganz einfach ausſpricht, daß er mit derſelben nicht übereinſtimme, deutet er an, daß dieſelbe noch nicht eine Bedeutung erlangt hatte, welche auf die Geſtaltung der Kirche tief eingewirkt hätte. Bei der bezeichneten Gemeinſchaft zwiſchen den milderen Judenchriſten und den Heidenchriſten entſteht nur noch die Frage, wie es mit den beſonderen Bedingungen ſich verhalten

haben wird, unter denen allein die milderen Judenchriſten, wie wir geſehen haben, das Heidenchriſtenthum anerkannten? Wenn Juſtin durch ſein Nichterwähnen derſelben es etwa ausſchlöſſe, daß dieſe Bedingungen von Seiten der Judenchriſten geſtellt, und von Seiten der Heidenchriſten erfüllt worden ſeien, ſo würde ſeine Darſtellung freilich in Widerſpruch mit den authentiſchen Dokumenten des milderen Judenchriſtenthums treten. So dürfen wir aber ſein Stillſchweigen nicht deuten. Vielmehr ſtimmt ſeine Richtung, ungeachtet ſie weit entfernt davon iſt, judenchriſtlich zu ſein, in dem Hauptpunkte, nämlich dem Verbot des Genuſſes von Götzenopferfleiſch [1]) mit den Anforderungen des milderen Judenchriſtenthums überein. Es iſt weit gefehlt, wenn Schwegler dieſen Punkt als Beweis von Juſtin's ebjonitiſcher Richtung ausgiebt [2]), vielmehr nimmt Juſtin in dieſer Sache keinen anderen Standpunkt ein, als Paulus, welcher daſſelbe Verbot durch die Beziehung des Opfers auf die Dämonen motivirte. Zwar geht das mildere Judenchriſtenthum, indem es den geborenen Heiden die Enthaltung von dem Genuſſe des Opferfleiſches und von den anderen Dingen auferlegt, von der Annahme eines beſtimmten Vorrechtes des moſaiſchen Geſetzes im Chriſtenthume aus; jedoch leuchtet ein, daß ſchon die faktiſche Beobachtung jener Bedingungen von Seiten der Heidenchriſten, aus welchen Gründen ſie hervorgegangen ſein mochte, die Anſprüche jener Parthei befriedigen mußte, zumal in einer Zeit, in welcher bei der fortſchreitenden Verbreitung des Chriſtenthumes unter den Heiden, die Judenchriſten in einer immer mehr verſchwindenden Minorität blieben. Die heidenchriſtlich-katholiſche Parthei, welche durch Juſtin repräſentirt wird, und welche wegen ihrer dämonologiſchen Vorausſetzung den Genuß des Götzenopferfleiſches verabſcheute, und um ſo ſtärker verabſcheute, als die Gnoſtiker ausdrücklich dieſen Punkt mit Indifferenz behandelten [3]), konnte alſo den milderen Judenchriſten keinen Anſtoß geben, um deſſen willen ſie die Gemeinſchaft mit jener hätten verwerfen ſol-

1) Dial. c. Tryph. cap. 55.

2) Nachap. Zeitalter I, S. 360.

3) Dial. c. Tryph. cap. 55. Iren. adv. haer. I, 6, 3.

len. Daß dagegen nun auch die Parthei Juſtin's ſich dieſe Gemeinſchaft gefallen ließ, während doch ſchon wenige Jahrzehnde ſpäter die von Juſtin noch verworfene Nichtanerkennung aller Judenchriſten zur kirchlichen öffentlichen Meinung wurde, dürfen wir vermuthungsweiſe wohl dadurch erklären, daß der noch ſchwebende Kampf gegen die Gnoſis, an welchem ſich ja auch das Judenchriſtenthum, und zwar in ſehr achtbarer Weiſe, betheiligte, die natürliche Abneigung und andere begründete oder unbegründete Vorurtheile gegen die Judenchriſten in den Hintergrund drängte [1]).

Dafür nämlich, daß das Judenchriſtenthum ſchon früh eine ſolche Beurtheilung fand, welche ihm die endlich erfolgte Ausſchließung aus der Kirche weiſſagen konnte, bietet der Brief des Barnabas, der dem Anfange des zweiten Jahrhunderts angehören mag, die deutlichſten Beweiſe. Der Verfaſſer dieſes Briefes muß wohl Urſache gehabt haben, ſeine Gemeinde zu warnen, nicht wie Proſelyten ſich dem Geſetze der Juden anzuſchließen [2]), und mit Rückſicht auf ſolche Fälle von Proſelytenmacherei hochmüthige Trennung vom Stamme der Gemeinde zu verdammen [3]). Mag nun die Gefahr der Proſelytenmacherei von der ſtrengen oder von der milden Parthei ausgegangen ſein, mag ſie alſo ſich bis auf die Pflicht der Beſchneidung und der Sabbathsfeier erſtreckt, oder auf die Speiſevorſchriften beſchränkt haben, in jedem Falle iſt die Bezeichnung der Sektirer als der größten Sünder, als Organe des Teufels und als antichriſtlicher Vorboten der Wieder-

---

1) Es iſt die gewöhnliche Anſicht, daß das Urtheil, welches Juſtin über die Vorſtellung fällt, daß Jeſus blos Menſch ſei, (Dial. cap. 48: *εἰσί τινες ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους, ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι· οἷς οὐ συντίθεμαι, οὐδ' ἂν πλεῖστοι ταὐτά μοι δοξάσαντες εἴποιεν*) auf die Ebjoniten ſich beziehe (vgl. Schliemann S. 442. 483 ff.) Dem kann ich nicht beiſtimmen, einerſeits weil die Ebjoniten neben jener Anſicht noch andere chriſtologiſche Formen anerkannten; andererſeits, weil jene Anſicht auch in einer nicht judenchriſtlichen Schrift, den Teſtamenten der 12 Patriarchen ſich findet (Juda 24, Naphthali 4).

2) Cap. 3: Ut non incurramus, tanquam proselyti, ad illorum legem.

3) Cap. 4: Non separatim debetis seducere vos tanquam iustificati, sed in unum convenientes inquirite, quod communiter dilectis conveniat et prosit.

kunft Chriſti, in dieſem Briefe [1]) ſo ſtark, als nur etwas gegen das Judenchriſtenthum geſagt werden konnte. Unter Anderem wird auch auf die Zerſtörung Jeruſalem's, als auf ein Gottesurtheil über Judenthum und Judenchriſtenthum verwieſen [2]).

Außer dieſen, einer ziemlich frühen Zeit angehörigen Angriffen auf das Judenchriſtenthum finden wir in der ganzen Periode von der apoſtoliſchen Zeit bis auf Irenäus nur noch einige polemiſche Aeußerungen gegen daſſelbe in zwei Briefen des falſchen Ignatius, welche freilich beweiſen, daß in der Zeit ihrer Entſtehung noch Conflikte mit jener Parthei in der Kirche ſtattfanden, obgleich nach allen Merkmalen, welche die interpolirten und falſchen Briefe des Ignatius an ſich tragen, dieſelben nicht lange vor der entſcheidenden Ausſchließung auch der milderen Judenchriſten geſchrieben ſein können. Denn, daß es ſich um Anhänger des milderen Judenchriſtenthums handelt, beweiſt die Rückſicht, welche auf unbeſchnittene Verkündiger des Judaismus genommen wird [3]), womit nur diejenigen geborenen Heiden gemeint ſein können, welche durch Erfüllung der Proſelytenbedingungen ſich der Parthei der Judenchriſten anſchließen konnten, welche von jeher auf die Beſchneidung der geborenen Heiden verzichtet hatte. Das Recht dieſes beſchränkten Judaismus, der außer den bekannten Punkten etwa noch durch die Sabbathsfeier ſich ausgezeichnet hat, welche im Briefe an die Magneſier kurz berührt iſt (Cap. 9.), wird durch das echt pauliniſche Argument beſtritten, daß, wer

---

1) Cap. 4: Fugiamus ab omni opere iniquitatis, et odio habeamus errorem huius temporis, ut futuro diligamur. Non demus animae nostrae spatium, ut possit habere potestatem discurrendi cum nequissimis et peccatoribus, ne quando similemus illis. Consummata enim tentatio, sicut scriptum est, sicut Daniel dicit, appropinquavit. — Adhuc et rogo vos, ut attendatis vobis et non similetis eis, qui peccata sua congerunt et dicunt, quia testamentum illorum et nostrum est. — Attendamus novissimis diebus. Nihil enim proderit nobis omne tempus vitae nostrae et fidei, si non odio iniquum et futuras tentationes habeamus.

2) Cap. 4: Adhuc et illud intelligite, cum videritis tanta signa et monstra in populo Iudaeorum, et sic illos dereliquit dominus. Conf. cap. 16.

3) Ad Philadelphenses cap. 6: *Ἐάν τις ἰουδαϊσμὸν ἑρμηνεύῃ ὑμῖν, μὴ ἀκούετε αὐτοῦ. Ἄμεινον γάρ ἐστιν, παρὰ ἀνδρὸς περιτομὴν ἔχοντος χριστιανισμὸν ἀκούειν, ἢ παρὰ ἀκροβύστου ἰουδαϊσμόν.*

jüdiſch lebe, damit das Bekenntniß ablege, die Gnade nicht empfangen zu haben [1]).

Wenn nun Irenäus in ſeinem Werke gegen die Häreſen das Judenchriſtenthum einfach als ebjonitiſche Sekte darſtellt, mit welcher von der katholiſchen Kirche überhaupt kein legitimer Verkehr und weder gottesdienſtliche noch ſociale Gemeinſchaft gehalten wurde, ohne daß er, wie Juſtin, die öffentliche Meinung als eine getheilte darſtellt, ſo muß die Ausſchließung des milderen Judenchriſtenthums aus der Kirche, (denn um dieſes allein kann es ſich handeln,) bei der Abfaſſung jener Schrift durchgängig vollzogen geweſen ſein. Da nun nach Maſſuet's [2]) Berechnung hiefür der Zeitraum zwiſchen 184 und 192 ſich ergiebt, ſo folgt, daß die Exiſtenz des Judenchriſtenthums als legitimer Richtung innerhalb der Kirche ſpäteſtens mit den achtziger Jahren des zweiten Jahrhunderts ihr Ende gefunden haben muß. Ob wir annehmen dürfen, daß dieſe Thatſache vielleicht ſchon früher als in der angegebenen Zeit zum Abſchluß gekommen ſei, wird noch von der Beurtheilung anderer Verhältniſſe abhängig ſein. So viel verſteht ſich aber von ſelbſt, daß jenes Reſultat weder in den einzelnen Gemeinden zu gleicher Zeit, noch überall ohne vorhergehende Kämpfe im Schooße der heidenchriſtlich-katholiſchen Parthei an den Tag trat. Die beiden uns von Juſtin her bekannten Fraktionen der letzteren Parthei, von denen die eine den Verkehr mit den milderen Judenchriſten unterhielt, die andere ſchon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts dieſelben als außerkirchliche Häretiker behandelte, werden ſich nicht ſo leicht ausgeglichen und in der Ausſchließungstendenz gegen die Judenchriſten geeinigt haben. Wenn nun freilich zuletzt doch die letztere Tendenz die Oberhand gewann, ſo dürfen wir ferner annehmen, daß dem kirchlichen Einheitstriebe, welcher beſondere gottesdienſtliche und ſociale Formen nicht dulden konnte, an den einzelnen Orten beſondere Veranlaſſungen wer-

---

1) Ad Magnesios cap. 8: *Μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς, ἀνωφελέσιν οὖσιν. εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ νόμον ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι.* Cap. 10: *Ἄτοπόν ἐστιν, Χριστὸν Ἰησοῦν καλεῖν καὶ Ἰουδαΐζειν. Ὁ γὰρ χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλὰ Ἰουδαϊσμὸς εἰς χριστιανισμόν.*

2) Dissertationes praeviae in Irenaeum, p. 97.

den zu Hülfe gekommen ſein, um die Ausſchließung der Judenchriſten zu bewirken. Einen irgendwie genügenden Blick in dieſe Vorgänge gewähren uns freilich unſere Quellen nicht. Nur an ein verbürgtes Faktum können wir die Vermuthung knüpfen, wie das äußere Schickſal der Juden auch auf den Untergang des Judenchriſtenthums einwirkte, und außerdem iſt an der einen Phaſe des Paſſahſtreites am Ende des zweiten Jahrhunderts zu erkennen, daß die Abweichung der Judenchriſten von der allgemeinen Sitte in der Feier des Paſſah wohl hauptſächlich ihr Schickſal herbeigeführt hat.

In der erſteren Beziehung hat der verunglückte Aufſtand des Barkochba nach zwei Seiten hin bedeutend eingewirkt. Einmal bewirkte Barkochba durch ſeine ſyſtematiſche Verfolgung der Bekenner Jeſu unter den Juden [1]) eine viel ſtärkere Trennung der Judenchriſten von den Juden, als die früheren wiederholten, aber vereinzelten Verfolgungen hervorbringen konnten. Denn dieſer Aufrührer trat mit dem Anſpruche auf, Meſſias zu ſein (nach Maaßgabe von Num. 24, 17); je mehr alſo die Maſſe des jüdiſchen Volkes ihm anhing, um ſo mehr mußten die Judenchriſten in Paläſtina aus religiöſen Motiven ihrem Volke entfremdet werden. Ferner, — nach der Ueberwältigung des Aufſtandes wurde von den Römern bekanntlich das Verbot erlaſſen, daß kein Jude die an dem Platze Jeruſalem's neu angelegte Colonie Aelia Capitolina betreten dürfe [2]). Natürlich wurden durch dieſe Anordnung auch die Judenchriſten, welche die Beſchneidung hatten, von der Stadt ausgeſchloſſen, und daher kam es, daß, während bis dahin die Gemeinde in Jeruſalem nur Biſchöfe aus der Beſchneidung gehabt hatte, in der neugegründeten Aelia ein Biſchof heidniſcher

---

1) Iustinus Apol. I, 31: *Καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν γεγενημένῳ Ἰουδαϊκῷ πολέμῳ Βαρκοχέβας, ὁ τῶν Ἰουδαίων ἀποστάσεως ἀρχηγέτης, Χριστιανοὺς μόνους εἰς τιμωρίας δεινὰς, εἰ μὴ ἀρνοῖντο Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν καὶ βλασφημοῖεν, ἐκέλευεν ἀπάγεσθαι.*

2) Dial. c. Tr. 16: *Ἡ κατὰ σάρκα περιτομὴ εἰς σημεῖον ἐδόθη, ἵνα ἦτε ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐθνῶν καὶ ἡμῶν ἀφωρισμένοι, καὶ ἵνα μόνοι πάθητε ἃ νῦν ἐν δίκῃ πάσχετε, καὶ ἵνα — μηδεὶς ἐξ ὑμῶν ἐπιβαίνῃ εἰς τὴν Ἱερουσαλήμ. οὐ γὰρ ἐξ ἄλλου τινος γνωρίζεσθε παρὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ἢ ἀπὸ τῆς ἐν σαρκὶ ὑμῶν περιτομῆς.* Cf. Apol. I, 47. Vgl. Münter, der jüdiſche Krieg unter Trajan und Hadrian, S. 96 f.

Abſtammung der entweder ausſchließlich, oder überwiegend heidenchriſtlichen Gemeinde vorſtand [1]). Die wahrſcheinlichen Folgen dieſes Ereigniſſes für das Judenchriſtenthum in Paläſtina, wie in den anderen Ländern müſſen ſehr bedeutend geworden ſein. Ganz abgeſehen von den ſtrengen Judenchriſten, welche ohnedies nichts mit unbeſchnittenen Heidenchriſten gemein haben wollten, mußte die Gründung einer heidenchriſtlichen Gemeinde in Jeruſalem auch den milderen Judenchriſten eine veränderte Stellung in der Geſammtkirche aufzwingen. In allen Fällen hatten ſie nämlich die centrale Stellung, welche ihnen die an Jeruſalem geknüpften chriſtlichen Erinnerungen auch in den Augen der Heidenchriſten gewährten, eingebüßt. Geſetzt nämlich, daß ein Theil der milderen Judenchriſten, wegen der geſteigerten Spannung gegen die Juden und, um des Beſitzes des chriſtlichen Jeruſalem nicht verluſtig zu gehen, die Beſchneidung aufgab, ſo löſte ſich derſelbe eben in das Heidenchriſtenthum auf. Oder wenn ſie an der Beſchneidung feſthielten, und dadurch dem Zutritte zu der neuen jeruſalemiſchen Gemeinde entſagten, ſo bedarf es gar nicht der Annahme einer grundſätzlichen Abneigung zwiſchen jenen milderen Judenchriſten in Paläſtina und der neuen heidenchriſtlichen Gemeinde in Jeruſalem, um zu erklären, daß allmählig eine Entfremdung zwiſchen beiden Theilen eintrat, und daß, je mehr das Heidenchriſtenthum in Jeruſalem ungehindert durch die frühere lokale Tradition ſich entwickelte, um ſo mehr die durch Paläſtina zerſtreuten Judenchriſten in eine abgeſchiedene, ſektenhafte Stellung traten. Wir dürfen z. B. wohl annehmen, daß die von Juſtin ausgeſprochene teleologiſche Beziehung der Beſchneidung auf das den Juden gegebene Verbot, Jeruſalem zu betreten, gerade den dort

---

1) Euseb. H. E. IV, 5: *Τοσοῦτον ἐξ ἐγγράφων παρείληφα, ὡς μέχρι τῆς κατὰ Ἀδριανὸν Ἰουδαίων πολιορκίας πεντεκαίδεκα τὸν ἀριθμὸν αὐτόθι γεγόνασι ἐπισκόπων διαδοχαὶ, οὓς πάντας Ἑβραίους φασιν εἶναι ἀνέκαθεν, — συνεστάναι γὰρ αὐτοῖς τότε τὴν πᾶσαν ἐκκλησίαν* (die Gemeinde zu Jeruſalem) *ἐξ Ἑβραίων πιστῶν.* Darauf erzählt Euſebius die Gründung der Stadt Aelia und ſchließt: *καὶ δὴ τῆς αὐτόθι ἐκκλησίας ἐξ ἐθνῶν συγκροτηθείσης, πρῶτος μετὰ τοὺς ἐκ περιτομῆς ἐπισκόπους τὴν τῶν ἐκεῖσε λειτουργίαν ἐγχειρίζεται Μάρκος* (Cap. 6). Die ziemlich gleichlautende Erzählung des Sulpicius Severus, historia sacra II, 31 iſt offenbar aus Euſebius geſchöpft.

wohnenden Heidenchriſten ſehr nahe lag, und daß durch dieſe Anſicht auch die Entfremdung derſelben gegen das Judenchriſtenthum verſtärkt werden konnte. Dieſer Stand der Partheien in Paläſtina ſeit der Dämpfung des jüdiſchen Aufſtandes (136) konnte nun aber auch nicht ohne Einwirkung auf das Judenchriſtenthum in den übrigen Gemeinden außerhalb Paläſtina's bleiben, da die Bedeutung deſſelben an anderen Orten ohne allen Zweifel durch den Zuſammenhang mit den judenchriſtlichen Traditionen der jeruſalemiſchen Gemeinde bedingt war. Wenn nun aber die Judenchriſten Paläſtina's von dem lebendigen Quell der jeruſalemiſchen Lokaltradition abgeſchnitten waren, ſo konnten auch die in anderen Gemeinden zerſtreuten Judenchriſten dem numeriſchen und geiſtigen Uebergewicht der Heidenchriſten gegenüber nicht feſten Fuß behalten. Alſo nicht die Aufhebung der Opfer und die Zerſtörung des Tempels durch Titus hat die Kraft des Judenchriſtenthums gebrochen, ſondern die Proſcription der Beſchneidung und die Anlegung der römiſchen Colonie Aelia unter dem Kaiſer Hadrian.

In den Gemeinden außerhalb Paläſtina, in denen judenchriſtliche Partheien mit den Heidenchriſten vereinigt lebten, müſſen nun freilich noch andere einzelne Veranlaſſungen und Conflikte eingetreten ſein, welche mit der Ausſchließung der Judenchriſten entſchieden wurden. Vielleicht beziehen ſich auf dieſe Situation die Streitigkeiten über die Paſſahfeier, in welchen Melito und Apollinaris als Stimmführer für die chriſtliche Feier gegen eine durchaus jüdiſche Form derſelben auftraten. Dieſe Streitigkeiten haben ſich vielleicht nicht auf Kleinaſien beſchränkt, da auch der alexandriniſche Clemens ſich an denſelben betheiligte, und vielleicht deutet die Berührung deſſelben Streitpunktes durch den italiſchen Biſchof Hippolytus an, daß auch in deſſen nächſtem Kreiſe dieſer Conflikt von tief eingreifender Bedeutung war [1]). Urſprünglich brach dieſer Streit in Laodicea aus, wie ein Fragment der Schrift des Melito über das Paſſah mittheilt, und wenn

1) Vgl. zu dem Folgenden Weitzel, die chriſtliche Paſſahfeier, S. 16—76.

auch die hinzugefügte Zeitbeſtimmung für uns unverſtändlich iſt [1]), ſo iſt aus der Betheiligung ſowohl des Melito, als des Apollinaris an dem entſtandenen Partheikampfe abzunehmen, daß derſelbe in die Jahre um 170 fällt. Aus den in der Paſſahchronik aufbewahrten Fragmenten des Apollinaris, Clemens und Hippolytus [2]), welche ſich auf dieſen Streit beziehen, können wir nun mit Leichtigkeit erkennen, daß die bekämpften Gegner den Genuß des Paſſahlammes am Abend des 14. Niſan den moſaiſchen Beſtimmungen gemäß für Pflicht hielten und dieſe Sitte durch das Beiſpiel Chriſti begründeten, der nach Matthäus ſelbſt das Paſſahlamm mit ſeinen Jüngern genoſſen hätte, am Tage, bevor er gekreuzigt wurde. Dagegen wenden die genannten Kirchenlehrer ein, daß Chriſtus, als das wahre Paſſahlamm, eben am 14. Niſan in der Stunde geſtorben ſei, in welcher das Paſſahlamm dem Geſetze gemäß geſchlachtet werden mußte, daß er demnach, wenn er auch in früheren Jahren das jüdiſche Paſſahfeſt mitgefeiert hätte, unmittelbar vor ſeinem Tode das Lamm nicht genoſſen, ſondern in ſeinem Tode das typiſche Paſſah aufgehoben habe. Deutlich genug gehen dieſe Argumentationen auf die Chronologie des johanneiſchen Evangeliums zurück. Weitzel urtheilt nun ganz richtig, daß in dieſem Streite Alles auf einen Gegenſatz zwiſchen Judaismus und Chriſtianismus, zwiſchen einer gemiſcht jüdiſchen und einer rein chriſtlichen Bedeutung der Paſſahfeier hinauslaufe; er weiſt ferner ganz mit Recht darauf hin, daß in dieſem Conflikte nicht Kirche gegen Kirche, ſondern die Hauptrepräſentanten der Kirche gegen eine Parthei ſtanden [3]). Ob dagegen dieſe Parthei ſo ver-

---

1) Euseb. H. E. IV, 26: *Μελίτων ἐν μὲν οὖν τῷ περὶ τοῦ πάσχα τὸν χρόνον, καθ' ὃν συνέταττεν, ἀρχόμενος σημαίνει ἐν τούτοις· ἐπὶ Σερουΐλίου Παύλου, ἀνθυπάτου τῆς Ἀσίας, ᾧ Σάγαρις καιρῷ ἐμαρτύρησεν, ἐγένετο ζήτησις πολλὴ ἐν Λαοδικείᾳ περὶ τοῦ πάσχα ἐμπεσόντος κατὰ καιρὸν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, καὶ ἐγράφη ταῦτα. τούτου δὲ τοῦ λόγου μέμνηται Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν ἰδίῳ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ, ὃν ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς φησὶν ἑαυτὸν συντάξαι.*

2) Dieſelben finden ſich bei Weitzel S. 22. 60. 65.

3) Ich halte Weitzel's Auffaſſung der auch durch Polykrates vertretenen kleinaſiatiſchen Paſſahfeier auch nach den Einwendungen von Hilgenfeld (der Paſſahſtreit und das Evangelium Johannis, Theol. Jahrb. 1849, S. 209 ff.) für die richtige. Obgleich die Fragmente des Polykrates und Irenäus nicht

einzelt geweſen iſt, wie Weitzel meint, möchte doch einigermaßen zu bezweifeln ſein, wenn der alexandriniſche Clemens es für nöthig hielt, ſich in den Streit gegen ſie einzulaſſen. Wenn dieſelbe Parthei etwa auch in Alexandrien ſich bemerkbar machte, ſo war ſie nicht vereinzelt, ſondern ſporadiſch weit verbreitet; wenn aber dieſe Vorausſetzung unſtatthaft wäre, ſo muß das Auftreten der Parthei in Kleinaſien doch viel zu wichtig und eingreifend geweſen ſein, als daß man dieſelbe vereinzelt nennen könnte. Ebenſowenig können wir nun den weiteren Bemerkungen Weitzel's beiſtimmen, mit welcher er die allgemeine Situation jener Spur judenchriſtlicher Sitte in Kleinaſien erläutert. Er meint, aus dem Umſtande, daß jene laodiceniſchen Judenchriſten ihre Sitte an das Beiſpiel Chriſti nach Matthäus, und nicht an die Auktorität des moſaiſchen Geſetzes anlehnten, ſchließen zu dürfen, daß in jener Parthei nur „eine ſpätere und ſchüchterne Form eines chriſtlicher gewordenen Ebjonitismus" aufgetreten ſei. Ferner will er aus dem geſchloſſenen Gegenſatze, welchen die bedeutendſten Kirchenlehrer dagegen bildeten, erkennen, daß „der Ebjonitismus damals ein auf den Kreis der minder Unterrichteten zurückgedrängter, von der Kirche überwundener Gegenſatz war, wenn er auch noch vorübergehend als vereinzelte Erſcheinung ſich geltend machen konnte" [1]).

---

ausdrücklich ſagen, daß die kleinaſiatiſchen Quartodecimaner den 14. Niſan als den Todestag Chriſti, des wahren Paſſahlammes gefeiert haben, ſo zwingt ein Umſtand unwiderleglich zu der Annahme, daß dieſer Gedanke, und nicht die Wiederholung des von Chriſtus begangenen Paſſahmahles der kleinaſiatiſchen Feier zu Grunde lag, — nämlich der Beſchluß der Faſten an dieſem Tage. Das Faſten hat überhaupt nur Sinn, wo die Erinnerung an den Tod Chriſti der leitende Gedanke iſt (Tert. de ieiun. 2: in evangelio illos dies ieiuniis determinatos putant, in quibus ablatus est sponsus), es kann alſo überhaupt nicht ſtattgefunden haben, wenn man nur das jüdiſche Paſſahmahl nach dem Vorgange Chriſti am 14ten Niſan feierte. Wenn aber das Faſten an dieſem Tage beſchloſſen wurde, ſo kann dabei nicht die Vorausſetzung herrſchen, daß Chriſtus erſt am 15ten Niſan geſtorben ſei, ſondern die Vorausſetzung, daß Chriſtus am 14ten als Paſſahlamm geſtorben ſei, und die Verſöhnung bewirkt habe. Die von Polykrates vertheidigte kleinaſiatiſche Feiſitte kann alſo nicht, wie H. meint, in Continuität mit der jüdiſchen Feier ſtehen, auch nicht auf der ſynoptiſchen Chronologie beruhen. Sie ſetzt vielmehr die pauliniſch-johanneiſche Anſchauung voraus. Damit iſt freilich nicht bewieſen, daß der Apoſtel Johannes, auf den ſich Polykrates beruft, der Evangeliſt geweſen ſein muß: ſondern es iſt ebenſo gut der Apokalyptiker. S. oben S. 148.

1) A. a. O. S. 59.

In Beziehung auf den erſten Punkt reichen die erhaltenen Fragmente der Gegner jener Judenchriſten gar nicht hin, um deren Argumente überſehen zu laſſen. Wenn alſo namentlich das eine Fragment des Apollinaris [1]) das Beiſpiel Chriſti als Inſtanz ſeiner Gegner anführt, ſo brauchen dieſelben darum weder ſtillſchweigend, noch ausdrücklich auf die Auktorität des Geſetzes verzichtet zu haben. Vielmehr möchte eben ſo klar aus Apollinaris Berufung auf das Geſetz für ſeine eigene Meinung hervorgehen, daß das Geſetz in dieſem Streite von der einen Seite mit wörtlicher, von der anderen Seite mit allegoriſcher Auslegung gebraucht wurde, und daß die Judenchriſten durch dieſe Differenz zur Geltendmachung des Beiſpiels Chriſti gedrängt wurden. Alſo aus unſeren Quellen läßt ſich nichts über eine ſpätere oder ſchüchterne Form des Ebjonitismus jener Judenchriſten entnehmen. Wenn nun ferner die Richtung dieſer Parthei als eine von der Kirche in jener Zeit ſchon überwundene von Weitzel angeſehen wird, ſo ſind auch wir ganz der Meinung, daß die unendliche Mehrheit der Chriſten um 170 über jene judenchriſtlichen Grundſätze innerlich längſt hinaus war, und auf einem anderen Princip der Sitte und des Cultus fußte; wenn aber Weitzel meint, daß um das J. 170 das Judenchriſtenthum ſchon längſt zur außerkirchlichen Sekte geworden ſei, und daß die jüdiſche Sitte der Paſſahbeobachtung in Laodicea nur als ein Nachhall einer längſt verurtheilten Richtung die Ruhe der Kirche geſtört habe, ſo müſſen wir dieſer Meinung widerſprechen. Erſtens läßt ſich nicht beweiſen, daß das Judenchriſtenthum auch in ſeiner milderen Form um das J. 170 ſchon längſt Sekte geworden war. Aber geſetzt, daß dies der Fall war, ſo wäre ein Kampf, wie der uns gerade vorliegende um die Paſſahfeier, eine reine Unmöglichkeit. Wenn die zur Sekte herabgeſetzten Judenchriſten unter ſich das Paſſahfeſt nach moſaiſchem Ritus feierten, ſo konnte die Kirche nur gleich-

1) *Λέγουσιν* (die Judenchriſten), *ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν, καὶ διηγοῦνται, Ματθαῖον οὕτω λέγειν, ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ καθ' αὑτοὺς τὰ εὐαγγέλια.*

gültig dagegen ſein. Nur dann konnte es zum Streite kommen, wenn jene Sitte ſich innerhalb der Kirche ſelbſt geltend machte. Dieſen Fall kann man ſich aber nicht ſo vorſtellen, als ob eine anſteckende Einwirkung der längſt außer der Kirche ſtehenden Sekte auf kirchliche Kreiſe ſtattgefunden hätte, denn dies wäre nur möglich, wenn keine feſte Cultusform in der Kirche ausgebildet war. Dieſe müßte aber doch in der Kirche vorausgeſetzt werden, wenn es richtig wäre, daß dieſelbe ſich ſchon längſt von den judenchriſtlichen Elementen gereinigt hatte, als der vorliegende Streit ausbrach. Alſo kann eben die judenchriſtliche Parthei, welche das jüdiſche Paſſah feierte, als es darüber zum Streite kam, noch nicht als Sekte außerhalb der Kirche geſtanden haben, ſondern es wird erſt der Erfolg des Streites geweſen ſein, daß dieſe Richtung als Sekte ausſcheiden mußte. Es kann uns nicht zugemuthet werden, zu erklären, warum die Beobachtung der moſaiſchen Paſſahfeier durch die Judenchriſten in Laodicea, welche denſelben wahrſcheinlich von jeher eigenthümlich war, nicht früher den entſcheidenden Streit mit den Katholikern hervorrief. Dazu reichen die Quellen nicht hin. So viel aber werden wir ohne Schwierigkeit vermuthen dürfen, daß Rückſichten der kirchlichen Politik auch ſchon damals in die Partheiverhältniſſe eingriffen, und daß die katholiſche Parthei wahrſcheinlich erſt dann die Judenchriſten unter die Uniformität der Sitte und des Cultus zu beugen verſuchte, als ſie ſelbſt gegen die Gnoſis ſich befeſtigt hatte. Dieſer Excurs über den laodiceniſchen Paſſahſtreit beſtätigt alſo einerſeits, daß die Ausſchließung der judenchriſtlichen Parthei aus der Kirche vor dem Jahre 170 überall nicht kann ſtattgefunden haben, andererſeits aber macht er wahrſcheinlich, daß wenigſtens in Kleinaſien die Ausſchließung der Judenchriſten eben damals wegen ihrer jüdiſchen Paſſahfeier erfolgte, und dieſe Sachlage würde zu der durch Irenäus bezeichneten Situation vollkommen paſſen, daß um 185 das Judenchriſtenthum allgemein ebjoniſche Sekte war [1].

---

1) Schwegler hat den Episcopat des Victor von Rom (192—200) als die Periode bezeichnet, in welcher der Bruch der katholiſchen Kirche mit

Schließlich bleibt uns übrig, das Verhältniß der clementiniſchen Schriften zur katholiſchen Kirche feſtzuſtellen, über welches die Anſichten der auf dieſem Gebiete ſtimmführenden Theologen außerordentlich weit auseinandergehen. Wir wiederholen deßhalb die Hauptreſultate der bisherigen Unterſuchung, nach welchen ſich die Entſcheidung über jenen Punkt zu richten hat: 1) das mildere Judenchriſtenthum iſt nicht ſeit dem Ende des apoſtoliſchen Zeitalters als Sekte aus der Kirche ausgeſchloſſen. 2) Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, als Juſtin ſeinen Dialog ſchrieb, war die öffentliche kirchliche Meinung über die Anerkennung und die Gemeinſchaft mit den milderen Judenchriſten getheilt, ſo aber, daß Juſtin, deſſen Auktorität gewiß nicht gering war, für die Gemeinſchaft war. 3) Bei der Abfaſſung des Werkes des Irenäus (circa 185) war auch das mildere Judenchriſtenthum ſchon Sekte geworden. Nach dieſen Feſtſtellungen fällt die Anſicht von Rothe als eine unmögliche weg, daß die Clementinen aus einer häretiſchen Gemeinſchaft hervorgegangen ſeien, und den Zweck hätten, gegenüber der von den Apoſteln der Kirche gegebenen Verfaſſung dieſelben Formen auch auf den ebjonitiſchen Boden zu verpflanzen [1]). Eben ſo unrichtig iſt aber auch die entgegengeſetzte Anſicht von Schwegler, „daß die Homilieen das Bewußtſein ihrer Zeit repräſentiren. Wie ihr Verfaſſer dachte und ſchrieb, ſo dachte man in Rom um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Nicht als ob alle ihre Ideen auch dem religiöſen Volksglauben angehört hätten, oder als ob die pauliniſche Denkweiſe ganz ohne Vertreter, eine bloße Reminiscenz geweſen wäre; aber die letztere hatte ſich zu jener Zeit erſt allmäh-

---

dem Judenchriſtenthume vollzogen worden ſein ſoll. (Nachap. Zeitalter II, S. 206 ff.) Dieſe Anſicht beruht einmal darauf, daß die durch Polykrates von Epheſus vertretene kleinaſiatiſche Form der Paſſahfeier, welche Victor bis zur Aufkündigung der Kirchengemeinſchaft bekämpfte, judaiſtiſch geweſen ſei, und dann, daß der Montanismus, der eben unter Victor oder unter ſeinem Vorgänger Eleutherus proſcribirt wurde, eine judenchriſtliche Richtung geweſen ſei. Beide Suppoſitionen ſind falſch. Was die kleinaſiatiſche Paſſahfeier betrifft, ſo iſt Weitzel a. a. O. S. 76 ff. zu vergleichen. Und daß der Montanismus keine judenchriſtliche Richtung war, wird unten im zweiten Abſchnitte des zweiten Buches bewieſen werden.

1) A. a. O. S. 530 ff.

lig Anerkennung zu erkämpfen, mühsam und nicht ohne bedeutende Conceſſionen Bahn zu brechen, während die Richtung der Homilieen im Glauben der großen Menge unbedingt vorherrſchte“ [1]). Die Vorausſetzungen dieſer Anſicht, daß nämlich die ebjonitiſche Richtung überhaupt im zweiten Jahrhundert vorgeherrſcht, und daß dieſelbe die Baſis für die katholiſche Kirche abgegeben habe, können freilich erſt beim weiteren Fortſchritte unſerer Unterſuchung widerlegt werden. Aber die Schwegler'ſche Anſicht erweiſt ſich auch ſchon im Vergleich mit den oben aufgeſtellten Geſichtspunkten als falſch. Wenn ſchon zu Juſtin's Zeit, alſo um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, die öffentliche kirchliche Meinung über die Anerkennung der Parthei, aus welcher die Clementinen ſpäter hervorgingen, getheilt war, und vielleicht kaum ein Jahrzehend nach der Abfaſſung jener Schrift das Judenchriſtenthum als Sekte aus der Kirche verdrängt war, ſo widerſpricht es aller organiſchen Geſchichtsanſchauung, daß die zwiſchen dieſen beiden Zeitpunkten verfaßten Homilieen im Sinne der kirchlichen Majorität geſchrieben ſein ſollen. Da vielmehr die öffentliche Meinung in der Kirche ſeit dem von Juſtin repräſentirten Zeitpunkte den Judenchriſten immer abgeneigter und feindſeliger geworden ſein muß, bis ſie, vielleicht um 170, die Trennung der Judenchriſten von der Kirche durchſetzte, ſo können die Homilieen, wenn ſie überhaupt vor dieſem Zeitpunkte verfaßt ſind, nur in der für ihre Parthei ungünſtigſten und beengteſten Lage geſchrieben ſein, in der an einen Beſitz der Majorität im entfernteſten nicht zu denken iſt.

Unſere Geſammtanſicht über die clementiniſche Literatur erheiſcht aber auch Erklärungen wegen der älteren Schriften, auf deren Verhältniß zur Kirche die früheren Hiſtoriker begreiflicherweiſe nicht eingegangen ſind. Zu dieſem Zwecke müſſen wir einige Reſultate ſpäterer Unterſuchungen über die Anſicht von der Verfaſſung in dieſen Schriften und deren Verhältniß zur Entwickelung der Verfaſſnng in der Geſammtkirche vorweg nehmen [2]).

---

1) A. a. O. I, S. 405.

2) Siehe unten zweites Buch, erſter Abſchnitt, IV. über die Recognitionen, und zweiter Abſchnitt II, C. über die Homilieen.

Die clementiniſche Literatur ſtellt nämlich die zwei Hauptphaſen dar, in denen ſich die Kirchenverfaſſung im zweiten Jahrhunderte entwickelte. Die Recognitionen formuliren den Episcopat als alleinige göttliche Lehrgewalt — gegen die Gnoſis, die Homilieen als alleinige göttliche Disciplinargewalt, — gegen den Montanismus. Da nun die hierin ausgeſprochene hierarchiſche Tendenz nicht, wie Rothe will, die Abſicht haben kann, eine mit der ſchon beſtehenden katholiſchen Kirchenverfaſſung rivaliſirende Organiſation der ebjonitiſchen Sekte herbeizuführen; da ferner aus der Uebereinſtimmung der in dieſen Schriften verfolgten hierarchiſchen Tendenzen mit der öffentlichen Meinung in der Kirche keineswegs die Schwegler'ſche Annahme folgt, daß auch der judenchriſtliche Standpunkt derſelben die Majorität in der Kirche beherrſcht habe, ſo wird das Verhältniß der clementiniſchen Literatur zur Kirche in anderer Weiſe beſtimmt werden müſſen. Wenn die Kerygmen des Petrus, welche ohne Zweifel den die Verfaſſung betreffenden Abſchnitt des dritten Buches der Recognitionen ſchon enthalten haben, in Paläſtina vor der Kataſtrophe des jüdiſchen Volkes unter Barkochba verfaßt ſind, was wegen der polemiſchen Rückſicht gegen das Syſtem des Baſilides ſehr wahrſcheinlich iſt, ſo repräſentiren ſie den damaligen Stand der öffentlichen kirchlichen Meinung ihrer Provincialkirche. Denn es iſt ſehr begreiflich, daß damals in Paläſtina das Judenchriſtenthum vorherrſchte, und die dort vorhandenen Heidenchriſten den Bedingungen deſſelben ſich fügten. Wenn alſo in den Kerygmen der Episcopat als alleinige göttliche Lehrgewalt dargeſtellt wurde, um damit einen feſten Damm gegen die Gnoſis zu gewinnen, ſo war es natürlich im Sinne der öffentlichen Meinung der paläſtinenſiſchen Provincialkirche, daß dieſe Verfaſſungsform mit dem Judenchriſtenthume in Verbindung gebracht wurde. Anders muß es nun aber mit den Recognitionen und den Homilieen im Verhältniß zur römiſchen Gemeinde ſtehen. Daß die Judenchriſten ein bedeutendes, und geiſtig reges Ferment dieſer Gemeinde während des zweiten Jahrhunderts gebildet haben müſſen, iſt eben aus der Entſtehung jener beiden Schriften in Rom zu ſchließen, dagegen muß nicht nur die Majorität der Gemeinde

heidniſchen Urſprungs, ſondern auch katholiſcher Richtung geweſen ſein, welche, wie im folgenden Abſchnitt bewieſen werden wird, nicht auf judenchriſtlicher, ſondern auf pauliniſcher Baſis entſtanden iſt [1]). Wenn alſo auch die in den Recognitionen und den Homilieen dargeſtellten Formen der Verfaſſung im Sinne der Majorität der römiſchen Gemeinde geweſen ſein mögen, ſo kann dies von dem judenchriſtlichen Standpunkt derſelben nicht behauptet werden. Andererſeits können aber jene Schriften auch nicht gegen die nichtjudenchriſtliche Gemeinde in Rom gerichtet geweſen ſein, da nicht nur keine Spuren einer ſolchen Abſicht vorliegen, ſondern die Gegner des katholiſchen Chriſtenthums, die Gnoſtiker, eben in jenen judenchriſtlichen Schriften bekämpft werden, und da die Homilieen gerade in der Zeit, in welcher die römiſchen Biſchöfe mit den Montaniſten um die Schlüſſelgewalt kämpften, dieſelbe als Recht des Episcopates behaupten, was doch nicht zu denken wäre, wenn die Judenchriſten von jeher der römiſchen Gemeinde und dem römiſchen Episcopate fremd und entgegengeſetzt geweſen wären. Das Verhältniß der Judenchriſten in der römiſchen Gemeinde muß alſo nach den Andeutungen Juſtin's ſo erklärt werden, daß in der katholiſchen Parthei der römiſchen Gemeinde die Anſicht überwog, daß man die Gemeinſchaft mit den (milderen) Judenchriſten zu halten habe, und daß unter den Katholikern die auch von Juſtin vertretenen Grundſätze über den Genuß des Opferfleiſches herrſchten, welche den Judenchriſten die Gemeinſchaft mit jenen möglich machten. Unter dieſen Bedingungen iſt die Unterordnung beider Partheien unter *einen* Biſchof, und die gleichmäßig lebendige Betheiligung beider Partheien an der Entwickelung des Episcopates gegen die Gnoſis und den Montanismus vollſtändig zu begreifen, und demnach können ſowohl die Recognitionen, wie die Homilieen als kirchliche Schriften der römiſchen Gemeinde betrachtet werden, obwohl das Judenchriſtenthum derſelben keineswegs in der Majorität der Gemeinde vorherrſchte. Dies letztere kann um ſo weniger der Fall geweſen ſein, als es ſchon zu Juſtin's Zeit unter

1) Dies läßt ſich an den ſpeciell der römiſchen Gemeinde angehörigen Schriften, dem Brief des Clemens an die Corinther, dem Hirten des Hermas, ſo wie an den Werken Juſtin's nachweiſen.

den Katholikern, alſo auch wohl in Rom eine Fraktion gab, welche keine Anerkennung der Judenchriſten wollte; und aus dem Erfolge, nämlich der Ausſchließung der Judenchriſten jedenfalls vor 180, muß man ſchließen, daß die Stellung dieſer Parthei in der römiſchen Gemeinde, je ſpäter, um ſo mißlicher wurde, und daß die Homilieen nach 160 ſchwerlich in einer ſo günſtigen Situation der judenchriſtlichen Parthei geſchrieben ſind, als die Recognitionen nach 140. Dieſe Schlüſſe können wir aus den vorliegenden Thatſachen mit Gewißheit ziehen; Folgendes möchte ich aber noch in Hinſicht auf die clementiniſche Literatur vermuthen.

Die Verpflanzung der petriniſchen Kerygmen auf römiſchen Boden, und ihre Umarbeitung in Geſtalt der Recognitionen nach 140 iſt möglicher Weiſe ſolchen paläſtinenſiſchen Judenchriſten zu verdanken, welche wegen des Aufſtandes des Barkochba ihr Vaterland verließen und ſich in Rom anſiedelten. Wenn gerade in der Zeit auch die römiſche Gemeinde mitten im Kampfe gegen die Gnoſis begriffen war, ſo war die Verſtärkung der Judenchriſten eine Verſtärkung der conſervativen Parthei und des Episcopates. Um dieſe Intereſſen namentlich gegen Valentin's damalige Wirkſamkeit zu vertreten, wurden die Kerygmen mit Rückſicht auf Valentin umgearbeitet. Allein der judenchriſtliche Verfaſſer der Recognitionen verfolgte mit dieſer Schrift offenbar nicht allein die gemeinſamen antignoſtiſchen Zwecke der vereinigten Katholiker und Judenchriſten, ſondern auch die beſonderen Zwecke ſeiner Parthei. Bei der Verflechtung der Perſon des römiſchen Clemens in ſeine Geſchichte, und bei der Darſtellung deſſelben als Schülers des Petrus und als Judenchriſten hatte der Verfaſſer ohne Zweifel die Tendenz, die Tradition der römiſchen Gemeinde zu verfälſchen [1], dadurch allmählig die Katholiker zu unterwerfen, und ſo in Rom wiederzugewinnen, was die Parthei in Jeruſalem eingebüßt hatte, eine Centralſtelle des Judenchriſtenthums. Dies Streben hat nun freilich keinen Erfolg gehabt; der römiſche Episcopat wurde ein katholiſcher, und kein judenchriſtlicher, und daß die Lage der

1) Der römiſche Clemens, der Verfaſſer des Briefes an die Corinther, war Pauliner mit einem leiſen Uebergang in die katholiſche Anſchauungsform.

Parthei immer ungünſtiger wurde, läßt ſich an den Homilieen nicht verkennen. Wir haben ſchon darauf aufmerkſam gemacht, daß die Nichterwähnung der Beſchneidung in den Homilieen an Stellen, wo die Recognitionen dieſelbe als Merkmal der geborenen Juden im Chriſtenthume feſthalten, und daß die den Heidenchriſten gemachte Conceſſion, daß ſie nur an Chriſtus, nicht aber an Moſes zu glauben brauchten, während doch zu gleicher Zeit eine auffallende Sympathie für die ungläubigen Juden ausgeſprochen wird [1]), daß dieſe Punkte von einer ziemlich beengten Stellung der Judenchriſten gegenüber den Heidenchriſten Zeugniß geben. Die oben erörterte Stelle Hom. VIII, 6, in welcher der Verfaſſer es den Chriſten nachgiebt, wenn ſie Moſes nicht anerkennen, aber dabei auch gerechtfertigt findet, daß die Juden an Chriſtus nicht glauben, enthält eine die einfachen, ehrlichen Grundſätze des Judenchriſtenthums verläugnende Zweideutigkeit, welche darauf hinweiſt, daß das Judenchriſtenthum nicht mehr offen dem Heidenchriſtenthum entgegenzutreten wagte, und in der Ahnung eines bevorſtehenden Bruches mit demſelben, trotz der nur möglichen Conceſſionen, ſich den Rückzug zu dem nicht gläubigen Judenthum offen zu halten ſuchte. Mit Rückſicht auf dieſen Punkt ſtimme ich dem Urtheile Dorner's [2]) bei, daß die Homilieen das böſe Gewiſſen der iſolirten Parthei an der Stirne tragen, obgleich es nicht gerechtfertigt iſt, die judenchriſtliche Parthei in Rom, als aus ihr die Homilieen hervorgingen, ſchon für eine definitiv häretiſche zu erklären. Aber freilich muß dieſe Parthei bald nach der Abfaſſung der Homilieen eine häretiſche geworden ſein, und dies Urtheil der Kirche muß auch die Homilieen in ſo weit getroffen und umfaßt haben, als dieſelben nie in der Weiſe in der Kirche geachtet worden ſind, als die Recognitionen, welche ſich einer ausgedehnten Verbreitung und Benutzung in der ſpäteren Zeit erfreuten [3]), obwohl das Judenchriſtenthum als Häreſie ausgeſchloſſen und verworfen war.

---

1) S. oben S. 233.

2) Die Lehre von der Perſon Chriſti, 2te Aufl., 1. Theil S. 156.

3) Vgl. Schliemann a. a. O. S. 127.

Das Urtheil, welches Schwegler über die Situation der Homilieen in der Kirche fällt, steht freilich in der genauſten Beziehung zu ſeiner Anſicht, daß überhaupt der Ebjonitismus bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts vorgeherrſcht habe, und ſpeciell nicht nur in Schriften, wie der ſogenannte zweite Brief des römiſchen Clemens, ſondern auch durch den Märtyrer Juſtin vertreten ſei. Die Unrichtigkeit dieſer Anſicht kann erſt in dem folgenden Abſchnitte nachgewieſen werden, und wir wollen dagegen auch nicht daran erinnern, daß in Schwegler's Darſtellung die plötzliche Reaction des aus dem Ebjonitismus erwachſenen Katholicismus gegen das Judenchriſtenthum um ſo weniger motivirt erſcheint, als der ſpecifiſche Gegenſatz der katholiſchen Richtung gegen die judenchriſtliche nirgends mit Schärfe und Beſtimmtheit bezeichnet iſt. Aber gegen eine Inſtanz der Schwegler'ſchen Geſchichtsanſchauung, und die daher abzuleitenden Einwände gegen die oben gegebene Darſtellung müſſen wir ſchon jetzt dieſelbe ſicher ſtellen, — gegen die Deutung, welche die Fragmente Hegeſipp's von Schwegler im Intereſſe ſeiner Hypotheſe erfahren haben. Hegeſipp nämlich der Paläſtinenſer, welcher mit größter Ausführlichkeit die ebjonitiſch ausgeſchmückte Tradition über Jacobus den Gerechten mittheilt, welcher in ſeiner Angabe der jüdiſchen Sekten den Stamm Juda mit dem Chriſtenthume identificirt, der einen Ausſpruch des Paulus nichtig und lügenhaft und mit den Worten des Herrn widerſprechend nennt, der alſo alle Merkmale judenchriſtlicher Richtung an ſich zu tragen ſcheint, behauptet, daß in allen chriſtlichen Gemeinden, welche er zwiſchen den Jahren 150 und 160 beſuchte, unter denen er die korinthiſche und die römiſche namhaft macht, Alles ſo gefunden habe, wie es das Geſetz, die Propheten und der Herr vorſchrieben, und ſoll dadurch beweiſen, daß eben das Judenchriſtenthum, und nicht etwa der Paulinismus die herrſchende Richtung in der Kirche geweſen ſei [1]). Allein weder dieſer Schluß, noch jene Prämiſſen ſind ſo ſicher, als wofür ſie ausgegeben worden. Ich will kein Gewicht darauf legen, daß Euſebius, dem die Annalen des Hege-

1) Schwegler a. a. O. I, 342—359.

ſipp vorlagen, aus denſelben den ihm doch gewiß anſtößigen Eindruck ebjonitiſcher Denkweiſe nicht empfangen hat, da er den Verfaſſer derſelben als Gewährsmann der unwandelbaren apoſtoliſchen Ueberlieferung im katholiſchen Sinne anführt [1]), denn Euſebius kann ſich getäuſcht haben. Da wir aber demnach mit den Angaben des Kirchenhiſtorikers vorſichtig umzugehen Urſache haben, ſo weit ſie als beurtheilende Referate aus anderen Schriften ſich darſtellen, ſo unterliegt es keinem Zweifel, daß er den Hegeſipp als Schriftſteller mit Unrecht zur erſten Generation nach den Apoſteln rechnet [2]). Nicht ſicherer wird es mit der hebräiſchen Abſtammung des Hegeſipp ſich verhalten, auf welche Schwegler großes Gewicht legt; denn die Art, wie Euſebius dieſelbe erwähnt, läßt die Angabe vielmehr nur als eine Folgerung aus einzelnen Notizen des Annaliſten, und nicht als eine ausdrückliche Erklärung in deſſen Schriften erſcheinen [3]). Wenn alſo die hebräiſche Abſtammung des Hegeſipp nur ein Schluß des Euſebius iſt aus einigen hebräiſchen und ſyriſchen Phraſen, die gelegentlich eingeſtreut waren, und einigen Notizen, welche dem Berichterſtatter aus der jüdiſchen mündlichen Tradition geſchöpft zu ſein ſchienen, ſo iſt dieſer Schluß aus den Prämiſſen ein höchſt unſicherer. Ebenſowenig iſt nun die Richtung des Hegeſipp verantwortlich zu machen für die von ihm aus anderen Quellen entlehnte ebjonitiſch gefärbte Schilderung des Jakobus (Eus. H. E. II, 23). Und wenn Schwegler auf die Anerkennung eines engeren Bandes zwiſchen jener Schilderung und der Richtung des Hegeſipp dringt, weil der letztere geborener Jude und Paläſtinenſer ſei, ſo hat ſich die Unſicherheit dieſer Annahme eben erwieſen. Nicht minder iſt die ſeltſame, aber vielleicht dem Text nach verderbte Aeußerung über die jüdi-

---

1) H. E. IV, 8: *Ἐν πέντε συγγράμμασιν τὴν ἁπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος ἁπλουστάτῃ συνιάξει γραφῆς ὑπεμνημάτισατο.*

2) H. E. II, 23: *Ὁ Ἡγήσιππος ἐπὶ τῆς πρώτης τῶν ἀποστόλων γενόμενος διαδοχῆς.*

3) H. E. IV, 22: *Ἐκ τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων αὐτὸν πεπισευκέναι καὶ ἄλλα δὲ ὡς ἂν ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει.*

ſchen Sekten [1]), aus einer judenchriſtlichen, wahrſcheinlich mit Recogn. I, 54 verwandten Quelle entlehnt. Auch die Polemik gegen Paulus liegt nicht ſo klar am Tage, als Schwegler vorgiebt. Allerdings hat Hegeſipp die Worte: Was den Gerechten bereitet iſt, hat kein Auge geſehen, kein Ohr gehört, und iſt in keines Menſchen Herz gekommen, welche Paulus (1. Cor. 2, 9) als γραφή citirt, für irrig und im Widerſpruch mit Chriſti Worten (Matth. 13, 29) erklärt [2]). Aber ob er dies Citat als Worte des Paulus angegriffen hat, darüber ſteht unmittelbar nichts geſchrieben. Da nun die Worte urſprünglich der apokryphiſchen Offenbarung des Elias angehören [3]), und Hegeſipp nach Euſebius Angabe ſich auch mit Widerlegung apokryphiſcher Schriften abgegeben hat [4]), ſo möchte doch ſehr wahrſcheinlich ſein, daß er jene Antitheſe nur gegen das erwähnte apokryphiſche Buch gerichtet hat, ohne an Paulus zu denken. Mag nun aber die perſönliche Anſicht des Hegeſipp noch viel deutlicher den Stempel des Judenchriſtenthums tragen, als wir anerkennen können, ſo iſt jedenfalls die Formel, in welcher er den allgemeinen Zuſtand der Kirche ſeiner Zeit beſchreibt, nichts weniger, als judenchriſtlich [5]). Das Geſetz und die Propheten und der Herr ſind die Auktoritäten der katholiſchen Kirche, mit denen dieſelbe gerade in der Zeit des Hegeſipp ſich gegen die Gnoſis richtete [6]), und ſind weit

---

1) H. E. IV, 22: *Ησαν γνῶμαι διάφοροι ἐν τῇ περιτομῇ ἐν υἱοῖς Ἰσραὴλ τῶν κατὰ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ.*

2) Steph. Gobarus bei Photius Bibl. Cod. 232: *Ἡ. οὐκ οἶδ' ὅ,τι καὶ παθὼν, μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα λέγει καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους, τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος· μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα.*

3) Origenes, hom. ult. in Matth. XXVII, 9. Vgl. ferner Cotelier zu den apoſt. Conſtitutionen VI, 16.

4) Eus. H. E. IV, 22: *Περὶ τῶν λεγομένων ἀποκρύφων διαλαμβάνων, ἐπὶ τῶν αὐτοῦ χρόνων πρός τινων αἱρετικῶν ἀναπεπλάσθαι τινὰ τούτων ἱστορεῖ.*

5) L. c. *Ἐν ἑκάστῃ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύττει, καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος.*

6) Const. App. II, 39: *Οἱ κατηχούμενοι μὴ κοινωνείτωσαν ἐν τῇ προσευχῇ, ἀλλ' ἐξερχέσθωσαν μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τοῦ εὐαγγελίου.* Tertullian. de praescript. haer. 36: Ecclesia legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis scriptis miscet.

davon entfernt, die Merkmale der judenchriſtlichen Richtung im Unterſchiede der pauliniſchen zu ſein, welche es damals entweder gar nicht, oder in Geſtalt der katholiſchen Anſchauung gab. Wenn Hegeſipp neben der Auktorität des κύριος die der Apoſtel noch nicht nannte, ſo geht daraus hervor, daß die Kanoniſirung der apoſtoliſchen Schriften damals noch nicht feſtgeſtellt war, was auch aus allen anderen Umſtänden folgt. Wenn alſo Hegeſipp auf ſeinen Rundreiſen zwiſchen 150 — 160 in allen Gemeinden jene drei Auktoritäten herrſchend fand, ſo iſt er nicht ein Zeuge für das Vorherrſchen des Judenchriſtenthumes, ſondern für die ſchon entſchiedene Herrſchaft des katholiſchen Chriſtenthumes, welches nicht mehr lange zögerte, den Judenchriſten die Gemeinſchaft aufzukündigen.

Es iſt nicht unſer Zweck, die Geſchichte des Judenchriſtenthums als Sekte weiter zu verfolgen. Nur eine Bemerkung fügen wir noch bei, welche die Geſchichte des Ebjonitismus betrifft. Es iſt natürlich, daß die Trennung der milderen und der ſtrengen Judenchriſten, derer, welche eine Gemeinſchaft mit unbeſchnittenen Heidenchriſten für möglich und derer, welche ſie nicht für möglich hielten, verwiſcht werden mußte, nachdem auch jene von der aus Heidenchriſten beſtehenden Kirche ausgeſchloſſen worden waren. Deßhalb findet ſich in den Berichten der Kirchenväter über die Ebjoniten Nichts, was an jenen urſprünglichen Unterſchied unter den Judenchriſten erinnert. Anſtatt deſſen gab die Chriſtologie einen Theilungsgrund für zwei Klaſſen von Ebjoniten ab, deren Unterſchied ſeit Origenes von den Kirchenvätern feſtgehalten wurde [1]). Deßhalb iſt es aber ein ganz verkehrtes Verfahren, dieſen Geſichtspunkt auch auf das Judenchriſtenthum

---

Iren. adv. haer. II, 35, 4: Dictis nostris consonat praedicatio apostolorum, et domini magisterium et prophetarum annuntiatio et apostolorum ministratio et legislationis dictatio. Ep. ad Diogn. 11: *Εἶτα φόβος νόμου ᾄδεται, καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται, καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται.*

1) Contra Celsum V, 61: *Οὗτοί εἰσιν οἱ διττοὶ Ἐβιωναῖοι, ἤτοι ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν, ἢ οὐχ οὕτω γεγεννῆσθαι, ἀλλ' ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους.* Euseb. H. E. III, 27. Vgl. Schwegler a. a. O. I, S. 180 ff.

des zweiten Jahrhunderts anzuwenden. Auf dieſem Wege hat Schliemann die ganze ſchiefe und unbrauchbare Entdeckung von vulgären und gnoſtiſchen Ebjoniten gemacht, da doch im zweiten Jahrhundert die Chriſtologie noch gar keine beſtimmte Partheiſcheidung bewirkte, und in demſelben Partheikreiſe die populäre Vorſtellung von Chriſtus und die theologiſche Spekulation weit auseinandergingen. Wir enthalten uns alſo abſichtlich, auf die Schliemann'ſche Geſchichtſchreibung polemiſch weiter einzugehen.

Vierter Abſchnitt.

Die Entwickelung des Paulinismus bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts.

I. Der Antijudaismus der Briefe an die Hebräer und des Barnabas.

Nachdem Paulus dem Chriſtenthume eine vom Judenthume unabhängige Exiſtenz verſchafft hatte, ohne daß doch die einzelnen Punkte ſeines Lehrbegriffs zu feſten ſymboliſchen Vorausſetzungen der Theilnahme an den von ihm gegründeten Gemeinden geworden waren, konnte es, bei der Lebendigkeit der dogmatiſchen Produktion und der Wiederholung von Conflikten zwiſchen dem pauliniſchen Chriſtenthum und ſeinen Gegnern im Judenthume und Judenchriſtenthume, nicht ausbleiben, daß man auch auf einem anderen, als dem von Paulus vorgezeichneten Wege, ſich die Selbſtändigkeit des Chriſtenthums gegen das Judenthum theoretiſch entwickelte. Eine ſolche gegen das moſaiſche Geſetz gerichtete, aber vom pauliniſchen Lehrbegriffe abweichende Theorie der Selbſtändigkeit des Chriſtenthumes liegt im Hebräerbriefe vor, als deſſen Verfaſſer, nach der übereinſtimmenden Ueberzeugung der Kritiker aller Farben, der Apoſtel Paulus nicht angeſehen werden kann [1]).

Auf den Beweis des Unterſchiedes zwiſchen Chriſtenthum und moſaiſchem Geſetze, und des höheren Werthes des erſteren zielt

1) Wenn der Brief, wie wir doch annehmen müſſen, aus einer praktiſchen Situation hervorgegangen iſt, ſo muß er noch während des Beſtehens des levitiſchen Cultus, alſo vor der Zerſtörung Jeruſalems geſchrieben ſein. Die Einwände, welche Schwegler (a. a. O. II, S. 307 f.) dagegen erhebt, ſind von geringer Bedeutung, wenn man bedenkt, daß der Argumentation des Briefs jeder Nerv fehlen, und derſelbe nur ein dialektiſches Exercitium ſein würde, wenn er nach dem Aufhören des levitiſchen Cultus geſchrieben wäre.

ſogleich die Einleitung ab, welche ſich mit der Erhabenheit Chriſti als des Sohnes Gottes, des Abglanzes der göttlichen Herrlichkeit und des Organes der Weltſchöpfung, über die Engel beſchäftigt. Denn durch die Engel iſt eben das Geſetz gegeben [1]), das chriſtliche Heil aber durch den Sohn Gottes eingeführt (2, 2). Ebenſo erhaben iſt Chriſtus als Vermittler des neuen Bundes über Moſes, den Mittler des alten, da dieſer nur als Diener, jener aber als Sohn und Erbe im Hauſe, d. h. auf dem Gebiete der göttlichen Offenbarung waltete (3, 3—6). Nämlich Gott ſelbſt hat ſich das Recht eines neuen Bundes vorbehalten, und die Errichtung eines ſolchen durch den Propheten vorhergeſagt (8, 8—12). Der Verfaſſer bezieht ſich hier auf Jer. 31, 31—34, in welcher Stelle namentlich der Unterſchied des neuen Bundes vom alten hervorgehoben wird, daß jener in die Herzen der Menſchen geſchrieben werden ſolle. Allein auf dieſes Merkmal geht der Verfaſſer nicht ein, legt auch kein Gewicht darauf, ſondern er ſchließt nur aus der Verkündigung eines neuen Bundes auf die Veraltung und Abſchaffung des früheren (8, 13). Der Punkt, in welchem der Verfaſſer die Vergleichung zwiſchen dem alten und dem neuen Bunde anſtellt, um den Vorzug des letzteren zu beweiſen, iſt nicht, wie der Ausſpruch des Jeremias an die Hand gibt, und wie Paulus die Frage löſte, das Verhältniß des Menſchen zu dem einen und zu dem andern, ſondern der Inhalt und Zweck des alten und des neuen Bundes.

In dieſer Abſicht ſtellt der Verfaſſer eine Vergleichung an zwiſchen dem moſaiſchen Opferinſtitut und dem neuteſtamentlichen, welches ſich auf das Faktum der Selbſtopferung Chriſti beſchränkt. Chriſtus iſt Hoherprieſter (4, 14) und zwar ebenſo von Gott eingeſetzt, wie es Aaron geweſen war (5, 4. 6). Ebenſo wie der jüdiſche Hoheprieſter darum fähig war, die Menſchen vor Gott zu vertreten, weil er, wie ſie, der menſchlichen Schwachheit unterworfen war (5,2), war auch Jeſus fähig, die menſchlichen Schwach-

---

1) Auf dieſen Contraſt zwiſchen dem Chriſtenthume und dem Geſetze zielt auch ſchon die übereinſtimmende Anſicht des Paulus (Gal. 3, 19) ab, welche freilich bei demſelben nur beiläufig iſt, und nicht ſo hervortritt, wie im Hebräerbrief. S. oben S. 55.

heiten mitzufühlen, da er ſelbſt Verſuchungen ausgeſetzt war (4, 15), und durch Todesfurcht befangen wurde (5, 7). Allein daneben war Jeſus ſündlos (4, 15; 7, 26), während der jüdiſche Hoheprieſter, bevor er Opfer für Andere darzubringen unternehmen durfte, ſeine eigenen Sünden durch Opfer ſühnen mußte (5, 3; 7, 27). Der andere Vorzug beſteht darin, daß ſein Prieſterthum ewig iſt κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ (5, 6; 7, 21), während die jüdiſchen Hohenprieſter dem Tode unterworfen ſind (7, 23); und daß jenes von Gott mit einem Schwur auf ihn übertragen iſt, während die Einſetzung der jüdiſchen Prieſter ohne göttlichen Schwur geſchah (7, 20). In der Vergleichung Chriſti mit Melchiſedek liegt ferner noch ein anderer Vorzug vor dem jüdiſchen Prieſterthume. Jener nämlich empfing von Abraham den Zehnten und ſegnete ihn dafür, in Abraham hat aber auch ſeine prieſterliche Nachkommenſchaft, Levi und ſein Stamm, einmal für alle den Zehnten entrichtet und den Segen empfangen, alſo die höhere Würde Melchiſedek's und ſeines Nachfolgers anerkannt (7, 4—10). Dem Vorzuge ſeiner perſönlichen Befähigung zum Hohenprieſter entſpricht nun auch die Weiſe, wie Chriſtus ſein prieſterliches Amt verſieht. Während die jüdiſchen Prieſter die Opfer täglich wiederholen müſſen, hat Chriſtus nur ein einmaliges Opfer darzubringen nöthig gehabt (10, 11. 12), und dies Opfer, welches in ſeinem eigenen Blute beſtand, war ebenfalls koſtbarer als das Blut von Stieren und Böcken (9, 12). Dieſes einmalige Opfer iſt um ſo erhabener über die täglichen prieſterlichen Opfer, als es nur mit dem jährlichen Verſöhnungsopfer des jüdiſchen Hohenprieſters verglichen werden kann, und doch auch dieſes noch unendlich übertrifft. Wie nämlich der jüdiſche Hoheprieſter einmal im Jahre am Verſöhnungstage das Opferblut aus dem Heiligen ins Allerheiligſte trug (9, 7), ſo iſt auch Chriſtus mit ſeinem eigenen Opferblut in den Himmel eingegangen (9, 24). Der Himmel ſelbſt iſt aber das Allerheiligſte, nach deſſen Vorbilde erſt das Allerheiligſte im heiligen Zelte der Juden eingerichtet iſt (9, 23; 8, 5), ebenſo wie der ſichtbaren Welt der vordere Theil des heiligen Zeltes entſpricht (9, 8. 9). Alſo iſt auch das Heiligthum, welches Chriſtus als Hoherprieſter betrat, unendlich weit ausge-

zeichneter als das jüdiſche. Daſſelbe Verhältniß wiederholt ſich bei der Beſtimmung des Zweckes und Erfolges einerſeits der jüdiſchen, andererſeits des Opfers Chriſti. Bei dieſem Punkte kommt es aber darauf an, die einzelnen Ausſagen ſcharf ins Auge zu faſſen, da die daraus reſultirende Anſchauung vom moſaiſchen Geſetze nicht auf der Oberfläche liegt. Während nämlich der Erfolg des Opfers Chriſti, die Reinigung der Gewiſſen (9, 14; 10, 14), mit dem angegebenen Zwecke, der Wegſchaffung der Sünden (9, 26. 28) vollſtändig zuſammentrifft, könnte es zweifelhaft erſcheinen, ob der Verfaſſer nicht bei dem jüdiſchen Opferinſtitut an einen Zweck dachte, der weiter reichte, als der Erfolg. Zunächſt leuchtet aus dem angegebenen Erfolge des Opfers Chriſti ein, daß der Verfaſſer den jüdiſchen Opfern den Erfolg einer Reinigung der Gewiſſen nicht zugeſteht. Es iſt aber nicht zu überſehen, daß, während der Verfaſſer eine durch jene Opfer bewirkte Heiligung πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα anerkennt (9, 13), er ſtets es für unmöglich erklärt, daß die Opfer mehr, alſo namentlich eine Reinigung des Gewiſſens und Wegnahme der Sünde leiſteten (9, 9; 10, 4. 11). Dieſe Unmöglichkeit kann nach dem Gedanken des Verfaſſers, der in dieſem Punkte beſtimmt von Paulus abweicht, nicht in der Sünde der an das Opferinſtitut gebundenen Menſchen, ſondern nur in dieſem ſelbſt liegen; das Opferinſtitut hat alſo nach der Anſicht des Verfaſſers nur die Fähigkeit, alſo auch nur den Zweck, unſere Unreinigkeit wegzuſchaffen, und wer an dieſem Schluſſe zweifelte, dem müßte man im Sinne des Verfaſſers erwidern, daß, wenn Gott den Opfern einen anderen Zweck geſetzt hätte, er denſelben die entſprechende Fähigkeit hätte verleihen müſſen. Aus dieſer Anſicht ergiebt ſich aber eine tiefeingreifende Folgerung für die Anſicht des Verfaſſers vom moſaiſchen Geſetze, über deſſen ganz enge Beziehung zum levitiſchen Opferinſtitut der Verfaſſer ſich ausdrücklich erklärt (7, 11. 12). Der Zweck der Opfer muß nämlich als das Maaß des Umfanges des entſprechenden Geſetzes gelten. Wenn alſo der Verfaſſer als Zweck der Opfer die Bewirkung der äußerlichen, fleiſchlichen Reinigkeit betrachtet (9, 13), ſo kann ſeine Anſicht nicht ſein, daß das Geſetz dem Menſchen ein höheres Ziel ſetze, als eben die Erreichung der

καθαρότης τῆς σαρκός, er muß vielmehr läugnen oder ignoriren, daß das moſaiſche Geſetz auch höhere auf die Reinigung der Gewiſſen hinwirkende ſittliche Pflichten vorſchreibt. Im Bewußtſein der Nothwendigkeit dieſer Folgerung wird der Ausleger nicht verkennen, daß die bezeichnete Anſicht an zwei Stellen des Briefes deutlich genug für den ausgeſprochen iſt, der ſich in einen fremden, aber folgerechten Ideenkreis hinein verſetzen kann. Zuerſt 7, 16, wo das dem levitiſchen Prieſterthum entſprechende Geſetz νόμος ἐντολῆς σαρκικῆς genannt wird, nicht etwa, weil es auf fleiſchliche Menſchen berechnet iſt, ſondern weil es nur auf das Fleiſch und ſeine Reinigkeit bezügliche Gebote enthält. Dann 9, 10, wo es heißt, die Opfer ſeien angeordnet μόνον ἐπὶ βρώμασι καὶ πόμασι, διαφόροις βαπτισμοῖς, δικαιώμασι σαρκός. Die Präpoſition ἐπί iſt hier ſo ſtreng zu faſſen, wie 7, 11; 8, 6, und ſie führt eben den Inhalt des Geſetzes ein, auf den die Opfer ſich beziehen, und da die Opfer ausſchließlich als Ergänzung der δικαιώματα σαρκός bezeichnet werden, ſo bilden dieſe ebenſo ausſchließlich das Geſetz. Die Einwendung, daß der Verfaſſer den Dekalog doch nicht vom jüdiſchen Geſetz ausſchließen könne, kann dieſe grammatiſch richtige Erklärung nicht verdächtig machen; und wenn man ſich wundert, wie der Verfaſſer ſich ſo über den hiſtoriſchen Beſtand des Judenthums habe täuſchen können, ſo wiſſen wir zwar dafür keine Erklärung, aber eine Parallele in dem mit dem Hebräerbriefe eng zuſammenhängenden Briefe des Barnabas anzuführen, der dieſelbe Anſicht zu deutlich ausſpricht, als daß es einem Ausleger möglich wäre, ſie zu umgehen.

Der Unterſchied zwiſchen dem alten und dem neuen Bunde, der an der perſönlichen Qualität der Hohenprieſter und an dem inneren Werth und Zweck der Opfer nachgewieſen iſt, bewährt ſich auch an der Verheißung und Hoffnung, welche mit jedem derſelben verbunden iſt. Der neue Bund iſt auf beſſere Verheißungen gegründet, als der alte (8, 6), und dieſe beſſere Hoffnung iſt darauf gerichtet, Gottes Nähe zu erlangen (7, 19), in welche Chriſtus ſeinen Gläubigen vorausgegangen iſt (6, 19. 20). Nicht ſo klar iſt, worin nach der Anſicht des Verfaſſers die mit dem mo-

ſaiſchen Geſetze verbundene Verheißung beſtanden hat. Doch legt ſeine Argumentation im 4ten Cap. nahe, daß er den Beſitz des heiligen Landes als die erfüllte Verheißung des alten Bundes betrachtet. Nämlich die durch David ausgeſprochene prophetiſche Drohung, daß die Ungläubigen nicht in die Ruhe Gottes eingehen ſollen, kann nur eine Warnung für die Chriſten ſein, weil, wie es heißt, wenn Joſua ſchon in die Ruhe eingeführt hätte, nicht noch ſpäter vor dem Unglauben, als dem Verhinderungsgrunde der Einführung in die Ruhe, gewarnt worden wäre (4, 8). Aus der vorhergehenden Erörterung jener Pſalmſtelle (Pſ. 95) geht aber als Annahme des Verfaſſers hervor, daß auch jene höhere, erſt an den Chriſten zu vollziehende Verheißung, ſchon auf das jüdiſche Volk berechnet war, und daß daſſelbe ſie nur durch ſeinen Unglauben verſcherzt habe (3, 15—18). Wie verhält ſich nun dieſe höhere Beſtimmung auch des Volkes Iſrael zu dem niederen Charakter, den gleichwohl das moſaiſche Geſetz und Opferinſtitut tragen ſoll, und zu der Andeutung, daß die dem iſraelitiſchen Volke beſtimmte Verheißung in der Beſitznahme des heiligen Landes erfüllt worden ſei? Scheint nicht auch die Hinweiſung auf den ſtrafwürdigen Unglauben der Iſraeliten eine höhere Anſicht von ihrem Geſetze nöthig zu machen? Dieſe Widerſprüche, in welche ſich der Verfaſſer zu verwickeln ſcheint, hat er freilich nicht ſelbſt aufgeklärt, wir ſind aber im Stande, ſie durch Vergleichung einer ganz analogen Anſchauung des Barnabasbriefes zu löſen. Wir haben ſchon erinnert, daß dieſer Brief läugnet, daß der ſittliche Theil des Geſetzes, der Dekalog, bei den Iſraeliten gegolten habe. Hiemit wird aber nicht geläugnet, daß der Dekalog den Iſraeliten von Gott beſtimmt geweſen ſei, ſondern dieſelben ſollen den Beſitz des Dekalogs, den Moſes für ſie empfangen hatte, durch ihren Götzendienſt verſcherzt, und anſtatt deſſen nur das Ceremonialgeſetz empfangen haben (Cap. 4). Ebenſo muß nun die im Hebräerbriefe vorliegende Beurtheilung der den Iſraeliten gegebenen Verheißung gedeutet werden. Freilich war den Iſraeliten urſprünglich die Verheißung höheren Inhaltes gegeben, weil ſie derſelben aber durch Ungehorſam ſich unwürdig machten, ſo wurde ſie zurückgezogen, und der Bund Gottes auf ein Geſetz von ge-

ringem Inhalte und eine Verheißung von geringem Werthe gegründet. Die Abweichung zwiſchen beiden Briefen iſt dabei leicht zu erklären. Der Brief des Barnabas erklärt den Dienſt des goldenen Kalbes für den kritiſchen Moment, in welchem das Volk den zur Einführung bereiten Dekalog verlor (Exod. 31, 18; 32, 7); der Verfaſſer des Hebräerbriefes knüpft aber nach Anleitung des Pſalms den Umſchlag der göttlichen Abſichten an den früheren Moment des Ungehorſams beim Haderbrunnen (Exod. 17). Wenn nun Gott ſchon damals nach der Anſicht des Verfaſſers die höhere Verheißung wieder zurückzog, ſo brauchte derſelbe nicht mehr auf den Abfall zum Götzendienſt am Sinai das Gewicht zu legen, wie es im Briefe des Barnabas geſchieht, ſondern er ignorirte folgerecht alles, was nach dem von ihm feſtgehaltenen geſchichtlichen Momente auf eine höhere Beſtimmung des iſraelitiſchen Volkes hinzudeuten ſchien, alſo auch die Beſtimmung des Dekalogs für daſſelbe, und behauptete einfach, daß das moſaiſche Geſetz blos ceremonielle Gebote enthalte.

Nachdem wir die Anſicht des Verfaſſers von dem alten Bunde, der ſchon von Jeremias als ein alternder und bald verſchwindender bezeichnet iſt (8, 13), und den der neue aufheben ſoll (10, 9), kennen gelernt haben, ſind die Wirkungen des hohenprieſterlichen Geſchäftes und des Opfers Chriſti, ſo wie das Verhältniß der Genoſſen des neuen Bundes zu dieſem Akte aus dem Briefe zu entwickeln. Die durch Chriſti Tod bewirkte Erlöſung von der Sünde (2, 17; 9, 15), wird näher dahin beſtimmt, daß er die Gewiſſen von den böſen Werken reinigt, und dadurch den Menſchen Freimuth und Vertrauen zu dem Dienſte Gottes wiedergiebt (9, 14; 10, 19—22). Dieſen Erfolg hat das Opfer Chriſti darum, weil es διὰ πνεύματος αἰωνίου dargebracht iſt (9, 14), d. h. nicht blos als ſittliches Werk eine ſittliche Macht ausübt, ſondern als Reſultat der höchſten lebendigen Kraft (7, 16) auch das wahre Leben weiter verbreitet. Dieſer Erfolg hängt aber weſentlich noch davon ab, daß Chriſti Tod mit dem Schluſſe der gegenwärtigen Weltperiode zuſammentrifft (9, 26). Ebenſo unſtatthaft, als es wäre, wenn man eine Wiederholung des Todes Chriſti dächte, iſt auch der Gedanke an eine längere

Weltdauer nach dieſem einmaligen Tode, der nur rückwirkende Kraft hat, und auf den in der Nähe nur die Wiederkunft folgen kann (9, 28). Inzwiſchen ſetzt aber Chriſtus ſeine verſöhnende Thätigkeit durch ſeine hoheprieſterliche Fürbitte im Himmel fort (9, 24). Der Erfolg des Todes Chriſti, welcher in negativer Weiſe als Reinigung bezeichnet wird, wird daneben mit dem poſitiven Ausdruck τελείωσις benannt (9, 9; 10, 1. 14; 11, 40; 12, 23). Dieſe Bezeichnung iſt nach dem ganzen neuteſtamentlichen Sprachgebrauch (z. B. Matth. 5, 48) gleich ἁγιασμός (Hebr. 10, 10. 14), und bedeutet die Eigenſchaft, welche dem Weſen und Willen Gottes entſpricht.

Dieſer Erfolg des Erlöſungswerkes iſt nun natürlich geknüpft an Bedingungen von Seiten der Subjekte, auf welche jene Wirkung ausgeübt wird, nämlich an die μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων und die πίστις ἐπὶ θεόν (6, 1). Das dialektiſche Band zwiſchen der Erlöſungsthatſache und dem ſubjektiven Verhalten des Glaubens iſt jedoch von dem Verfaſſer des Hebräerbriefes gar nicht ſo eng geſchlungen, als von Paulus. Dies zeigt ſich namentlich daran, daß nicht die Erlöſungsthatſache ſelbſt als Gegenſtand des Glaubens hingeſtellt wird. Gegenſtand des Glaubens iſt vor Allem die Einheit und die vergeltende Gerechtigkeit Gottes (11, 6), dann aber die ganze überſinnliche Welt in Vergangenheit (11, 3), Gegenwart und Zukunft. Weil nun der neue Bund den Eintritt in die überſinnliche Welt in der Zukunft gewährleiſtet, tritt als Hauptmoment im Glauben die Hoffnung auf, welche in der Definition deſſelben (ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, 11, 1) ausdrücklich voranſteht. Hieraus geht hervor, daß der Glaube im Hebräerbriefe nicht blos als eine theoretiſche Ueberzeugung ohne praktiſchen Zug zum Göttlichen aufgefaßt wird, wie im Briefe des Jacobus (2, 19), ſondern ſeine Richtung auf Gott erſcheint durch die Hervorhebung der göttlichen Vergeltung und der Hoffnung auf die künftige Welt als die praktiſche Macht, welche nicht etwa die Werke der Gerechtigkeit unterſtützt, ſondern dieſelben hervorbringt (11, 33). Deßhalb iſt es freilich keine Herabſetzung des Glaubens, wenn die Erreichung der Verheißungen von der Er-

füllung des göttlichen Willens (10, 36), oder von der Heiligung abhängig gemacht wird (12, 14); aber dieſe Anſchauung in ihrem Unterſchiede von der pauliniſchen Rechtfertigung durch den Glauben charakteriſirt doch eben den im Hebräerbriefe geltenden Begriff des Glaubens, der nur darum nicht als das alles Heil Umfaſſende gewußt wird, weil er wegen des Mangels der Beziehung auf den Tod und die Auferſtehung Chriſti nicht als der Zuſtand der Neugeburt dargeſtellt iſt, und nicht die Geſammtanſchauung des Verfaſſers beherrſcht. Der Begriff vom Glauben gehört nach der Anſicht des Verfaſſers zu den niederen Elementarbegriffen des Chriſtenthums (5, 12—14; 6, 1—3), für Paulus iſt die Darſtellung des Glaubens die höhere geiſtige Mittheilung, welche die gewöhnliche Auffaſſung überſteigt (Röm. 1, 11) und nur den Pneumatiſchen, nicht mehr Unmündigen zugänglich ſein ſoll (1. Cor. 3, 1. 2). Die Darſtellung des Werkes Chriſti, welche der Hebräerbrief giebt, iſt als στερεὰ τροφὴ für die Vollkommenen beſtimmt. Dieſelbe iſt alſo, um eine ſpätere Formel auf dieſelbe Sache anzuwenden, Gegenſtand der γνῶσις im Unterſchiede von der πίστις, während nach der Anſchauung des Paulus die γνῶσις ein nothwendiges Moment der πίστις ſelbſt iſt. Paulus muthet jedem wahrhaft Glaubenden zu, das Verhältniß ſeines Glaubens zu der Gnade Gottes und zu dem Tode und der Auferſtehung Chriſti zu wiſſen (Röm. 6, 3); der Verfaſſer des Hebräerbriefes, welcher den Glauben nur auf Gott und die überſinnliche Welt bezieht, und die Deutung des Erlöſungswerkes Chriſti nicht in den Glauben mit einſchließt, entwickelt die Lehre davon als etwas Höheres, als Gegenſtand der ſpecifiſchen Erkenntniß. Die Entbindung der γνῶσις aus der πίστις, welche auch unabhängig von dieſer Darſtellung im Hebräerbriefe innerhalb der pauliniſchen Richtung in anderer Weiſe ſich vollzieht, iſt für die weitere Geſchichte derſelben von großer Bedeutung, nicht blos als erſte Veranlaſſung des Entſtehens der häretiſchen Gnoſis, ſondern überhaupt als erſter Anfang der Trennung zwiſchen dem theoretiſchen und dem praktiſchen Elemente im Chriſtenthume, aus welcher ſehr bald die Verhärtung und Fixirung beider hervorging, und wodurch der Umſchlag der pauliniſchen Anſchauung in das Schema einer neuen Geſetzesre-

ligion wesentlich erleichtert wurde. Allerdings mußte das Bedürfniß allgemein gültiger Normen des Denkens und des Lebens die nur durch die Eigenthümlichkeit und die Erfahrungen des Paulus getragene mystische Gebundenheit des theoretischen und praktischen Elementes im Begriffe des Glaubens auflösen. Allein mit der Fixirung dessen, was in der Anschauung des Paulus flüssig und lebendig war, ging auch die Innigkeit und Erhabenheit des paulinischen Christenthumes verloren.

Diese Andeutungen werden an der Analyse aller Schriften pauliniſcher Richtung ihre Bestätigung finden. In Beziehung auf den Hebräerbrief ist aber noch ein Punkt einer näheren Betrachtung zu unterwerfen. Der Verfasser erwähnt an einer Stelle das θέλημα τοῦ θεοῦ als die Norm der Werke, welche die Verheißungen erwerben (10, 36). Da nun in seiner Anschauung die Liebe nicht die Stelle der alle Pflichten umfassenden subjektiven Kraft und Norm wie bei Paulus einnimmt, sondern nur als eine Tugend oder als eine Klasse von Tugenden beiläufig erwähnt wird (6, 10; 13, 16), so fragt es sich, welchen Platz der Verfasser dem Willen Gottes, als der Norm des guten Lebens, in seiner Vorstellung vom Christenthume einräumt? Wir können diesen Punkt nur durch Analogie aufklären, da der Verfasser selbst ihn nicht ausgeführt hat. Es ist offenbar, daß im Hebräerbrief das Schema der mosaischen Religion auch auf die christliche angewendet ist, und der Gegensatz beider auf ihren verschiedenen Inhalt begründet wird. Wie also die mosaische Religion ihr Opferinstitut hat, um äußere Verunreinigungen zu tilgen, so hat das Christenthum sein Opferinstitut, um die Unreinheit und Unfreiheit des Gewissens aufzuheben. Da nun aber dem mosaischen Opferwesen ein Gesetz entsprach, dessen Uebertretungen eben durch jenes weggeschafft wurden, so muß der Verfasser auch voraussetzen, daß dem Opfer Christi ein Gesetz entspricht, zu dessen Ergänzung es dient. Wir müssen ferner schließen: wie dem mosaischen Opferwesen, welches nur äußere Unreinigkeit tilgte, ein Gesetz entsprach, das auch nur die äußere Reinheit und Unreinheit normirte, so muß das dem Opfer Christi entsprechende Gesetz auf Erweckung der sittlichen Reinheit abzielen. Da

nun endlich der Verfaſſer nicht undeutlich das Sittengeſetz des Moſes nicht zum alten Bunde rechnet, ſo muß er dieſes oder etwas Entſprechendes als neue Geſetzgebung im neuen Bunde vorausgeſetzt haben. Die Folgerichtigkeit dieſer Schlüſſe wird nicht angefochten werden können; um ſo weniger, da der Brief des Barnabas wiederum ergänzend eintritt. Derſelbe behauptet nämlich ausdrücklich, daß das Sittengeſetz, welches den Iſraeliten wegen ihres Götzendienſtes vorenthalten worden war, als das Dokument des neuen Bundes, als nova lex Jesu Christi gegeben worden ſei (Cap. 2. 4), indem zu gleicher Zeit der Opfertod Chriſti zur Vergebung der Sünden anerkannt wird (Cap. 5). Demnach muß auch der Verfaſſer des Hebräerbriefs unter dem Willen Gottes, von deſſen Erfüllung er die Erlangung der Verheißungen abhängig macht, wenn nicht gerade ſpeciell den Dekalog, aber doch ein ſittliches Geſetz Chriſti verſtanden haben. Die Folgerungen für die Geſtaltung des Paulinismus, welche hieraus ſich ergeben, behalten wir uns bis nach der Analyſe des in dieſer Hinſicht ausführlicheren Barnabasbriefes vor [1]).

Der anonyme Brief, als deſſen Verfaſſer die Alexandriner Clemens und Origenes den Barnabas, freilich mit Unrecht [2])

---

1) Die Reflexionen, durch welche Schwegler den Hebräerbrief in ſein Schema der gegenſeitigen Conceſſionen zwiſchen Paulinismus und Judenchriſtenthum hineinzuzwängen ſucht, ſind nicht geeignet, eine ausführliche Widerlegung zu provociren. Es wird genügen, einige Sätze anzuführen: „Statt zwiſchen beiden Offenbarungsformen zu ſcheiden, ſchaut der Verf. des Hebräerbriefs das Chriſtenthum in das Judenthum hinein, oder läßt, wie man umgekehrt ſagen kann, das Chriſtenthum durch das Judenthum durchſcheinen“ (Nachap. Zeitalter II, S. 315). „Während Paulus die Geſetzeswerke, und mit ihnen das Weſentliche und Charakteriſtiſche des Judenthums ſchlechthin verwirft, ſieht unſer Brief im Judenthum nur ein in allmähligem Verſchwinden Begriffenes“ (nach 8, 13. S. 316). „Nicht blos Andeutungen und Typen auf das Chriſtenthum findet er im Judenthum, ſondern auch ſchon ganz gleiche und ebenbürtige Vorbilder deſſelben, die Anſchauung des alten Teſtaments beſtimmt ihm die des neuen, und umgekehrt; es fehlt dem neuen nichts, was das alte hätte, und dem alten nichts, was das neue hätte“ (S. 321). — Das Einzige, was wie Condeſcendenz zum Judenchriſtenthum ausſieht, iſt die ausſchließliche Berückſichtigung der geborenen Juden (2, 16. 17) und die Ignorirung der Heiden im Chriſtenthume. Wenn der Verfaſſer dadurch ſeinen judenchriſtlichen Leſern weniger Anſtoß zu geben ſuchte, ſo liegt doch darin nichts weniger, als eine Abſchwächung des antijüdiſchen Principes.

2) Vgl. Hefele, das Sendſchreiben des Apoſtels Barnabas, aufs Neue unterſucht, überſetzt und erklärt. Tübingen 1840.

bezeichnen, über deſſen alexandriniſchen Urſprung und bedeutend hohes Alter aber kein Zweifel herrſchen möchte, ſchließt ſich eng an den Typus des Hebräerbriefs an, jedoch ſo, daß die Merkmale ihrer gemeinſamen Richtung in dem proſaiſcheren Barnabasbriefe ſchärfer und erkennbarer hervortreten. Wie der Verfaſſer des Hebräerbriefes ſeine Belehrung über das Verhältniß der beiden Teſtamente als ein den Vollkommenen beſtimmtes, höheres Wiſſen charakteriſirt, ſo verheißt Barnabas gleich im Eingange ſeines Briefes, ſeinen Leſern die γνῶσις zu ihrem Glauben hinzuzufügen, und bezeichnet als deren Inhalt das Verhältniß der Offenbarungsſtufen in der Prophetie und in den beiden Erſcheinungen Chriſti, an welchen ſogleich die demnächſt entwickelte Negation gegen das „vergangene" moſaiſche Geſetz hervorgehoben wird [1]). Es findet nun aber der Unterſchied ſtatt, daß während im Hebräerbriefe die beiden Teſtamente, von denen das erſte durch das zweite aufgehoben wird, vorherrſchend als Opferinſtitute ins Auge gefaßt und verglichen werden, der Barnabasbrief den Charakter beider Teſtamente als Geſetz beſtimmt, und vornehmlich durch die Vergleichung beider mit der altteſtamentlichen Prophetie die Abſchaffung des alten Geſetzes durch das neue beweiſt. Das alte Geſetz gebietet Opfer und Faſten, die Prophetie verdammt beides, und verlangt anſtatt deſſen das Opfer der Herzensdemuth und die Enthaltung von der Ungerechtigkeit (Cap. 2, 3). Daraus folgt nun aber, daß das neue Geſetz Jeſu Chriſti, welches ohne das Joch der Ceremonialgebote, die Selbſtdarbringung des Menſchen vor Gott erheiſcht, die moſaiſchen Ceremonialgebote zu verdrängen beſtimmt iſt [2]). Nach der Anſicht des Verfaſſers iſt aber durch die Aufhebung des Ceremonialgeſetzes nicht blos ein Theil des unter den Juden in Kraft beſtehenden Geſetzes ungültig gemacht,

---

1) Cap. 1: Ἐσπούδασα κατὰ μικρὸν ὑμῖν πέμψαι, ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν. Tres sunt ergo constitutiones domini: vitae spes, initium et consummatio. Propalavit enim dominus per prophetas, quae praeterierunt, et futurorum dedit nobis initia scire.

2) Cap. 2: Haec ergo vacua fecit, ut nova lex domini nostri Iesu Christi, quae sine iugo necessitatis est (Gal. 5, 1), humanam habeat oblationem (Rom. 12, 1).

ſondern das ganze, da das jüdiſche Geſetz aus nichts Anderem, als aus dem Ceremonialgeſetz beſtand. Eine Uebereinſtimmung des alten und des neuen Bundes, wie ſie von den Judenchriſten behauptet wurde, findet ſo wenig ſtatt, als der Dekalog unter dem jüdiſchen Volke zu Kraft beſtand, ſondern derſelbe iſt wegen des Götzendienſtes gar nicht als Bundesdokument unter den Juden in Wirkſamkeit getreten, iſt vielmehr erſt durch Chriſtus als Grundlage des neuen Bundes eingeführt worden [1]). Hiedurch iſt alſo die Neuheit und Selbſtändigkeit des Chriſtenthums gegen das moſaiſche Geſetz gewahrt; allein ſo ſehr dieſer Punkt dem Pauliniſmus entſpricht, ſo weit entfernt ſich von demſelben der Ausdruck, der jenem Gedanken gegeben iſt, und die Einführung des geſetzlichen Standpunktes in das Chriſtenthum ſelbſt. Obgleich nun alſo der Verfaſſer die Rechtfertigung durch Werke des (chriſtlichen) Geſetzes keineswegs, wie Paulus, ausſchließen kann, ſo kann doch ſeine Faſſung des Chriſtenthumes und ſeines Gegenſatzes gegen das moſaiſche Geſetz nur in dem Kreiſe des pauliniſchen Chriſtenthums entſtanden ſein, denn daß dieſelbe nicht aus einer gegen das Judenchriſtenthum verſöhnlichen Stimmung hervorgegangen iſt, dafür bürgt die Schärfe, mit welcher das Judenchriſtenthum als antichriſtlicher Irrthum verurtheilt wird. Wir müſſen alſo dieſen Standpunkt als eine Evolution des pauliniſchen Princips begreifen, in welchem, nachdem es eine vom Judenchriſtenthum geſonderte Geltung gewonnen hatte, das Beſtreben lag, aus der ſubjektiven Zuſpitzung, in welcher es urſprünglich auftrat, in die Geſtalt einer allgemeinen Norm, eines Geſetzes, überzugehen. Freilich iſt nun die Form, welche es in dem Barnabasbriefe erhielt,

---

1) Cap. 4: Ne similetis eis, qui dicunt: quia testamentum illorum et nostrum est. Nostrum autem, quia illi in perpetuum perdiderunt illud, quod Moyses accepit. — Wegen des Götzendienſtes der Iſraeliten am Sinai proiecit Moyses tabulas lapideas de manibus suis, et confractum est testamentum eorum, ut dilectio Iesu consignetur in praecordiis vestris in spem fidei illius. Cap. 14: *Μωσῆς μὲν γὰρ ἔλαβεν τὴν διαθήκην, αὐτοὶ δὲ οὐκ ἐγένοντο ἄξιοι. Πῶς ἡμεῖς ἐλάβομεν, μάθετε. Μωσῆς θεράπων ὢν ἔλαβεν, αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῖν ἔδωκεν εἶναι εἰς λαὸν κληρονομίας, δι' ἡμᾶς ὑπομείνας. Ἐφανερώθη δὲ ἵνα κἀκεῖνοι τελειωθῶσι τοῖς ἁμαρτήμασι καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ κληρονομοῦντες διαθήκην κυρίου Ἰησοῦ λάβωμεν.*

und welche auch durch die Deduktionen des Hebräerbriefes durchſcheint, bedingt durch die eigenthümliche Anſicht von dem Inhalte des moſaiſchen Geſetzes, deren hiſtoriſche Gewaltſamkeit der Grund iſt, daß die weitere Entwickelung auf dem in den genannten Briefen eingeſchlagenen Wege nicht fortſchritt. Natürlich tritt der Glaube im Briefe des Barnabas weit hinter der Pflicht der Geſetzerfüllung zurück [1]), und nach der Art, wie er erwähnt wird, möchte er nicht mehr bedeuten, als den Gehorſam und die Folgſamkeit gegen Jeſus [2]), ſo daß dieſe Faſſung noch hinter der im Hebräerbriefe zurückbliebe, ganz zu geſchweigen der Beziehung des Glaubens auf die Thatſachen der Erlöſung im echt pauliniſchen Sinne.

Die von dem Verfaſſer ſo ſehr hervorgehobene Tendenz auf Gnoſis, mit welcher er freilich alle ſeine Belehrungen, auch die bisher betrachteten, umfaßt, bewährt ſich in einem ſpecielleren Sinne an ſeiner Behandlung des Ceremonialgeſetzes, welches ihm ja als der ausſchließliche Inhalt des jüdiſchen Geſetzes gilt. Das Ceremonialgeſetz enthält nach ſeiner Lehre eigentlich lauter geheime Typen auf Chriſtus, auf ſeine Schickſale und ſeine Gebote. Die Entwickelung dieſes geheimen Sinnes, meiſt durch allegoriſche Interpretation, iſt die τελεία γνῶσις, deren Mittheilung der Verfaſſer ſeinen Leſern verheißen hat [3]). Sie iſt darauf begründet, daß Moſes oder Abraham ihre Worte oder Handlungen im Geiſte vollbracht [4]), oder, wie es auch heißt, ihrerſeits Gnoſis gehabt haben [5]). Den Juden waren nun dieſe Beziehungen auf Chriſtus

---

1) Cap. 4: Ἐφ' ὅσον ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, μελετῶμεν τὸν φόβον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσειν ἀγωνιζώμεθα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ. Dominus non accepta persona iudicat mundum, unusquisque secundum facit, accipiet. Si fuerit bonus, bonitas eum antecedit; si nequam, merces nequitiae eum sequitur.

2) Cap. 2: Τῆς μὲν οὖν πίστεως ἡμῶν εἰσὶν οἱ συλλήπτορες φόβος καὶ ὑπομονή· τὰ δὲ συμμαχοῦντα ἡμῖν μακροθυμία καὶ ἐγκράτεια. Cap. 4; ſ. die vorige Anm.

3) Cap. 10: Ἔχετε τελείαν περὶ τῆς βρώσεως γνῶσιν. 13: Ἀπείχομεν τὸ τέλειον τῆς γνώσεως ἡμῶν.

4) Cap. 10: Περὶ τῶν βρωμάτων Μωσῆς τρία δόγματα ἐν πνεύματι ἐλάλησεν. 12: Λέγει εἰς τὴν καρδίαν Μωσῇ τὸ πνεῦμα, ἵνα ποιήσῃ τύπον σταυροῦ καὶ τοῦ μέλλοντος πάσχειν. 9: Ἀβραὰμ ὁ πρῶτος περιτομὴν δοὺς, ἐν πνεύματι προβλέψας εἰς τὸν Ἰησοῦν.

5) Cap. 9: Τίς οὖν ἡ δοθεῖσα τούτῳ (Ἀβραὰμ) γνῶσις; Cf. Cle-

und der geiſtige Sinn der Ceremonialgebote verborgen, und das Verſtändniß derſelben iſt erſt durch die Verwirklichung der Vorherſagungen in Jeſu Perſon und Schickſal ſeinen Anhängern aufgegangen [1]). Wenn alſo doch die Juden dem wahren Sinne der Ceremonialgebote nicht zugänglich waren, ſondern ſie ihrer fleiſchlichen Geſinnung gemäß falſch verſtanden [2]), ſo fragt es ſich, wie die Einführung des Ceremonialgeſetzes ſich zu dem Plane Gottes verhalte? Aller Wahrſcheinlichkeit nach iſt es die Anſicht des Verfaſſers, daß Gott, der ja den fleiſchlichen Sinn der Iſraeliten an dem Götzendienſte erkannt hatte, durch den ſie den Dekalog verſcherzten, zur Strafe das mit Geiſt durchdrungene Ceremonialgeſetz ihnen auferlegt hat, in deſſen wörtlichem Verſtändniſſe ſie freilich keine größere Schuld auf ſich luden, als ſie ſchon begangen hatten. Erſt als die Propheten anfingen, den geiſtigen Sinn der Ceremonieen, z. B. der Beſchneidung, zu deuten, und die Juden doch bei dem wörtlichen Verſtande beharrten, da erkennt der Verfaſſer eine neue, durch teufliſchen Trug herbeigeführte Uebertretung an [3]).

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die ſpäteren ſo genannten gnoſtiſchen Syſteme ihren Namen derſelben allegoriſchen Interpretation und der damit verbundenen Tendenz, das Chriſtenthum vom Judenthum zu trennen, verdanken, welche ſchon bei Barnabas als Gnoſis auftritt [4]). Ebenſowenig aber iſt zu läugnen, daß die Geſtalt der Gnoſis in dem vorliegenden Briefe von der häretiſchen Form weit entfernt iſt, ſondern ſich durchaus in den Grenzen des Paulinismus hält. Wir werden Gelegenheit

---

mens Strom. II, 12, 54: *Ἡ προφητεία πρόγνωσίς ἐστιν, ἡ δὲ γνῶσις προφητείας νόησις.*

1) Cap. 8: *Τὰ οὕτω γενόμενα ἡμῖν μέν ἐστι φανερὰ, ἐκείνοις δὲ σκοτεινά· ὅτι οὐκ ἤκουσαν φωνῆς τοῦ κυρίου.*

2) Cap. 10: *Ἆρα οὐκ ἔστιν ἐντολὴ θεοῦ τὸ μὴ τρώγειν; Μωσῆς δὲ ἐν πνεύματι ἐλάλησεν. — Περὶ τῶν βρωμάτων μὲν οὖν Μωσῆς τρία δόγματα ἐν πνεύματι ἐλάλησεν· οἱ δὲ κατ' ἐπιθυμίαν τῆς σαρκὸς ὡς περὶ βρωμάτων προσεδέξαντο.*

3) Cap. 9. Nach Anführung prophetiſcher Ausſprüche über die Beſchneidung des Herzens heißt es: *Περιτομὴν γὰρ εἴρηκεν οὐ σαρκὸς γενηθῆναι· ἀλλὰ παρέβησαν, ὅτι ἄγγελος πονηρὸς ἐσόφισεν αὐτούς.*

4) Vgl. Baur Gnoſis, S. 85 ff.

haben, die Tendenz auf Gnosis noch an einem anderen Dokument pauliniſcher Richtung zu beobachten, und bemerken nur, daß die Bildung des Begriffes von Gnosis überhaupt nur in dem pauliniſchen Lebens- und Gedankenkreiſe möglich war. Derſelbe ſetzt die Anerkennung der unmittelbaren Unähnlichkeit zwiſchen Judenthum und Chriſtenthum voraus, und drückt auf Grund derſelben das Beſtreben aus, eine höhere, als die empiriſche Uebereinſtimmung des neuen mit dem alten Teſtamente nachzuweiſen. Indem hiedurch namentlich die Identität des Gottes beider Offenbarungen feſtgehalten iſt, ſo leuchtet ein, daß die häretiſche Geſtalt der Gnoſis den urſprünglichen Sinn des Begriffes eigentlich verläßt, und nur formell an die echte Gnoſis ſich anlehnt. Aber zugleich iſt auch klar, daß die häretiſche Gnoſis nur aus pauliniſchen und nicht aus judenchriſtlichen Kreiſen hervorgehen konnte. Das Judenchriſtenthum, welches die unmittelbare Identität des alten und des neuen Teſtamentes feſthielt, konnte natürlich nicht eine Richtung produciren, welche, unter Vorausſetzung der Trennung beider, eine höhere Uebereinſtimmung derſelben zu ergründen ſuchte. In dieſem Sinne lehnen auch die Recognitionen bei ihrem Gegenſatze gegen die häretiſche Gnoſis jede gnoſtiſche Tendenz ab, und wenn die Homilieen dieſelbe in ſich aufnehmen, ſo geſchieht es auf Koſten des empiriſchen Judenchriſtenthums und der traditionellen Auctorität des Pentateuches, und nur auf äußere Veranlaſſung. Auch vermittelſt der Angelologie, welche einen Hauptſtoff der häretiſchen Gnoſis bildet, iſt kein näheres Verhältniß zwiſchen ihr und dem Judenchriſtenthume nachzuweiſen. Denn wenn es auch zugeſtanden werden muß, daß die Angelologie im Judenchriſtenthume eine hohe Bedeutung hatte, ſo ermangelte ſie derſelben auch in pauliniſchen Kreiſen nicht [1]). Es iſt alſo unter allen Umſtänden ein höchſt ge-

1) Einen Beweis davon liefert die Aeußerung des Ignatius in dem echten Brief an die Römer, welche von dem Ueberarbeiter in den Brief ad Trallenses 5 verſetzt iſt: *Δύναμαί ὑμῖν τὰ ἐπουράνια γράψαι, ἀλλὰ φοβοῦμαι, μὴ ὑμῖν βλάβην παράσχω. — Καὶ γὰρ ἐγώ, οὐ καθότι δέδεμαι, δύναμαι νοεῖν τὰ ἐπουράνια καὶ τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχονικὰς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα.* Vgl. ferner über das angelologiſche Intereſſe der nichtjudenchriſtlichen Schriften, des Hirten des Hermas und der Ascensio Iesaiae: Hellwag in den theol. Jahrbüchern 1848,

wagtes Urtheil von Schwegler, daß die gnoſtiſchen Syſteme jüdiſchen, d. h. ebjonitiſchen Urſprungs, oder daß wenigſtens die früheſten derſelben, namentlich das des Baſilides, und theilweiſe das des Valentin als eigenthümliche Entwickelungsſtufen des Ebjonitismus anzuſehen ſeien [1]). Wenn Schwegler, wie er als Geſchichtſchreiber des Ebjonitismus es hätte thun müſſen, dieſe Syſteme dargeſtellt hätte, würde man freilich die Gründe ſeiner Anſicht über dieſelben näher zu beurtheilen im Stande ſein; da er dies aber unterlaſſen hat, ſo müſſen wir ihn durch die obigen Bemerkungen als widerlegt anſehen. Ebenſowenig wird es im Angeſichte der von uns gegebenen Darſtellung der Richtung des Barnabasbriefes noch einer Erörterung bedürfen, daß derſelbe nicht „den Uebergang des alexandriniſchen Judenthumes zur Gnoſis" darſtellt [2]). Derſelbe ſtellt weiter nichts dar, als eine Form des pauliniſchen Chriſtenthums, und eine Form der demſelben entſprechenden Gnoſis, ohne irgend welche häretiſche Beimiſchung, und mit dem abſichtlichſten Antijudaismus [3]).

II. Der Paulinismus und die evangeliſche Tradition.

Die Verwirrung, welche die Anſichten über den nachapoſtoliſchen Entwickelungsgang der chriſtlichen Anſchauung beherrſcht, wird zum großen Theile dadurch verſchuldet, daß man ſich keine Rechenſchaft darüber ablegte, daß und wie die pauliniſche Richtung über die urſprüngliche Geſtalt, in welcher

---

S. 227. 234. An der letzteren Schrift iſt namentlich, wie Hellwag hervorgehoben hat, von dem größten Intereſſe, wie durch das Syſtem der Himmel und die Reihenfolge der Engel das Zahlverhältniß des valentinianiſchen Aeonenſyſtems hindurchſchimmert.

1) A. a. O. II, S. 232.

2) Wie Schwegler meint a. a. O. II, S. 241.

3) Die negative Seite der pauliniſchen Richtung, nämlich die Verwerfung des jüdiſchen Cultus iſt im Briefe an Diognet 3. 4, und in dem von Clemens Al. citirten *κήρυγμα Πέτρου* (vgl. darüber Credner, Beiträge I, S. 351 ff. und Schwegler Nachapoſt. Zeitalt. II, S. 30 ff.) ſehr ſcharf ausgeſprochen. Beide Schriften bieten aber keine in die Entwickelung der pauliniſchen Richtung eingreifende Darſtellung des poſitiven Begriffes vom Chriſtenthume, und wir begnügen uns, ſie hiemit erwähnt zu haben.

ihr Urheber ſie dogmatiſch ausgeprägt hatte, hinausgehen mußte. Indem man im zweiten Jahrhundert vergebens nach Dokumenten ſuchte, welche die pauliniſche Formulirung des Chriſtenthums enthielten, kam man entweder auf den Gedanken, daß die Erhabenheit und Reinheit des Chriſtenthums überhaupt durch einen unerklärlichen Fall verloren gegangen ſei, oder man folgerte aus jener Thatſache, daß das Auftreten des Paulus als Lehrer überhaupt keine allgemeine Nachwirkung hinterlaſſen habe. Beide Anſichten bleiben hinter den Anforderungen an die wahre Geſchichtſchreibung zurück; die erſte, ſofern ſie durch eine unbewieſene dogmatiſche Vorausſetzung der Pflicht der Einzelforſchung aus dem Wege geht, die zweite, weil ſie nicht im Stande iſt, den Sieg des pauliniſchen Princips über das Judenchriſtenthum am Schluſſe des zweiten Jahrhunderts zu erklären, wenn die pauliniſche Richtung ſeit dem Auftreten ihres Urhebers bis nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts in der unendlichen Minorität verblieb. Die folgende Unterſuchung der nachapoſtoliſchen Schriften pauliniſcher Richtung wird die Bahn zeigen, in welcher der Strom der pauliniſchen Anſchauung neben dem Judenchriſtenthume in immer zunehmender Verbreitung fortſchritt, und die Motive, durch welche die pauliniſche Richtung in eine von ihrem urſprünglichen dogmatiſchen Gepräge freilich ſehr abweichende Geſtalt gebracht wurde. Schon die vorhergehende Erörterung über die Briefe an die Hebräer und des Barnabas hat gezeigt, wie der nur in der pauliniſchen Richtung lebende Gegenſatz gegen das Judenthum und das Judenchriſtenthum ſich in anderer Art, als in den pauliniſchen Formeln, Rechenſchaft abgelegt hat; wir gehen jetzt zu einer Klaſſe von Schriften über, welche von den ſpecifiſch pauliniſchen Formeln ausgehen, aber in eine ſolche Anſchauung einlenken, welche, indem ſie dem Weſen nach ſich dem Typus des Hebräer- und des Barnabasbriefes nähert, ſich eben ſo weit, wie dieſe, von dem Grundgedanken des Paulus entfernt. Als das innere Motiv dieſer Veränderung iſt ebenſo, wie in jenen Briefen, das Bedürfniß anzuſehen, das pauliniſche Princip zu der Geſtalt einer allgemein gültigen, unmittelbaren Lebensnorm zu entwickeln; dazu wirken aber in den gleich näher zu betrachtenden Schriften

noch zwei äußere Motive mit, nämlich erſtens negativ die Schwierigkeit und Unpopularität der pauliniſchen Dialektik, zweitens poſitiv der Einfluß der evangeliſchen Tradition oder der Lehre Jeſu, von welcher ganz unabhängig der pauliniſche Lehrbegriff ſich gebildet hatte. Nach Maaßgabe der Analyſe des Briefes des römiſchen Clemens an die Corinther und des Briefes des Polykarp an die Philipper werden wir ferner eine Reihe von Schriften als Fortſetzung der pauliniſchen Entwickelungsreihe zu betrachten haben, in welchen die ſpecifiſch pauliniſchen Formeln ſogar gänzlich verſchwunden ſind, die jedoch trotz ihrer geſetzlichen Anſchauung vom Chriſtenthum ſehr mit Unrecht in dem Anſehen ſtehen, judenchriſtlichen Charakter zu tragen.

Indem wir zu dem Briefe des römiſchen Clemens an die Corinther übergehen, müſſen wir uns den Weg bahnen durch eine Unterſuchung über die Echtheit des Briefes und den hiſtoriſchen Kern ſeines Verfaſſers, da nicht allein die Benutzung des Namens des Clemens durch pſeudonyme Schriftſteller der alten Zeit, ſondern auch die Operationen neuerer Kritiker alle perſönlichen Merkmale des Clemens unſicher gemacht haben. Der Brief, welcher im Namen der römiſchen Gemeinde an die corinthiſche geſchrieben iſt, wird zuerſt von Dionyſius von Corinth (bei Euſebius IV, 23), dann von Irenäus (III, 3, 3), weiterhin auch vom alexandriniſchen Clemens und Origenes [1]) dem Biſchofe Clemens von Rom beigelegt. In Beziehung auf die Amtszeit dieſes Mannes weichen nun aber die älteſten Angaben von einander ab. Während er von Irenäus als dritter Biſchof von Rom und Nachfolger des Linus und Anakletus genannt und zugleich als Zeit- und Lebensgenoſſe der Apoſtel bezeichnet wird [2]), ſoll er nach dem zu den clementiniſchen Homilieen gehörigen Briefe, ſo wie nach der Ausſage Tertullian's [3]) als erſter Biſchof durch Petrus ordinirt ſein. Mit dieſem Widerſpruch hängt dann der andere zuſam-

1) Die Stellen bei Hefele, Patres apostolici (ed. 3.) p. XXVIII sq.

2) Irenaeus, adv. haer. III, 3, 3: Ὁ καὶ ἑωρακὼς τοὺς μακαρίους ἀποστόλους καὶ συμβεβληκὼς αὐτοῖς.

3) De praescr. haer. 32.

men, daß Irenäus den Clemens als Verfaſſer des Briefes d. h. als Pauliner kennt, während die Homilieen ihn als Schüler des Petrus d. h. als Judenchriſten erſcheinen laſſen. Bei der Abwägung dieſer widerſprechenden Angaben kann die von Baur [1]) behauptete Unabhängigkeit des Zeugniſſes Tertullian's von den clem. Schriften nicht zugeſtanden werden. Wenn nun alſo gegen Irenäus nur die Recognitionen und Homilieen als Zeugniſſe für die judenchriſtliche Richtung des Clemens, und der zu den Homilieen gehörige Brief von Clemens an Jacobus als Beweis ſeiner Ordination als erſter Biſchof durch Petrus übrig bleiben, ſo ſind die anderen, notoriſch erdichteten, Punkte in jenen Schriften nur geeignet, den ſchärfſten Zweifel auch gegen jene Angaben zu erwecken. Dazu kommt, daß die apoſtoliſchen Conſtitutionen, welche ſich ſelbſt in nahe Beziehung zu Clemens ſetzen, indem ſie die widerſprechenden Traditionen über die Reihenfolge der römiſchen Biſchöfe auszugleichen verſuchen, der Tradition des Irenäus ſoweit den Vorzug laſſen, daß ſie den Linus als den erſten von Paulus ordinirten Biſchof, den Clemens, obgleich von Petrus ordinirt, als zweiten nach dem Tode des Linus anerkennen [2]). Wenn es alſo hienach überwiegend wahrſcheinlich iſt, daß Clemens nicht der erſten Amtsgeneration am Schluſſe des apoſtoliſchen Zeitalters angehört hat, ſo kann von den Angaben der Homilieen auch nicht das allein feſtgehalten werden, daß Clemens ein Petriner war. Der Reflexion Baur's, daß der judenchriſtliche Verfaſſer der Homilieen (oder der Recognitionen) den Clemens nicht hätte in die Nähe des Petrus verſetzen können, wenn derſelbe nicht als Petriner, ſondern als Pauliner gegolten hätte [3]), halten wir den von Baur ſelbſt wiederholt ausgeſprochenen Grundſatz entgegen, daß man nicht die Realität eines angeblich hiſtoriſchen Faktums feſthalten könne, wenn man ſich doch geſtehen müſſe, daß alles Einzelne, was zur Realität deſſelben gehört, auf unhaltbaren Vorausſetzungen beruhe [4]). Dieſer Fall tritt gerade bei den Umſtänden ein, welche

1) Theol. Jahrbücher 1844, S. 550.

2) Const. Ap. VII, 46.

3) Theol. Jahrb. 1844, S. 549.

4) Theol. Jahrb. 1845, S. 218. Dort heißt es weiter: „Was kann

die vorgebliche Bekehrung des Clemens durch Petrus umgeben. Falſch iſt die Darſtellung des Petrus als Heidenapoſtels, falſch die des Simon als Incarnation der Gnoſis, falſch die Reiſe des Petrus und ſeine Disputationen mit Simon, erdichtet die Reiſe des Clemens in den Orient und in Syrien in Geſellſchaft des Petrus; — alſo kann auch nicht gewährleiſtet werden, daß er wenigſtens Schüler des Petrus und Genoſſe ſeiner Richtung geweſen iſt [1]), zumal da ein altes Dokument entgegengeſetzter, pauliniſcher Richtung auf ſeine Autorſchaft Anſpruch macht. Aber, ſagt Schwegler, alle anderen Schriften, welche den Namen des römiſchen Clemens tragen, ſind untergeſchoben; es müßten alſo ganz beſonders zwingende Gründe vorhanden ſein, um den Brief an die Corinther ausnahmsweiſe für authentiſch zu erklären [2]). Obgleich nun die Folgerichtigkeit dieſes Schluſſes ſehr anzufechten iſt, ſo kann man ſich einer Prüfung der Echtheit dieſes Briefes nach inneren Gründen gar nicht widerſetzen, wenn nur vorher die Zeit des Verfaſſers ausgemittelt würde, was freilich von Schwegler nicht geſchehen iſt. Er ſetzt, wahrſcheinlich auf Grund von Phil. 4, 3, voraus, daß Clemens Gehülfe des Paulus geweſen ſei, während doch in dieſer Stelle ein Clemens in

---

denn, wenn man von allen konkreten Beſtimmungen der Realität und Exiſtenz einer Sache abſtrahiren muß, anderes übrig bleiben, als die rein abſtrakte Möglichkeit? Möglich iſt nun freilich alles Mögliche, aber die Geſchichte iſt ja nicht das Reich des Möglichen, ſondern des Wirklichen."

1) Während Baur es für nicht möglich hält, daß die Clementinen ihren Helden als Petriner darſtellen, wenn er es nicht wirklich geweſen wäre, erklärt er den römiſchen Aufenthalt des Petrus und ſein Verhältniß zur römiſchen Gemeinde für eine völlig unhiſtoriſche Sage, obgleich dagegen der von Baur in Hinſicht des Clemens gemachte Einwand ebenfalls geſtellt werden kann, man könne die Duldung jener Sage durch die Pauliner nicht begreifen, wenn ſie wirklich nur eine Sage war. Was er hierüber ausſpricht, gilt ebenſo, oder noch mehr in Beziehung auf Clemens. Er ſagt: die Duldung der von den Judenchriſten erzeugten Petrusſage „begreift ſich ganz gut, wenn man nur nicht überſieht, daß die Petriner in ihrem Gegenſatze zu den Paulinern zugleich eine ireniſche Tendenz gehabt haben. Welches Intereſſe konnten daher die Pauliner haben, einer Sage zu widerſprechen, welche nichts Anderes ausſprach, als eben dies, was ſie wollten, daß beide Apoſtel und beide Partheien neben einander beſtehen können?" (Theol. Jahrb. 1845, S. 215). Ueber die Situation der Partheien, in welcher vermuthlich die Aufnahme des pauliniſchen Clemens in den judenchriſtlichen Sagenkreis ſtattfand, vgl. oben S. 257.

2) A. a. O. II, S. 126.

Philippi, und nicht einer in Rom gemeint iſt, wenn auch von Origenes bis auf Baur die letztere Auffaſſung ſich eingeſchlichen und eingebürgert hat. Wenn Clemens der dritten Amtsgeneration ſeit dem Aufenthalte des Paulus in Rom angehört, ſo muß ſeine Amtszeit nach dem mittleren Durchſchnitt der Amtsjahre der uns bekannten römiſchen Biſchöfe in die achtziger bis neunziger Jahre des erſten Jahrhunderts fallen, und in dieſer Zeit muß auch die Abfaſſung des Briefes ſtattgefunden haben, wenn er echt iſt. Unter den Gründen Schwegler's gegen die Echtheit iſt der erſte, daß Clemens den ſicherſten Ueberlieferungen gemäß Petriner geweſen ſei, ſchon erledigt. „Dann berückſichtigt und benutzt der Verfaſſer den Hebräerbrief, der ſelbſt ſchon der nachapoſtoliſchen Zeit angehört." Dieſer Annahme kann man nicht beitreten, vielmehr iſt der Hebräerbrief noch während des Beſtehens des jüdiſchen Tempelcultus, alſo vor dem J. 70 geſchrieben; es iſt alſo ganz in der Ordnung, wenn Clemens vielleicht 20 Jahre nachher den Hebräerbrief kennt und benutzt. „Ferner wird Cap. 47 die corinthiſche Gemeinde eine ἀρχαία ἐκκλησία genannt, und Cap. 44 iſt von Presbytern die Rede, die theils von den Apoſteln, theils ſpäter eingeſetzt worden ſeien μεμαρτυρημένοι πολλοῖς χρόνοις ὑπὸ πάντων; wobei es ſich fragt, ob ein Mann der noch Zeitgenoſſe der Apoſtel geweſen war, naturgemäß ſo ſprechen konnte." Allerdings konnte er 20 Jahre nach dem Abtreten der Apoſtel ſo ſchreiben; ein Kritiker darf aber auf relative Zeitbeſtimmungen, wie die vorliegenden, nur mit der größten Vorſicht Schlüſſe bauen. Die corinthiſche Gemeinde wird nämlich darum ἀρχαία genannt, weil, wie es in demſelben Cap. 47 heißt, Paulus ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου an dieſelbe Briefe gerichtet hat. Daß ferner ein Zeitraum von vielleicht zwanzig Jahren πολλοὶ χρόνοι genannt wird, bedarf entweder keiner Erklärung oder Entſchuldigung, oder erklärt ſich aus der Abſicht des Verfaſſers, die Bewährtheit der Beamten in einem möglichſt großen Contraſte mit der unberechtigten Auflehnung gegen dieſelben erſcheinen zu laſſen. „Endlich ſetzt der Brief eine Ausbildung der hierarchiſchen Inſtitutionen, namentlich der Episcopalverfaſſung voraus, wie ſie in der unmittelbar nachapoſtoliſchen Zeit noch nicht ſtattgefunden, ſondern ſich nach-

weislich erſt im Laufe des zweiten Jahrhunderts entwickelt hat.“ Wenn dieſe Bemerkung gegen den Brief des Clemens an Jacobus, der zu den Homilieen gehört, gerichtet wäre, ſo würden wir ihr ohne Weiteres beitreten. Den Brief des Clemens an die Corinther trifft dieſelbe aber gar nicht, vielmehr iſt gerade er das einzige Dokument der nachapoſtoliſchen Zeit, welches die urſprüngliche, im N. T. vorgezeichnete Verfaſſung als noch beſtehend vorausſetzt, und namentlich die Identität von Biſchof und Presbyter feſthält [1]). Die Einwendungen Schwegler's gegen die Authentie des Briefes ſind alſo als nichtig anzuſehen, und beeinträchtigen unſere Annahme, daß der Brief circa 80—90 geſchrieben ſei, keineswegs. Aber es liegen in ihm auch keine Andeutungen, welche dazu zwingen, ſeine Abfaſſung früher, namentlich vor das Jahr 70 zu verlegen. Die letztere Anſicht, auf welche Hefele dann den Schluß gründet, daß Clemens als Biſchof von Rom dem Petrus ſuccedirt ſei, iſt von ihm mit nicht zureichenden Gründen belegt worden [2]). Die Bezeichnung der Apoſtel als *οἱ ἔγγιστα γενόμενοι ἀθληταί* (Cap. 5) iſt nicht im abſoluten Sinne zu verſtehen, ſo daß der Brief unter dem momentanen Eindruck des Todes des Petrus und Paulus geſchrieben wäre, ſondern ſetzt dieſelben nur den Perſonen des alten Bundes entgegen, welche im vorhergehenden Capitel als Beiſpiele der Geduld aufgeführt waren. Ferner iſt allerdings unter der im 6ten Capitel erwähnten blutigen Verfolgung die neroniſche zu verſtehen, allein die *αἰφνίδιοι καὶ ἐπάλληλοι γενόμεναι συμφοραὶ καὶ ἐπιπτώσεις* (Cap. 1), welche der Abfaſſung des Briefes unmittelbar vorhergegangen ſein ſollen, können nicht die neroniſche Verfolgung bezeichnen, da dieſelbe ſchnell vorübergegangen war. Wenn dann Hefele bei Vorausſetzung einer ſpäteren Abfaſſung die namentliche Erwähnung auch der römiſchen Chriſten in dem Briefe verlangt, welche unter Domitian den Märtyrertod erlitten, ſo kann aus dieſer Nichterwähnung nur geſchloſſen werden, daß der Brief vor jener, freilich mit der neroniſchen

1) Jenes Urtheil Schwegler's beruht auf einem faſt nicht zu rechtfertigenden Mißverſtändniſſe einer Aeußerung von Rothe S. 383 Anm. 85.

2) Patres app. Prolegomena p. XXXV.

gar nicht vergleichbaren, Verfolgung des Domitian geſchrieben iſt, wie wir ohnedies anzunehmen Urſache hatten. Endlich kann die Erwähnung des jeruſalemiſchen Tempelcultus in präſentiſcher Form (Cap. 40. 41) nicht als Beweis des Beſtehens derſelben, alſo der Abfaſſung des Briefes vor dem J. 70 gelten, da derſelbe nur beiſpielsweiſe angeführt wird, und zur Empfehlung der Ordnung in der chriſtlichen Gemeinde auch dann diente, wenn ſeine Ordnung zwar nicht mehr in Wirklichkeit beſtand, aber doch im Geſetze noch ſchriftlich vorhanden war. Uebrigens wird auch in dem noch ſpäteren Briefe an Diognet (Cap. 3) dieſelbe Darſtellungsart angewandt [1]).

Der Lehrbegriff des Briefes ſtützt ſich vor Allem auf die notoriſch pauliniſchen Sätze, daß durch das Blut Chriſti der Glaubende von der Sünde erlöſt [2]), und daß der Menſch nicht durch ſeine Werke, überhaupt nicht durch etwas Eigenes gerecht werde, ſondern durch ſeinen Glauben von Gott gerecht gemacht werde [3]). Aber der Verfaſſer zieht aus dieſen Sätzen nicht die Conſequenzen,

---

1) Die von uns angenommene Amtszeit des Clemens und die daraus ſich ergebende Abfaſſungszeit ſeines Briefes würde noch eine Beſtätigung erfahren, wenn folgende Combination mehr als Vermuthung wäre. Nach Rec. VII, 8; Hom. XII, 8 iſt Clemens aus kaiſerlichem Geſchlecht, d. h. mit Tiberius verwandt. Andererſeits wird von Mehreren (Euseb. H. E. III, 18; Sueton. Domitian. 15; Dio Cassius 67, 14) übereinſtimmend berichtet, daß Domitian den Flavius Clemens, ſeinen nahen Verwandten, und römiſchen Conſul wegen ſeines Bekenntniſſes zum Chriſtenthume habe hinrichten laſſen. Nun hat Cotelier (zu Rec. VII, 8) die Vermuthung ausgeſprochen, und Baur (Paulus, S. 471), ſo wie Hilgenfeld (a. a. O. S. 175) haben ſich neuerdings dafür erklärt, daß der mit Domitian verwandte Fl. Clemens der hiſtoriſche Kern des in den Pſeudoclementinen auftretenden Clemens ſei, weil von beiden die Verwandtſchaft mit dem kaiſerlichen Hauſe ausgeſagt wird. Wenn dies richtig wäre, alſo Fl. Clemens auch der Biſchof von Rom geweſen wäre, ſo würde dieſer Umſtand die Richtigkeit der Tradition des Irenäus beſtätigen, daß Clemens der dritten Amtsgeneration ſeit dem Aufenthalte des Paulus in Rom angehört habe. Da der Tod des Fl. Clemens nach Euſebius im 15ten Jahre Domitian's erfolgt ſein und, wie Sueton ſagt, durch dieſe Hinrichtung das Ende des Kaiſers ſelbſt beſchleunigt worden ſein ſoll, beide alſo im J. 96 geſtorben ſein müſſen, ſo würde dies Jahr der terminus ad quem der Abfaſſung des Briefes ſein.

2) Cap. 12: *Διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἐστι πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν.*

3) Cap. 32: *Οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα, οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας, ἢ συνέσεως, ἢ εὐσεβείας, ἢ ἔργων, ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν.*

welche Paulus gezogen hat. Für Paulus ergab ſich aus dem Glauben die Nothwendigkeit des neuen ſündloſen Lebens, weil durch die Beziehung deſſelben auf den Tod und die Auferſtehung Chriſti der Umſchwung aus dem verlorenen in den erlöſten Zuſtand eingetreten war, und es bedurfte weiter keines Motives zu den guten Werken des Erlöſten, da die Kraft dazu im Glauben liegt, und ſich naturgemäß äußern muß. Auf dieſem Wege vermag Clemens dem Paulus nicht zu folgen. Er macht beinahe mit derſelben Frage, wie Paulus, den Uebergang zur Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen den guten Werken und dem Glauben, aber er erkennt nicht den letzteren als das allein genügende Motiv und die zureichende Kraft für die erſteren, ſondern ſtellt den Willen Gottes als ſelbſtändiges Princip für die guten Werke neben den Glauben als das Mittel der Rechtfertigung [1]). Daher iſt leicht zu begreifen, daß bei der paränetiſchen Tendenz des Briefes von Anfang an die Befolgung des *θέλημα* (Cap. 21) oder *βούλημα* (Cap. 19) oder der *προστάγματα καὶ δικαιώματα τοῦ κυρίου* (Cap. 2. 3), namentlich aber auch der *ἐντολὴ καὶ παραγγέλματα Χριστοῦ* (Cap. 13. 49) beſonders hervorgehoben wird, und daneben die Bedeutung des Glaubens ſehr verſchwindet. Was den Inhalt deſſelben betrifft, ſo darf man ſchon aus dem eben dargeſtellten Verhältniſſe zwiſchen dem Glauben und den guten Werken ſchließen, daß der Tod und die Auferſtehung Chriſti von Clemens nicht als Thatſachen der Erneuerung des Menſchengeſchlechts in den Glauben eingeſchloſſen werden können; anſtatt deſſen erkennt Clemens im Tode Chriſti nur eine ſittliche That der Geduld und Demuth, und gibt derſelben nur als einem Beiſpiele eine allgemeine Bedeutung [2]), wie überhaupt

---

1) Cap. 33: *Τί οὖν ποιήσωμεν, ἀδελφοί; ἀργήσωμεν ἀπὸ τῆς ἀγαθοποιΐας καὶ ἐγκαταλείπωμεν τὴν ἀγάπην; μηδαμῶς τοῦτο ἐάσαι ὁ δεσπότης ἐφ' ἡμῖν γενηθῆναι, ἀλλὰ σπεύσωμεν μετὰ ἐκτενείας καὶ προθυμίας πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελεῖν.* (cf. Rom. 6, 1: *Τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμενοῦμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ; μὴ γένοιτο*). *Αὐτὸς γὰρ ὁ δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων ἐπὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ ἀγαλλιᾶται.* — Cap. 34: *Προτρέπεται οὖν ἡμᾶς ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ἐπ' αὐτῷ, μὴ ἀργοὺς μήτε παρειμένους εἶναι ἐπὶ πᾶν ἔργον ἀγαθόν.* — *Ὑποτασσώμεθα τῷ θελήματι αὐτοῦ, κατανοήσωμεν τὸ πᾶν πλῆθος τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, πῶς τῷ θελήματι αὐτοῦ λειτουργοῦσιν παρεστῶτες.*

2) Cap. 16: *Ὁρᾶτε, τίς ὁ ὑπογραμμὸς ὁ δεδομένος ἡμῖν· εἰ γὰρ*

an Chriſtus neben ſeinem Charakter als Verkündiger des göttlichen Willens die Eigenſchaft des ſittlichen Vorbildes hervorgehoben wird [1]). Hienach iſt von einer Erlöſung durch Chriſti Tod im Sinne des Paulus nicht mehr die Rede, ſondern die Liebe, die Kraft zu guten Werken vermittelt die göttliche Sündenvergebung [2]), und wenn an einer Stelle der Satz, daß durch Chriſti Tod der Welt die Gnade der Buße gebracht iſt, an die echt pauliniſche Anſchauung hinanzureichen ſcheint, ſo lehrt die weitere Ausführung dieſes Gedankens, daß damit nichts anderes gemeint iſt, als daß die Demutherweiſung Chriſti zu der Buße auffordert, welche das Heil und die Verſöhnung ſelbſt zu verdienen im Stande iſt [3]). Demnach bleibt dem Glauben nichts weiter übrig, als ſeine Beziehung auf Gott, und es kann nicht fehlen, daß daneben die Befolgung des Willens Gottes oder des Gebotes Chriſti, als Mittel der Rechtfertigung, Erlöſung und Beſeligung, im geſetzlichen Sinne, trotz der anfänglichen pauliniſchen Formel ein bedeutendes Uebergewicht über den Glauben erhält [4]).

ὁ κύριος οὕτως ἐταπεινοφρόνησεν, τί ποιήσωμεν ἡμεῖς, οἱ ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι' αὐτοῦ ἐλθόντες; — Cap. 49: Ὁ ἔχων ἀγάπην ἐν Χριστῷ τηρησάτω τὰ τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα. — Ἐν ἀγάπῃ ἐτελειώθησαν πάντες οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ, δίχα ἀγάπης οὐδὲν εὐάρεστόν ἐστιν τῷ θεῷ. ἐν ἀγάπῃ προσελάβετο ἡμᾶς ὁ κύριος· διὰ τὴν ἀγάπην, ἣν ἔσχεν πρὸς ἡμᾶς, τὸ αἷμα ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός. — Cap. 2: Τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν.

1) Cap. 33: Ἴδωμεν ὅτι τε ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς πάντες ἐκοσμήθησαν οἱ δίκαιοι, καὶ αὐτὸς οὖν ὁ κύριος ἔργοις ἑαυτὸν κοσμήσας ἐχάρη. Ἔχοντες οὖν τοῦτον τὸν ὑπογραμμόν, προσέλθωμεν τῷ θελήματι αὐτοῦ, ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος ἡμῶν ἐργασώμεθα ἔργον δικαιοσύνης. Cap. 21: Τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, οὗ τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἐδόθη, ἐντραπῶμεν.

2) Cap. 50: Μακάριοί ἐσμεν, εἰ τὰ προστάγματα τοῦ θεοῦ ἐποιοῦμεν ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.

3) Cap. 7: Ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὅτι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπήνεγκεν. Καταμάθωμεν, ὅτι ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ μετανοίας τόπον ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς βουλομένοις ἐπιστραφῆναι ἐπ' αὐτόν. Νῶε ἐκήρυξεν μετάνοιαν, καὶ οἱ ὑπακούσαντες ἐσώθησαν. Ἰωνᾶς Νινευίταις κατασιροφὴν ἐκήρυξεν· οἱ δὲ μετανοήσαντες ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασιν αὐτῶν ἐξιλάσαντο τὸν θεὸν ἱκετεύσαντες.

4) Cap. 35: Πῶς ἔσται τοῦτο (sc. τὸ μεταλαβεῖν τῶν ἐπηγγελμένων δωρεῶν) ἀγαπητοί; ἐὰν ἐστηριγμένη ᾖ ἡ διάνοια ἡμῶν διὰ πίστεως πρὸς τὸν θεὸν, ἐὰν ἐζητῶμεν τὰ εὐάρεστα καὶ εὐπρόσδεκτα αὐτῷ, ἐὰν ἐπιτελέσωμεν τὰ ἀνήκοντα τῇ ἀμώμῳ βουλήσει αὐτοῦ καὶ

Der Selbſtändigkeit, welche alſo in dieſer Schrift pauliniſcher Richtung das ſittliche Geſetz neben dem Glauben gewonnen hat, entſpricht nun auch die Ausbildung des gnoſtiſchen Elementes im Sinne des Hebräerbriefes und des Barnabasbriefes, welches ebenſowenig durch den Begriff des Glaubens gebunden iſt. In dem Begriffe des Clemens von der Gnoſis tritt ebenfalls die Vermittelung des Chriſtenthumes mit dem alten Teſtamente deutlich hervor, jedoch wird dieſelbe nicht blos in die Form der allegoriſchen und typiſchen Erklärung geſetzt [1]), ſondern ſchon die Benutzung altteſtamentlicher Parallelen wird mit jenem Namen bezeichnet [2]). Dieſer Sprachgebrauch ſchließt die unmittelbare Identität von Judenthum und Chriſtenthum ebenſo ausdrücklich aus, als es die pauliniſchen Formeln thun. Ueberdies ſpricht es der Verfaſſer deutlich genug aus, daß die Chriſten, und nicht Andere, das Bundesvolk Gottes ſeien, obgleich ſein Beweis dafür ziemlich ſeltſam iſt (Cap. 29. 30).

Ganz dieſelben Erſcheinungen, wie der Brief des Clemens, nämlich den unvermittelten Uebergang von dem pauliniſchen Begriff der Rechtfertigung durch den Glauben, nicht durch Werke, zu einer geſetzlichen Anſchauung bietet der Brief des Polykarp an die Philipper dar [3]). Faſt unmittelbar auf den Satz, daß das Heil aus der Gnade und dem Willen Gottes durch Jeſum, und nicht aus den Werken hervorgehe [4]), folgt die Behauptung, daß die Auferweckung abhange von dem Gehorſam gegen Gottes Willen, und der freiwilligen Enthaltung vom Böſen [5]). Als die göttlichen Gebote, welche gemeint ſind, werden die Lehren Chriſti über die

---

ἀκολουθήσωμεν τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας, ἀποῤῥίψαντες ἀφ' ἑαυτῶν πᾶσαν ἀδικίαν καὶ ἀνομίαν.

1) Cap. 31, (cf. Barnabas 7) cap. 12.

2) Cap. 36. 40. 41. 45.

3) Ueber die partielle Unechtheit dieſes Briefes, ſo wie über die Abfaſſungszeit des echten Grundſtockes vgl. den Anhang.

4) Cap. 1: Χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ θελήματι θεοῦ, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

5) Cap. 2: Ὁ δὲ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ ἡμᾶς ἐγερεῖ, ἐὰν ποιῶμεν αὐτοῦ τὸ θέλημα, καὶ πορευώμεθα ἐν ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ, καὶ ἀγαπῶμεν, ἃ ἠγάπησεν, ἀπεχόμενοι πάσης ἀδικίας. Cf. Cap. 4. 5. 10.

Liebe und Nachgiebigkeit, ſowie die Ermahnung zur Armuth angeführt, ohne irgend eine Beziehung auf altteſtamentliche Gebote. Der Glaube bezieht ſich nur auf Gott, nicht auf Chriſtus unmittelbar [1]). Von Chriſtus wird zwar der ganz pauliniſche Satz des erſten Petrusbriefes (2, 22) ausgeſagt, daß er die Sünden der Menſchen in ſeinem eigenen Leibe auf das Holz getragen habe, hieraus wird aber nur die Folgerung gezogen, daß das von Chriſtus gegebene Beiſpiel der Geduld zur Nachahmung auffordere [2]).

Schwegler erklärt den dogmatiſchen Charakter dieſer beiden Briefe für den der Capitulation zwiſchen beiden Partheien, der pauliniſchen und der judenchriſtlichen, indem die Grundformeln beider äußerlich in dem Symbol *πίστις καὶ ἔργα* zuſammengeſtellt ſeien, um dadurch eine Vermittelung und Verſöhnung zu bewirken [3]). Dieſe Hauptkategorie des Schwegler'ſchen Geſchichtsplanes findet aber an dieſer Stelle ſehr mit Unrecht Anwendung. Wie kann denn jene combinirte Formel, die übrigens nirgendwo rein heraustritt, die Abſicht einer Verſöhnung der beiden bezeichneten Partheien verrathen, wenn weder in beiden Briefen die Judenchriſten erwähnt ſind, noch überhaupt die *καλὰ ἔργα* als ſymboliſche Formel des Judenchriſtenthums anzuſehen ſind. Die Formel des Judenchriſtenthums iſt *ὁ νόμος Μωϋσέως*, und wenn dieſe irgendwo mit der pauliniſchen *πίστις* combinirt erſchiene, ſo möchte man daraus auf die Tendenz jener Verſöhnung rathen können, auch wenn ſonſt die Judenchriſten nicht mit einem Worte berührt wären. Aber weder können die Briefe mit jener Formel den Zweck der Vermittelung verfolgen, (und ſie verfolgen auch ganz andere Zwecke,) noch kann die von ihnen gebrauchte Formel Reſultat einer ſolchen Verſöhnung ſein. Schwegler meint nun freilich im Briefe des Clemens wenigſtens eine abſichtliche Irenik mit dem Jacobusbrief zu erkennen. Aber auch wenn dieſe unbeſtreitbar

---

1) Cap. 2: *Πιστεύσαντες εἰς τὸν ἐγείραντα τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν.*

2) Cap. 8: *Δι' ἡμᾶς, ἵνα ζήσωμεν ἐν αὐτῷ, πάντα ὑπέμεινε. μιμηταὶ οὖν γενώμεθα τῆς ὑπομονῆς αὐτοῦ, καὶ ἐὰν πάσχωμεν διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, δοξάζωμεν αὐτόν. Τοῦτον γὰρ ἡμῖν τὸν ὑπογραμμὸν ἔθηκε δι' ἑαυτοῦ.*

3) A. a. O. II, S. 128. 157

ſtattfände, ſo iſt damit für die vorgebliche Verſöhnung mit dem Judenchriſtenthume nichts gewonnen. Iſt denn der Jacobusbrief, von deſſen Einfluß ſich nirgends auf dem Gebiete des Judenchriſtenthums eine Spur nachweiſen läßt, als conſtitutives Dokument dieſer Richtung anzuſehen, oder iſt dieſer Charakter auch nur in den polemiſchen Sätzen des Jacobus über die ἔργα irgendwie erſchöpfend ausgedrückt? Die mögliche Ausgleichung mit dem Jacobusbrief iſt vielmehr weit entfernt von einer Verſöhnung mit dem Judenchriſtenthume; wenn alſo die Abſicht dazu nicht noch auf andere Weiſe ausgedrückt iſt, ſo darf ſie aus jener Formel nicht geſchloſſen werden. Der Grundfehler jener Schwegler'ſchen Anſicht iſt, daß er die chriſtliche Moral, welche in dieſen Briefen als Wille Gottes, oder als Gebot Jeſu mit Rückſicht auf die Bergpredigt eingeſchärft wird, vom moſaiſchen Geſetz zu unterſcheiden nicht im Stande iſt, oder ſein will. Freilich, gegen die moraliſirende Richtung in dieſen Briefen tritt der echt pauliniſche Typus ſehr zurück, aber das moraliſche Element iſt weder aus dem alten Teſtamente geſchöpft, noch kann es auf die Judenchriſten berechnet ſein, welche nicht aus moraliſchen, ſondern aus theologiſchen und rituellen Rückſichten den Paulinern gegenüberſtanden. Es iſt alſo ganz falſch, wenn dieſe Briefe deßwegen als pauliniſch-vermittelnde dargeſtellt werden, weil ſie neben den pauliniſchen Formeln die Tendenz auf Normirung der chriſtlichen Sitte, und zwar auf Koſten jener, verfolgen [1]).

Die Abweichung beider Briefe von dem urſprünglichen Typus der pauliniſchen Lehre iſt vielmehr ſo zu erklären, daß die pauliniſche Richtung zu ihrer eigenen Erhaltung und Conſolidation der Aufſtellung einer allgemeinen, unmittelbaren Lebensnorm bedurfte, welche vom moſaiſchen Geſetze verſchieden, aber den ſittlichen Beſtandtheilen deſſelben entſprechend war. Die gelegentlichen

1) Eine Vermittelung der Pauliner mit den Judenchriſten auf theologiſchem Boden iſt gar nicht denkbar, und kann auch von Niemand verſucht worden ſein. Eine Gemeinſchaft beider war aber, ganz unabhängig von theologiſcher Einigung, möglich, wenn die Pauliner die Enthaltung von Opferfleiſch u. ſ. w. ausübten, und ihrerſeits den milderen Judenchriſten Beſchneidung und Sabbathsfeier ließen. Daß dieſe Gemeinſchaft im Leben ſtattfand, wird ja durch Juſtin bezeugt.

Ermahnungen des Paulus in ſeinen Briefen konnten dieſem Bedürfniſſe nicht genügen, namentlich im Vergleich mit der höheren Auktorität der Gebote Chriſti, welche natürlich auch in den pauliniſchen Kreiſen Eingang fanden, wenn auch das Chriſtenthum des Paulus ſelbſt unabhängig von der evangeliſchen Tradition ſich geſtaltet hatte, und wahrſcheinlich auch ſeine mündliche Belehrung, wie ſeine ſchriftliche, von jenem Elemente abſah. Die ſittlichen Lehren Chriſti, in denen der von Paulus vorausgeſetzte Begriff des νόμος Χριστοῦ (Gal. 6, 2) ſeine Erfüllung fand, wurden alſo das ſittliche Grundgeſetz im pauliniſchen Chriſtenthume. Je ſelbſtändiger aber nun daſſelbe wurde, und je geringere Berührung zwiſchen ihm und dem Judenchriſtenthume ſtattfand, um ſo ſtärker mußte die mit der evangeliſchen Tradition verbundene Anſchauung von den Bedingungen der Seligkeit eine Veränderung des pauliniſchen Grundſatzes von der Bedeutung der Werke hervorbringen. Wenn Chriſtus die Werke als Bedingung der Seligkeit empfahl, ſo mußte dagegen der Satz des Paulus, daß keine Rechtfertigung durch die Werke ſtattfinde, zurücktreten, und dies um ſo mehr, wenn das Bewußtſein des Urſprunges und Zuſammenhanges dieſes Satzes durch den Mangel der Berührung mit dem Judenthume nicht lebendig erhalten wurde. Das Gleichgewicht zu Gunſten jenes pauliniſchen Satzes konnte auch durch das Feſthalten an der Lehre vom Glauben nicht hergeſtellt werden, weil die Dialektik dieſes Begriffes dem Verſtändniſſe ſo bedeutende Schwierigkeiten darbietet, daß daſſelbe gewiß in keiner Zeit Gemeingut der Maſſe war, welche von dem Bedürfniß einer unmittelbar praktiſchen Lebensregel nie zu der Höhe der Abſtraktion und der myſtiſchen Intuition ſich erheben kann, auf welcher die pauliniſchen Lehren vom Geſetz und der Sünde, und von dem Glauben ſich bewegen. Deßhalb ſchrumpfte bei dem Ueberwiegen der ἐντολὴ Χριστοῦ der Glaube, welcher in ſeiner Beziehung auf Chriſti Tod und Auferſtehung als die Wirklichkeit des neuen Lebens von Paulus gefaßt worden war, in das Vertrauen zu Gott zuſammen, welches dem Verdienſte der guten Werke nur begleitend zur Seite gehen konnte. Zu dieſem Reſultate wirkte ferner noch eine andere Veranlaſſung mit, nämlich der Mißverſtand der pauliniſchen Lehre von

der Rechtfertigung durch den Glauben ohne Werke, und der Mißbrauch dieſer Lehre wenigſtens zu ſittlicher Gleichgültigkeit und Laxheit, vielleicht gar zu entſchiedenem Antinomismus. Im Gegenſatze zu ſolchen Erſcheinungen mußte es natürlich zu einer um ſo ſchärferen Betonung der Werke kommen, und daß daneben die Bedeutung des Glaubens im Gleichgewicht hätte erhalten werden können, iſt eben gemäß dem vorher Entwickelten unwahrſcheinlich. Wie ſchon der Brief des Jakobus (1, 22. 23) ſeine Anſchauung vom Glauben und von den Werken nicht undeutlich auf ſolche Fälle gründet, ſo ergiebt ſich daſſelbe auch aus dem Briefe des römiſchen Clemens und anderen, die mit ihm nahe zuſammenhängen [1]). Alſo, um es zuſammenfaſſend zu wiederholen, das allgemeine Motiv der Veränderung des Paulinismus, wie er in den Briefen des Clemens und des Polykarp erſcheint, iſt der Trieb dieſer Richtung, eine einfache, unmittelbare Lebensnorm zu gewinnen, die näheren Gründe dieſes Umſchlages ſind der unpopuläre Charakter und der mögliche Mißbrauch der pauliniſchen Lehre, und die Einwirkung der evangeliſchen Tradition. Auf die Frage, wie die ſo veränderte Richtung ihr Verhältniß zum moſaiſchen Geſetz auffaßte, erlauben uns die beiden beſprochenen Briefe keine Antwort. Wir haben aber an den Briefen an die Hebräer und des Barnabas erkennen können, daß auch die polemiſche Rückſicht auf das Judenthum die lebendige Fortpflanzung der echtpauliniſchen Lehre vom Geſetze und vom Glauben nicht beförderte, ſondern daß man andere Wege einſchlug, um den Gegenſatz beider Offenbarungsformen zu beſtimmen. Freilich ergänzen dieſe vier Briefe ſich nicht untereinander, ſondern ſtehen ſelbſtändig neben einander, da die einen den Dekalog, die anderen die evangeliſche Geſetzgebung Chriſti als die eigenthümliche Subſtanz des Chriſtenthums darſtellen. Deßhalb kann man auch nicht

1) Clem. ad Cor. 29: *Ἔργοις δικαιούμενοι καὶ μὴ λόγοις.* 38: *Ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὐτοῦ μὴ ἐν λόγοις, ἀλλ' ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς.* 2 Ep. Clem. 4: *Μὴ μόνον αὐτὸν καλῶμεν κύριον, — ἀλλ' ἐν ἔργοις αὐτὸν ὁμολογῶμεν.* Ignat. ad Eph. 14: *Οὐκ ἐπαγγελίας τὸ ἔργον ἀλλ' ἐν δυνάμει πίστεως ἐάν τις εὑρεθῇ εἰς τέλος. ἄμεινόν ἐστιν σιωπᾶν καὶ εἶναι ἢ λαλοῦντα μὴ εἶναι, ἵνα ἃ λαλεῖ πράσσῃ καὶ δι' ὧν σιγᾷ, γινώσκηται.*

annehmen, daß Clemens und Polykarp ebenſo, wie die Verfaſſer der beiden anderen Briefe über das moſaiſche Geſetz gedacht haben. Das aber können wir aus jenen Briefen ſchließen, daß der Pauliſmus nicht immer beengt und gebunden durch Rückſichten, ſeien es polemiſche oder ireniſche, auf das Judenthum und Judenchriſtenthum ſich weiter entwickelt hat. Dieſelbe Erſcheinung werden wir zur Widerlegung des Geſchichtspragmatismus von Schwegler noch an anderen Dokumenten hervorzuheben haben. Darin liegt eben ein Unterſchied zwiſchen der judenchriſtlichen Entwickelungsreihe und der pauliniſchen, daß jene Richtung ſtets durch die Exiſtenz dieſer ſich beengt fühlt, und deßhalb auch in ſolchen Schriften, welche ganz andere Zwecke verfolgen, und einen ganz anderen Gegenſatz bekämpfen, wie in den clementiniſchen, polemiſche Seitenhiebe auf die Perſon des Paulus verſteckt oder offen geführt werden, während die pauliniſche Richtung ihren Weg ohne Rückſicht auf ihre Gegnerin fortſetzen kann; zum Beweiſe deſſen, daß der pauliniſchen Richtung und nicht der judenchriſtlichen die Zukunft angehörte.

Gemäß der aus den beſprochenen Briefen gewonnenen Anſchauung von dem Gange der pauliniſchen Richtung, können wir keinen Anſtand nehmen, zwei Schriften in dieſelbe zu verweiſen, welche freilich nicht erſt von Schwegler in den Ruf gebracht worden ſind, dem Ebjonitismus oder Judaismus anzugehören: das Fragment einer Homilie, welches unter dem Namen des zweiten Briefes des römiſchen Clemens bekannt iſt, und den ſogenannten Hirten des Hermas.

Der zweite Brief des römiſchen Clemens, welchen zuerſt Euſebius nennt [1]), muß der Periode der Gnoſis angehören, weil er (Cap. 9) gegen Läugner der Auferſtehung polemiſirt. Eine nähere Angabe der Zeit ſeines Urſprunges geſtattet er nicht, wenn man nicht ſich darauf beſchränkt, anzunehmen, daß er wegen des Gebrauches des Aegypterevangeliums (Cap. 12) und wegen des Standes der Chriſtologie (Cap. 9) älter iſt, als die großen Kir-

1) H. E. III, 38: *Ἰστέον δὲ, ὡς καὶ δευτέρα τις εἶναι λέγεται τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολή· οὐ μὴν ἔθ' ὁμοίως τῇ προτέρᾳ καὶ ταύτην γνώριμον ἐπιστάμεθα, ὅτι μηδὲ τοὺς ἀρχαίους αὐτῇ κεχρημένους ἴσμεν.*

chenlehrer des zweiten Jahrhunderts. Die Schrift iſt, was Schwegler überſehen zu haben ſcheint, von einem geborenen Heiden an geborene Heiden gerichtet [1]), und kann ſchon darum nicht von einem Manne ebjonitiſcher Richtung geſchrieben ſein, weil er die Juden als ſolche bezeichnet, welche Gott blos zu haben glaubten [2]). Das Thema der Schrift iſt die Empfehlung, die Gebote Chriſti zu beobachten, und daſſelbe wird von drei Seiten aus behandelt, nämlich, daß darin das wahre Bekenntniß Jeſu beſtehe (Cap. 3. 4), daß darin der Gegenſatz gegen die Welt ausgeſprochen werde (Cap. 5. 6), und daß dafür der Lohn der Auferſtehung und des künftigen Lebens feſtgeſetzt ſei (Cap. 7—10). Freilich beſchränkt ſich das Chriſtenthum dieſer Homilie auf geſetzliche Moral [3]), aber wie iſt es möglich, dieſelbe als Merkmal des Ebjonitismus zu betrachten [4]), da nicht mit einem Worte die Auktorität des moſaiſchen Geſetzes herbeigezogen, ſondern als die letzte Inſtanz nur die evangeliſche Tradition behandelt wird? Wie wenig ferner das Schema des Gegenſatzes des *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν μέλλων* (Cap. 6) ein unterſcheidendes Merkmal judenchriſtlicher Richtung iſt, iſt oben nachgewieſen worden [5]), und daß die Askeſe und die Buße, welche in der Homilie ſtark betont werden, von Schwegler als ebjonitiſche Elemente bezeichnet werden, bedarf keiner Widerlegung [6]). Dagegen ſind in den Formeln, welche die

---

1) Cap. 1: *Πηροὶ ὄντες τῇ διανοίᾳ, προσκυνοῦντες λίθους καὶ ξύλα, καὶ χρυσὸν καὶ ἄργυρον καὶ χαλκὸν, ἔργα ἀνθρώπων· καὶ ὁ βίος ἡμῶν ὅλος ἄλλο οὐδὲν ἦν, εἰ μὴ θάνατος.* Cap. 3: *Τοσοῦτον ἔλεος ἐποίησεν εἰς ἡμᾶς, πρῶτον μὲν, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες τοῖς νεκροῖς θεοῖς οὐ θύομεν, καὶ οὐ προσκυνοῦμεν αὐτοῖς.*

2) Cap. 2: *Ἔρημος ἐδόκει εἶναι ἀπὸ τοῦ θεοῦ ὁ λαὸς ἡμῶν, νυνὶ δὲ πιστεύσαντες πλείονες ἐγενόμεθα τῶν δοκούντων ἔχειν τὸν θεόν.*

3) Cap. 3: *Ἐν τίνι αὐτὸν (Χριστὸν) ὁμολογοῦμεν; ἐν τῷ ποιεῖν, ἃ λέγει, καὶ μὴ παρακούειν αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν.* Cap. 5: *Καταλείψαντες τὴν παροικίαν τοῦ κόσμου τούτου, ποιήσωμεν τὸ θέλημα τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς.* Cap. 6: *Ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ εὑρήσομεν ἀνάπαυσιν.*

4) Schwegler a. a. O. I, S. 450.

5) S. oben S. 56.

6) Schwegler ſagt am angeführten Ort: „Näher ſind nun auch die einzelnen Tugenden, welche das Fragment empfiehlt, ganz die ebjonitiſchen: *Τὸ ἀγαπᾶν ἑαυτοὺς, τὸ μὴ μοιχᾶσθαι, μηδὲ καταλαλεῖν ἀλλήλων, μηδὲ ζηλοῦν, ἀλλ' ἐγκρατεῖς εἶναι, ἐλεήμονας, ἀγαθοὺς, καὶ συμπάσχειν ἀλ-*

Gnade, die Barmherzigkeit Chriſti, und die Erlöſung durch ihn ausdrücken, pauliniſche Anklänge nicht zu verkennen, obgleich der Verfaſſer doch nur die Berufung, d. h. die Belehrung, als das Weſentliche dieſer Erlöſung durch Chriſtus anſieht, welche alſo erſt durch den thätigen Gehorſam der Menſchen vollendet wird [1]). Demnach iſt nicht viel anders, als in dem echten Briefe des Clemens, auch in dieſer Schrift der Glaube nur als das Vertrauen auf Gott und ſeine Verheißung, nicht aber als Glaube an Chriſtus beſtimmt [2]). Das Fragment unterſcheidet ſich alſo von den Briefen des Clemens und des Polykarp weſentlich durch nichts, als daß ihm die von jenen feſtgehaltenen, gegen die Werke gerichteten pauliniſchen Formeln fehlen, welche doch auch jene Schriftſteller nicht hinderten, in die Anſchauung einzulenken, welche den Werken das höchſte Verdienſt für die Erreichung der Seligkeit beilegte.

Ganz derſelbe Fall findet im Hirten des Hermas ſtatt, über deſſen Zeitalter wir einige Bemerkungen voranſchicken müſſen. Daß dieſe Schrift von dem im Römerbriefe des Paulus (16, 14) genannten Hermas, alſo im erſten Jahrhundert verfaßt ſei, iſt eine öfters wiederholte Vermuthung, welche zuerſt Origenes [3]) ausgeſprochen hat. Dieſelbe wird aber nicht blos aufgewogen, ſondern in Schatten geſtellt durch das beſtimmte Zeugniß des muratoriſchen Fragmentes, und eines pſeudotertullianiſchen Gedichtes, welche den Hermas als einen Bruder des römiſchen Biſchofes Pius (um die Mitte des zweiten Jahrhunderts) bezeichnen [4]). Al-

---

λήλοις ὀφείλομεν καὶ μὴ φιλαργυρεῖν.“ Nach dieſem Maaßſtabe kann man eben Alles für ebjonitiſch erklären.

1) Cap. 1: Τὸ φῶς ἡμῖν ἐχαρίσατο, — ἀπολλυμένους ἡμᾶς ἔσωσεν. — Ἠλέησεν ἡμᾶς καὶ σπλαγχνισθεὶς ἔσωσεν, θεασάμενος ἐν ἡμῖν πολλὴν πλάνην καὶ ἀπώλειαν, καὶ μηδεμίαν ἐλπίδα ἔχοντας σωτηρίας, εἰ μὴ τὴν παρ' αὐτοῦ. Ἐκάλεσεν γὰρ ἡμᾶς οὐκ ὄντας, καὶ ἠθέλησεν ἐκ μὴ ὄντος εἶναι ἡμᾶς. Cap. 2: Ὁ Χριστὸς ἠθέλησεν σῶσαι τὰ ἀπολλύμενα καὶ ἔσωσεν πολλοὺς, ἐλθὼν καὶ καλέσας ἡμᾶς ἤδη ἀπολλυμένους. Cf. Cap. 5. 9.

2) Cap. 11: Ἐὰν μὴ δουλεύσωμεν διὰ τὸ μὴ πιστεύειν ἡμᾶς τῇ ἐπαγγελίᾳ τοῦ θεοῦ ταλαιπωροὶ ἐσόμεθα.

3) Lib. X. in ep. ad Rom. Euseb. H. E. III, 3. Hieron. de viris ill. 10.

4) Die Stellen bei Hefele l. c. p. LXXXII.

lerdings weiſen auch einige in die Augen fallende Andeutungen in das zweite Jahrhundert [1]), ob aber der Name Hermas den wirklichen Verfaſſer bezeichnet, und nicht vielmehr fingirt iſt, möchte nach einer Stelle zweifelhaft werden. Wenn nämlich der in der Vis. II, 4 erwähnte Clemens der bekannte römiſche Biſchof ſein ſoll, ſo hat der Verfaſſer ſeine Schrift jedenfalls in eine frühere Zeit verlegt, und dieſe Fiktion macht es natürlich unſicher, ob nicht auch der Name des Verfaſſers ſelbſt fingirt iſt. Dem ſei nun, wie ihm wolle, ſo folgt die Abfaſſung des Buches um die Mitte des zweiten Jahrhunderts auch aus der Partheiſtellung, welche es auf dem Gebiete der kirchlichen Sitte und Disciplin einnimmt, deren Analyſe wir aber bis zu einem ſpäteren Punkte verſparen müſſen [2]).

Hier kommt es nur darauf an, zu unterſuchen, ob die Schrift der judenchriſtlichen oder der pauliniſchen Entwickelungsreihe angehört. Das Werk Chriſti iſt dargeſtellt als die Vernichtung der Sünden durch ſein Leiden, und als die Mittheilung eines vom Vater empfangenen Geſetzes [3]). Jener Erfolg des Leidens Chriſti wird nicht abhängig gemacht von einer darauf eingehenden Selbſtthätigkeit des Menſchen, wie es Paulus darſtellt, ſondern in der Weiſe des Hebräerbriefes iſt die Wirkung des Todes Chriſti als eine abſolute gedacht. Dagegen entſpricht ſeinem Geſetze von Seiten des Menſchen deſſen Beobachtung, als Bedingung der Seligkeit [4]). Dies Geſetz wird im zweiten Buche der Schrift, welches die Ueberſchrift Mandata führt, direkt, im dritten Buche, Similitudines, indirekt dargeſtellt und eingeſchärft. Dieſe Gebote

---

1) Dahin gehört die Erwähnung des Todes der Apoſtel (Sim. IX, 16) und der Sitte des Zuſammenlebens von Asketen mit den ſogenannten subintroductae (Sim. IX, 11). Wie Schwegler I, S. 331 in Sim. IX, 15 eine, wenn auch nur unſichere, Erwähnung des zweiten chriſtlichen Jahrhunderts hat finden können, iſt kaum zu begreifen. Es werden in der angeführten Stelle verſchiedene Epochen der Urzeit unterſchieden.

2) Siehe unten zweites Buch, zweiter Abſchnitt, III, B.

3) Sim. V, 6: Filius dei plurimum laboravit, plurimumque perpessus est, ut aboleret delicta eorum. — Deletis igitur peccatis populi sui, ipse eisdem monstravit itinera vitae, data eis lege, quam a patre acceperat.

4) Lib. II, Prooem.: Scripsi mandata et similitudines, ita ut praecepit mihi. Quae audita si custodieritis, atque in his ambulaveritis, et exercueritis ea mente pura, recipietis a domino, quae pollicitus est vobis.

ſind aber weit davon entfernt, eine atomiſtiſche Werkheiligkeit zu fordern, ſondern ſie faſſen die Pflichten in Geſtalt der Tugenden als Richtungen des inneren Lebens auf. Freilich fehlen in dem Buche die Auswüchſe des geſetzlichen Standpunktes, Caſuiſtik [1]) und die Anerkennung des überflüſſigen Verdienſtes [2]) nicht, allein wenn gerade der letztere Punkt geeignet iſt, den religiöſen Werth der Schrift in Mißkredit zu bringen, ſo hat der Verfaſſer andererſeits ſeine Moral auf ein geſundes religiöſes Fundament gebaut, auf die Bedingung, daß der Menſch das Geſetz leicht erfülle, welcher Gott im Herzen habe [3]). Der Begriff des Glaubens, der natürlich im echten pauliniſchen Sinne dem Hermas fremd iſt, ſchließt ſich der Form an, welche er im Briefe des Clemens erhalten hat, jedoch mit dem Unterſchiede, daß er bereits einen überwiegend theoretiſchen Charakter bekommen hat, und daß er nicht ſowohl neben der Erfüllung der Gebote ſteht, ſondern als erſtes Gebot in die Geſetzgebung aufgenommen iſt [4]). In dieſer Beziehung nähert ſich der Hirt des Hermas der ſpäteren ſchon katholiſch zu nennenden dogmatiſchen Entwickelung.

Jedem fällt es in die Augen, wie ſtark dieſer Standpunkt des Hirten von dem pauliniſchen Lehrbegriff abweicht, aber trotzdem liegt kein Grund vor, die Schrift als eine judenchriſtliche oder ebjonitiſche anzuſehen. Das Geſetz Chriſti, in welchem die Mandala zuſammenzufaſſen ſind, wird weder für identiſch mit dem moſaiſchen erklärt, noch enthält es die ſpecifiſch judenchriſtlichen Pflichten, ſei es nun die Beſchneidung für die Juden oder die Proſelytengeſetze für die geborenen Heiden. In der Askeſe, welche Hermas empfiehlt, liegt nichts, was einer der drei Richtungen, der judenchriſtlichen, der pauliniſchen und der katholiſchen ausſchließlich eigenthümlich iſt, und daß der Gegenſatz zwiſchen den beiden

---

1) Mand. IV, 1, in Beziehung auf die Eheſcheidung.

2) Mand. IV, 4; Sim V, 3.

3) Mand. XII, 4: *Πασῶν τῶν ἐντολῶν τούτων κατακυριεύσει ὁ ἄνθρωπος, ὁ ἔχων τὸν κύριον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ. Οἱ δὲ ἐπὶ τὰ χείλη ἔχοντες τὸν κύριον, τὴν δὲ καρδίαν πεπωρωμένην, καὶ μακρὰν ὄντες ἀπὸ τοῦ κυρίου, ἐκείνοις αἱ ἐντολαὶ αὗται σκληραὶ εἰσιν καὶ δυσκατόρθωτοι.*

4) Mand. I.

Welten, welchen auch Hermas anerkennt (Sim. I), allgemein chriſtliche, und nicht blos judenchriſtliche Annahme iſt, haben wir ſchon mehreremale zu bemerken Gelegenheit gehabt. Wenn man den geſetzlichen Standpunkt der Schrift wenigſtens judaiſtiſch finden will, ſo iſt mit dieſer Benennung nur nichts für die Erklärung jenes Standpunktes gewonnen, und ſie wäre geradezu falſch, wenn damit der Gedanke an eine unmittelbare Abſtammung aus dem Judenchriſtenthum verbunden würde. Vielmehr beweiſt die Auffaſſung des Chriſtenthumes als Geſetzes Chriſti, ohne eine weder direkte noch indirekte Hindeutung auf einen unmittelbaren Zuſammenhang des Chriſtenthumes und des Judenthumes, daß der Verfaſſer einem gegen das Judenthum ſelbſtändigen Kreiſe des Chriſtenthumes angehörte. Dies paßt nur auf die pauliniſche Richtung, alſo muß auch Hermas zu derſelben gezählt werden. Daß ſein geſetzlicher Standpunkt dem nicht widerſpricht, wird aus der vorhergehenden Entwickelung klar ſein, und wenn auch die evangeliſche Tradition als Hauptfaktor in dem Hirten nicht unmittelbar hervortritt, ſo kann doch nicht verkannt werden, daß der in den Mandata vorliegende Verſuch einer ſelbſtändigen Faſſung des Geſetzes Chriſti nur auf der evangeliſchen Tradition beruht.

Die zuletzt betrachteten Schriften, welche unter allmähliger Verdrängung der pauliniſchen Grundformel die evangeliſche Tradition als ſelbſtändige Subſtanz des Chriſtenthumes darſtellen, nehmen durchaus keine Rückſicht auf das Judenthum oder das Judenchriſtenthum, aus welcher man erkennen könnte, wie ſie das Verhältniß der in den Paulinismus reflektirten Lehre Chriſti zu jenen beſtimmen. Da nun aber ſowohl Jeſus in weſentlichen Punkten einen Gegenſatz gegen den Moſaismus weder gewollt noch ausgeſprochen hat, da ferner ſeine Lehre, gerade wegen dieſes Charakters, die unmittelbare Grundlage des Judenchriſtenthums in ſeinem feſten Unterſchiede vom Paulinismus wurde, ſo entſteht die Frage, wie die pauliniſche Richtung ſich zu dieſen Elementen verhielt? Die Antwort iſt, daß die pauliniſche Richtung die evangeliſche Tradition nur mit Modifikationen ſich aneignete; das Dokument der pauliniſirten evangeliſchen Tradition iſt das Evangelium des Lucas. Der pauliniſche Charakter deſſelben iſt

vor Allem daran kenntlich, daß anſtatt der bei Matthäus (5, 17. 18) von Chriſtus ausgeſprochenen Abſicht, das moſaiſche Geſetz nicht zu verdrängen, ſondern zu vervollſtändigen, ihm bei Lucas die Behauptung in den Mund gelegt wird, daß das moſaiſche Geſetz ſein Ende ſchon mit dem Auftreten des Johannes erreicht habe, und daß ſeit der Zeit, im Gegenſatze zum Geſetze, die Verkündigung des göttlichen Reiches begonnen habe [1]). Während alſo nach der Darſtellung bei Matthäus alle Gebote und Verordnungen Chriſti in Continuität mit dem moſaiſchen Geſetze ſtehen ſollen, und nur auf Grund dieſes auf Geltung Anſpruch machen, erſcheinen bei Lucas die λόγοι Χριστοῦ als λόγος θεοῦ, als der Erſatz des moſaiſchen Geſetzes [2]), und die Anſchauung eines neuen Geſetzes wird ſoweit darauf angewendet, daß die bei Matthäus behauptete Unauflöslichkeit der geringſten Theile des Geſetzes im Lucas eben auf die Worte Chriſti übertragen wird [3]). Freilich ſind in einzelnen Stellen des Evangeliums die aus Matthäus entlehnten Ausdrücke der Anerkennung des Geſetzes ſtehen geblieben (5, 14; 10, 25 f.; 18, 18 f.); allein dieſe Fälle ſind neben jener principiellen Formulirung nur als Ausnahmen zu betrachten. Außerdem tritt in einzelnen Parabeln und Erzählungen, welche nur dem Evangelium des Lucas eigen ſind, die Tendenz auf den Univerſalismus ebenſo ſtark hervor, als durch die Auslaſſung der partikulariſtiſchen Aeußerungen im Matthäusevangelium die Intereſſen des Judenchriſtenthumes abgeſchnitten werden [4]). Es kommt uns hier aber nur darauf an, das direkte Verhältniß, in welchem die Subſtanz des Chriſtenthumes zum moſaiſchen Geſetze nach dem

---

1) Luc. 16, 16: Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου, ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται. Vgl. dazu Matth. 11, 12. 13: Ἀπὸ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν. πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν.

2) Luc. 5, 1; 8, 11. 21; 11, 28; 6, 47; 21, 33. Vgl. meine Schrift: das Evangelium Marcion's und das kanon. Evangelium des Lucas, S. 178.

3) Cap. 16, 17 iſt die urſprüngliche dem Marcion vorliegende Lesart: Εὐκοπώτερόν ἐστι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν, ἢ τῶν λόγων μου (anſtatt τοῦ νόμου) μίαν κεραίαν πεσεῖν. Bei Matth. 5, 18 heißt es: Οὐ μὴ παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται. Vgl. a. a. O. S. 96. 285.

4) Vgl. a. a. O. S. 179 ff. Schwegler Nachap. Zeitalt. II, S. 62.

Evangelium des Lucas erſcheint, zu bezeichnen. Es leuchtet klar ein, daß in demſelben ebenſo, wie in den vorher analyſirten Schriften pauliniſcher Richtung, die Getrenntheit und Unabhängigkeit der Lehre Jeſu vom moſaiſchen Geſetze ausgeprägt iſt. Außerdem iſt nun im Lucasevangelium die fortwährende Gültigkeit des moſaiſchen Geſetzes im Chriſtenthume ausdrücklich verneint, und eben die Lehre Jeſu als ein neues Geſetz an die Stelle des aufgehobenen geſetzt worden. Dagegen fehlt nun auch hier der nähere Aufſchluß über die Differenz zwiſchen dem alten und dem neuen Geſetze, deren Erörterung freilich in das Evangelium nicht leicht aufgenommen werden konnte, da ſie in weſentlich theologiſcher Form hätte gegeben werden müſſen. Seiner wiſſenſchaftlichen Weiterbildung wegen war es allerdings dem Pauliniſmus nothwendig, auch von dem neugewonnenen Boden des evangeliſchen Geſetzes aus ſich über ſein Verhältniß zum moſaiſchen Geſetze Rechenſchaft abzulegen. Begreiflicherweiſe dürfen wir aber in den bis jetzt beſprochenen Schriften, wegen ihrer rein praktiſch-ſittlichen Tendenz, nichts erwarten, was jenes Bedürfniß befriedigt hätte. Dieſelben beweiſen nur, daß die pauliniſche Richtung im erſten und zweiten Jahrhundert an ihrer ſittlichen Befeſtigung arbeiten konnte, ohne gezwungen zu ſein, ſich ſtets mit den Anſprüchen des Judenthumes und des Judenchriſtenthumes auseinander zu ſetzen, was wir im Gegenſatze gegen die von Schwegler durchgeführte Anſchauung nicht ſtark genug betonen können.

Wir haben geſehen, daß die Lehre Jeſu, indem ſie in die Anſchauung der pauliniſchen Richtung reflektirt wurde, Modifikationen unterlag; ebenſo konnte nun auch das Bild des Paulus in der Anſchauung derjenigen Pauliner, deren Richtung die bisher beſprochenen Schriften darſtellen, nicht mehr in hiſtoriſcher Richtigkeit und Vollſtändigkeit ſich abſpiegeln. Da von einem wiſſenſchaftlichen, kritiſchen Verhalten dieſer Pauliner zu dem Urheber ihrer Richtung nicht entfernt die Rede ſein kann, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß ſeine Nachfolger ſich nur an diejenigen Elemente ſeiner Lehre und Anſchauung hielten, welche dem populären Sinne zugänglich waren, und durch das Auftauchen neuer Partheigegenſätze zu hervorragender Bedeutung als Partheiſignale ge-

langten. Ein hiefür charakteriſtiſches Dokument ſind die dem zweiten Jahrhundert angehörigen apokryphiſchen *Acta Pauli et Theclae* [1]). Dieſe übrigens ziemlich werthloſe Legende erfreute ſich eines gewiſſen Anſehens auch in ſpäteren Jahrhunderten, obgleich ſchon Tertullian den apokryphiſchen Urſprung derſelben aufgedeckt hatte [2]). Paulus wird in derſelben als Lehrer der Moral und Enthaltſamkeit dargeſtellt [3]), und ſeine Lehre zuſammengefaßt bald als *λόγος περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως*, bald als *περὶ ἀγάπης καὶ τῆς ἐν Χριστῷ πίστεως καὶ προσευχῆς*, bald als *ἕνα καὶ μόνον θεὸν φοβεῖσθαι καὶ ζῆν ἁγνῶς*. Die Hervorhebung des Monotheismus und der Auferſtehung wird dadurch erklärt, daß als Gegner und Verläumder des Paulus Gnoſtiker auftreten, welche lehren: *ὅτι ἤν λέγει Παῦλος ἀνάστασιν γίνεσθαι, ἤδη γέγονεν ἐφ' οἷς ἔχομεν τέκνοις καὶ ἀνέστημεν θεὸν ἐπιγνόντες*. In den angeführten Formeln [4]) liegt gar nichts Unpauliniſches, obgleich der volle Umfang des pauliniſchen Lehrcharakters nicht in ihnen ausgedrückt iſt. Aber da die eigentliche Spitze der pauliniſchen Lehre gegen das Judenthum gerichtet iſt, ſo iſt die Ausſchließung jenes pauliniſchen Elementes aus dem Bilde, welches hier von dem Apoſtel entworfen wird, daraus zu erklären, daß jener urſprüngliche Gegenſatz zu der Zeit nicht mehr lebendig war, als

---

1) Bei Grabe, Spicilegium Patrum I, p. 95—119.

2) De baptismo 17: Quod si, qui Pauli perperam scripta legunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tingendique defendunt, sciant, in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum et confessum, id se amore Pauli fecisse, loco decessisse. Ueber die ſpäteren Schickſale des Buches ſ. Grabe S. 88.

3) Pag. 96: *Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται. μακάριοι οἱ ἁγνὴν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ναοὶ θεοῦ γενήσονται. μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς, — μακάριοι οἱ ἀποταξάμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ, — μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες, — μακάριοι οἱ τρέμοντες τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, μακάριοι οἱ τὸ βάπτισμα καθαρὸν τηρήσαντες, — μακάριοι οἱ σοφίαν λαβόντες Ἰησοῦ, — — μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων καὶ τὰ πνεύματα.*

4) Dazu kommt noch: *Θεὸς ἔπεμψέ με ὅπως ἀπὸ τῆς φθορᾶς καὶ τῆς ἀκαθαρσίας ἀποσπάσω αὐτοὺς καὶ πάσης ἡδονῆς τε καὶ θανάτου, ὅπως μηκέτι ἁμαρτάνωσιν. διὸ ἔπεμψεν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ παῖδα Ἰ. Χρ. ὃν ἐγὼ εὐαγγελίζομαι, καὶ διδάσκω ἐν ἐκείνῳ ἔχειν τὴν ἐλπίδα τοὺς ἀνθρώπους, ὃς μόνος συνεπάθησε πλανωμένῳ κόσμῳ, ἵνα μηκέτι ὑπὸ κρίσιν ὦσιν οἱ ἄνθρωποι, ἀλλὰ πίστιν ἔχωσιν καὶ φόβον θεοῦ καὶ γνῶσιν σεμνότητος καὶ ἀγάπην ἀληθείας* (p. 102).

der Verfaſſer ſchrieb, ſondern daß ein anderer Gegenſatz, der gnoſtiſche, eine andere Seite der pauliniſchen Lehre hervorzuheben zwang. Die in den Makarismen ausgedrückte ſittliche Tendenz berührt ſich theils mit Ausſprüchen des Paulus in den Corintherbriefen, theils mit Formeln des der pauliniſchen Richtung angehörigen zweiten Briefes des römiſchen Clemens [1]). Es iſt alſo eine völlige Verkennung der ſpecifiſchen Merkmale des Judenchriſtenthums, wenn Schwegler darum, weil er in dieſem pauliniſchen Apokryphum nicht die Deduktionen des Römerbriefes und Galaterbriefes gefunden hat, die Darſtellung des Paulus darin für eine ebjonitiſche erklärt [2]). Wenn die pauliniſche Richtung nur da anerkannt werden dürfte, wo ſich das Verſtändniß und die genauen Formeln der Rechtfertigung durch den Glauben erhalten hätten, dann würde man freilich im zweiten Jahrhundert nach der pauliniſchen Richtung vergeblich ſuchen. Aber dann iſt auch die Schwegler'ſche Anſicht illuſoriſch, daß gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts ein Umſchwung der Kirche im pauliniſchen Sinne ſtattgefunden habe, denn die Grundſätze, welche in jener Zeit herrſchten, ſind auch nicht entfernt die urſprünglich pauliniſchen. Alſo kommt es darauf an, zu erkennen, daß und wie der Pauliniſmus im zweiten Jahrhundert ein anderer geworden iſt, und ferner, daß ein Rückſchlag deſſelben in eine geſetzliche Anſchauung auch äußerlich ein ganz anderes Reſultat hervorbringt, als die judenchriſtliche Behauptung, daß das Chriſtenthum nichts ſei, als das moſaiſche Geſetz [3]). Ganz verkehrt iſt nun aber die Vorſtellung, welche Schwegler von dem Motive der Unterſchiebung dieſer Schrift hat. Wenn der Verfaſſer derſelben, nach Tertullian's

---

1) Cap. 4: *Ἐν τοῖς ἔργοις αὐτὸν ὁμολογῶμεν, ἐν τῷ μὴ μοιχᾶσθαι, ἀλλ' ἐγκρατεῖς εἶναι.* Cap. 6: *Δεῖ ἡμᾶς τούτῳ τῷ αἰῶνι ἀποταξαμένους ἐκείνῳ χρῆσθαι. — Τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον.* Cap. 8: *Τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον.*

2) Montanismus S. 263.

3) Wenn die *ἐγκράτεια*, welche in den Acta als Summe der pauliniſchen Lehre dargeſtellt wird, nur von einem ebjonitiſch Geſinnten auf Paulus übertragen werden konnte, wie Schwegler meint, ſo iſt auch Clemens von Alexandrien Ebjonit, da auch er die *ἐγκράτεια* als Hauptinhalt der pauliniſchen Briefe betrachtet! Vgl. Strom. III, 12, 86: *Καθόλου πᾶσαι αἱ ἐπιστολαὶ τοῦ ἀποστόλου σωφροσύνην καὶ ἐγκράτειαν διδάσκουσιν.*

Zeugniſſe, ſie amore Pauli verfaßt hat, ſo wird dies ſo gedeutet, daß, weil die Kirche überwiegend ebjonitiſch geſinnt war, Paulus nur dadurch zu Ehren hätte gebracht werden können, wenn auch er ebjonitiſch dargeſtellt wurde. Dieſe Abſicht ſei in jener entſchuldigenden Aeußerung des Verfaſſers ausgeſprochen. Dies Urtheil beruht auf zwei falſchen Vorausſetzungen, einmal, daß das Judenchriſtenthum im zweiten Jahrhundert die kirchlich vorherrſchende Richtung geweſen ſei, ferner aber, daß der Verfaſſer des Buches eine richtigere Anſchauung der pauliniſchen Lehre gehabt habe, als er in ſeiner Schrift niedergelegt hat. Das letztere läßt ſich nicht beweiſen, und wenn die Unrichtigkeit der erſteren Anſicht noch nicht einleuchtet, ſo wird ſie aus unſerer ferneren Darſtellung unzweifelhaft ſich ergeben [1]).

III. Juſtin und die Teſtamente der 12 Patriarchen.

Juſtin der Märtyrer hat alle Elemente der ſpäteren, veränderten pauliniſchen Anſchauung in ſich aufgenommen, und auf Grund derſelben das *Verhältniß des Chriſtenthumes zum moſaiſchen Geſetze* vorläufig abſchließend auf den Ausdruck gebracht, welcher für die katholiſche Kirche der normale wurde und blieb. Die Veranlaſſung zu der Darſtellung dieſer Theorie im Dialog mit dem Tryphon wird gegeben durch die Aufforderung des Juden, daß Juſtin, wenn er ſelig werden wolle, ſich zur Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes bekehren müſſe (Cap. 8), da der Vorzug vor Gott nur darauf beruhe, daß man ein vor den anderen Menſchen ausgezeichnetes Leben führe durch die Beobachtung der Beſchneidung, ſo wie der Sabbaths- und Feſtfeier (Cap. 10). Hierauf erklärt nun Juſtin, daß die Chriſten ſich zu demſelben Gott bekennten, welcher die Iſraeliten aus Aegypten geführt habe, daß ſie aber nicht dem Geſetze des Moſes Folge zu leiſten brauchten, da ſie ein *neues Geſetz* hätten, welches nicht blos für ein Volk, ſondern für das ganze menſchliche Geſchlecht beſtimmt ſei, und als

1) Schon *Georgii* hat in dem angeführten Aufſatz (deutſche Jahrbücher 1842, S. 922) *Schwegler's* Anſicht von den Acta widerlegt.

das ewige und endgültige Geſetz das frühere außer Geltung geſetzt habe [1]). Zum Beweiſe deſſen beruft ſich Juſtin auf die durch Jeſaias (51, 4) und Jeremias (31, 31) verkündete Verheißung dieſes neuen Bundes, und tadelt die Juden, daß ſie dieſe und ähnliche Weiſſagungen fälſchlich auf das moſaiſche Geſetz bezögen (Cap. 34). Als Zeugniß Chriſti dafür führt er nicht etwa den beſprochenen Satz aus dem Evangelium des Lucas (16, 16), ſondern den ähnlichen aus dem Matthäus (11, 13) an, indem er denſelben durch Auslaſſung des dort charakteriſtiſchen Wortes *προεφήτευσαν* im Sinne des Lucas modificirt und zu ſeinem Zwecke brauchbar macht [2]). Wenn nun in der eben angeführten Stelle, ſo wie in mehreren anderen Chriſtus ſelbſt als der *καινὸς νόμος*, oder als die *καινὴ διαθήκη* bezeichnet wird (Cap. 43. 118. 122), ſo muß man hinter dieſem Ausdruck den hohen und myſtiſchen Sinn nicht ſuchen, welcher darin zu liegen ſcheint, denn Juſtin verſteht doch unter dem neuen Geſetze nur einen Complex von Geboten, wie das moſaiſche iſt, und Chriſtus ſelbſt wird demnach einfach als Geſetzgeber bezeichnet (Cap. 12. 14. 18).

Die Aufhebung des moſaiſchen Geſetzes betrifft namentlich diejenigen Theile deſſelben, welche ceremoniellen Inhaltes ſind, denn dieſe ſind überhaupt von Gott nur wegen äußerer

---

1) Dial. cap. 11: *Ἠλπίκαμεν οὐ διὰ Μωσέως, οὐδὲ διὰ τοῦ νόμου· ἢ γὰρ ἂν τὸ αὐτὸ ὑμῖν ἐποιοῦμεν. Νυνὶ δὲ ἀνέγνων γὰρ, ὅτι ἔσοιτο καὶ τελευταῖος νόμος καὶ διαθήκη κυριωτάτη πασῶν, ἣν νῦν δέον φυλάσσειν πάντας ἀνθρώπους, ὅσοι τῆς τοῦ θεοῦ κληρονομίας ἀντιποιοῦνται. Ὁ γὰρ ἐν Χωρὴβ παλαιὸς ἤδη νόμος καὶ ὑμῶν μόνον, ὁ δὲ πάντων ἁπλῶς· νόμος δὲ κατὰ νόμου τεθεὶς τὸν πρὸ αὐτοῦ ἔπαυσε καὶ διαθήκη μετέπειτα γενομένη τὴν προτέραν ὁμοίως ἔστησεν. Αἰώνιός τε ἡμῖν νόμος καὶ τελευταῖος ὁ Χριστὸς ἐδόθη καὶ διαθήκη πιστὴ, μεθ' ἣν οὐ νόμος, οὐ πρόσταγμα, οὐκ ἐντολή.* — Cap. 12: *Ὁ καινὸς νόμος.* — Cap. 24: *Ἄλλος ἐξῆλθεν ἐκ Σιὼν νόμος.* — Cap. 67: *Ἑτέραν διαθήκην ἔσεσθαι ὁ θεὸς ὑπέσχετο, οὐχ ὡς ἐκείνη διετάγη, καὶ ἄνευ φόβου καὶ τρόμου καὶ ἀστραπῶν διαταγῆναι αὐτοῖς ἔφη καὶ δεικνύουσαν τί μὲν ὡς αἰώνιον καὶ παντὶ γένει ἁρμόζον καὶ ἔνταλμα καὶ ἔργον ὁ θεὸς ἐπίσταται.*

2) Cap. 51: *Εἰρήκει περὶ τοῦ μηκέτι γενήσεσθαι ἐν τῷ γένει ὑμῶν προφήτην, καὶ περὶ τοῦ ἐπιγνῶναι, ὅτι ἡ πάλαι κηρυσσομένη ὑπὸ τοῦ θεοῦ καινὴ διαθήκη διαταχθήσεσθαι ἤδη τότε παρῆν, τουτέστιν αὐτὸς ὢν ὁ Χριστὸς, οὕτως· ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ· ἐξότου ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν.*

Veranlaſſung verordnet, theils um der Sündhaftigkeit und Verſtocktheit des Volkes als fortwährende Zeichen der Erinnerung an Gott das Gleichgewicht zu halten, theils um den götzendieneriſchen Hang des Volkes auf den wahren Gott hinzulenken [1]). Im Beſonderen gilt das von der Beſchneidung, welche, wie Juſtin im Hinblick auf das Schickſal der Juden nach dem Aufſtande des Barkochba urtheilt, von Gott zu dem Zweck eingerichtet ſein ſoll, um die Strafe und die Verfolgung der Römer auf das von jeher gottloſe Volk hinzulenken (Cap. 16. 18). Ferner gilt es von der Sabbaths- und Feſtfeier (Cap. 18. 21), von den verbotenen Speiſen (Cap. 20), von den Opfern und dem Tempeldienſt (Cap. 22), endlich von dem Paſſahfeſt, deſſen Anordnung ebenfalls nicht ewig, ſondern nur πρόσκαιρος iſt (Cap. 40). Alle dieſe Einrichtungen ſind in der Zeit der Patriarchen nicht in Ausübung geweſen, und dennoch haben dieſelben das göttliche Wohlgefallen erworben (Cap. 19. 20). Hieraus folgt alſo entweder, daß Gott zur Zeit des Moſes nicht mehr derſelbe war, als zur Zeit des Henoch, oder, daß er zu verſchiedenen Zeiten nicht gleiche Anſprüche an die menſchliche Gerechtigkeit gemacht habe [2]), was doch beides nicht zugeſtanden werden kann, oder — daß die Ritualgeſetze eben nur eine zeitweilige Geltung behalten ſollten, und mit Recht von Chriſtus abgeſchafft ſind.

Während ſie aber dieſes Schickſal erfahren haben, iſt der tiefere Sinn, welcher allen jenen Geſetzen zu Grunde lag, im Chriſtenthume offenbar und wirkſam geworden. Indem

---

1) Dial. cap. 23: *Δι' αἰτίαν τὴν τῶν ἁμαρτωλῶν ἀνθρώπων τὸν αὐτὸν ὄντα ἀεὶ (θεὸν) ταῦτα καὶ τοιαῦτα ἐντετάλθαι ὁμολογῶ.* Cap. 27: *Ἃ διὰ Μωσέως ἐκέλευσε, διὰ τὸ σκληροκάρδιον ὑμῶν καὶ ἀχάριστον εἰς αὐτὸν ἀεὶ τὰ αὐτὰ βοᾷ, ἵνα κἂν οὕτως ποτὲ μετανοήσαντες εὐαρεστῆτε αὐτῷ.* Cap. 46: *Διὰ τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ ὑμῶν πάντα τὰ τοιαῦτα ἐντάλματα νοεῖτε τὸν θεὸν διὰ Μωσέως ἐντειλάμενον ὑμῖν, ἵνα διὰ πολλῶν τούτων ἐν πάσῃ πράξει πρὸ ὀφθαλμῶν ἀεὶ ἔχητε τὸν θεὸν καὶ μήτε ἀδικεῖν μήτε ἀσεβεῖν ἄρχησθε.* Cap. 92: *Τὸ δὲ σαββατίζειν καί τὰς προσφορὰς φέρειν κελευσθῆναι ὑμᾶς, καὶ τόπον εἰς ὄνομα τοῦ θεοῦ ἐπικληθῆναι ἀνασχέσθαι τὸν κύριον, ἵνα μὴ εἰδωλολατροῦντες καὶ ἀμνημονοῦντες τοῦ θεοῦ ἀσεβεῖς καὶ ἄθεοι γένησθε.*

2) Dial. cap. 23. Vgl. dazu Semiſch, Juſtin der Märtyrer, 2. Th. S. 63—69, wo auf die beiläufigen Argumente des Schriftſtellers gegen die Geltung des Ritualgeſetzes aufmerkſam gemacht wird.

der Verfaſſer dieſen Gedanken ausführt, tritt er in die nächſte Berührung mit den Anſchauungen des Hebräer- und des Barnabasbriefes, auf deren Fährte er fortſchreitet. Während die Reinigungen des moſaiſchen Geſetzes nur dem Leibe zu Gute kommen, ſo iſt die wahre Reinigung von den Sünden in der chriſtlichen Taufe gegeben, wodurch auch der Leib rein wird. Die Reinheit von Sünden iſt aber vorgebildet in der Wegſchaffung des alten Sauerteiges zum Paſſahfeſte [1]). Was bei dieſen typologiſchen Deutungen ſo ſehr an den Barnabasbrief erinnert, iſt der daran geknüpfte Vorwurf, daß die Juden dasjenige, was ſie hätten geiſtlich verſtehen müſſen, nur fleiſchlich verſtanden haben [2]). Ebenſo iſt im Chriſtenthum die ἀληθινὴ νηστεία erhalten, welche nämlich beſteht in der Enthaltung vom Böſen und in der Wohlthätigkeit [3]), gemäß der Erklärung des Jeſaias (58, 1—11). Auch die Beſchneidung iſt im Chriſtenthume erhalten, nämlich als die Beſchneidung des Herzens, als Ausrottung der Sünde und des Irrthums durch die Worte Chriſti [4]). Mit beſtimmterer Vergleichung wird die Taufe als der der Beſchneidung entſprechende Akt im Chriſtenthum, als die geiſtliche Beſchneidung dargeſtellt [5]). Während ferner Gott ſchon durch die Propheten ſein Mißfallen gegen die jüdiſchen Opfer ausgeſprochen hatte, werden die ihm wohlgefälligen Opfer als Bitt- und Dankgebet von den Chriſten dargebracht [6]). Demgemäß ſind die letzteren, da Gott Opfer nur von

---

1) Dial. cap. 14: *Τί γὰρ ὄφελος ἐκείνου τοῦ βαπτίσματος, ὃ τὴν σάρκα καὶ μόνον τὸ σῶμα φαιδρύνει;* (cf. Hebr. 9, 13.) *Βαπτίσθητε τὴν ψυχὴν ἀπὸ ὀργῆς καὶ ἀπὸ πλεονεξίας, ἀπὸ φθόνου, ἀπὸ μίσους· καὶ ἰδοὺ τὸ σῶμα καθαρὸν ἐστι. Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ σύμβολον τῶν ἀζύμων, ἵνα μὴ τὰ παλαιὰ τῆς κακῆς ζύμης ἔργα πράττητε.*

2) Ibid.: *Ὑμεῖς δὲ πάντα σαρκικῶς νενοήκατε, καὶ ἡγεῖσθε εὐσέβειαν, ἐὰν τοιαῦτα ποιοῦντες ψυχὰς μεμεστωμένοι ἦτε δόλου καὶ πάσης κακίας ἁπλῶς.* Barn. cap. 10. S. oben S. 278.

3) Dial. 15. Cf. Barn. 3 (mit Beziehung auf dieſelbe Stelle des Jeſaias), Hermae Pastor, Sim. V, 3.

4) Dial. 28: *Περιτέμνεσθε τῷ κυρίῳ, καὶ περιτέμνεσθε τὴν ἀκροβυστίαν τῆς καρδίας ὑμῶν.* Cap. 15. 24. 113. Cf. Col. 2, 11; Barn. cap. 9.

5) Dial. 43: *Ἡμεῖς οὐ ταύτην τὴν κατὰ σάρκα παρελάβομεν περιτομὴν, ἀλλὰ πνευματικὴν, ἣν Ἐνὼχ καὶ οἱ ὅμοιοι ἐφύλαξαν. ἡμεῖς δὲ διὰ τοῦ βαπτίσματος αὐτὴν ἐλάβομεν.*

6) Dial. 117: *Ὅτι μὲν οὖν εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων*

Prieſtern annimmt, τὸ ἀληθινὸν γένος ἀρχιερατικόν, in welchem der vergängliche Unterſchied von Prieſtern und Laien aufgehoben iſt (Cap. 116), und, weil alle Merkmale des von Gott erwählten Iſrael im höheren Sinne auf die Chriſten zutreffen, auch überhaupt τὸ ἀληθινὸν γένος Ἰσραηλιτικόν (Cap. 135).

Daß dieſe Anſicht von der Aufhebung des moſaiſchen Geſetzes durch das Chriſtenthum ſowohl nach ihrer negativen, als ihrer poſitiven Richtung auf pauliniſcher Grundlage ruht, würde aus der bisherigen Darſtellung einleuchten, wenn ſie auch nicht ausdrücklich an pauliniſche Formeln geknüpft wäre. Das letztere iſt aber der Fall, ungeachtet deſſen, daß Juſtin Paulus weder nennt, noch Ausſprüche deſſelben ausdrücklich citirt. Wenn Juſtin gegen die Beſchneidung, die Sabbathsfeier u. ſ. w. das Argument aufſtellt, daß doch die Patriarchen vor Abraham und Moſes ohne jene rituellen Mittel gerecht geworden ſeien, ſo beruht die Kraft deſſelben auf der Anſicht, daß in dem Chriſtenthume die Religion der Patriarchen wieder hergeſtellt ſei, namentlich aber, daß es wiederanknüpfe an den Glauben Abraham's, durch welchen derſelbe vor Gott gerecht wurde, ehe er das Gebot der Beſchneidung empfing [1]). Daß dieſe Anſicht nur aus dem vierten Capitel des Römerbriefes entlehnt iſt, kann ebenſo wenig zweifelhaft ſein, als daß Juſtin durch die Hervorhebung der Glaubensgerechtigkeit überhaupt als Pauliner ſich darſtellen will [2]). Demnach wird aber zu unterſuchen ſein, ob Juſtin die pauliniſche Anſchauung in ihrer urſprünglichen Faſſung wiedergegeben hat, oder ob er ſich der Reihe der Schriftſteller anſchließt, deren veränderten Paulinismus

---

γινόμεναι τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοί εἰσι τῷ θεῷ θυσίαι, καὶ αὐτός φημι. ταῦτα γὰρ μόνα καὶ χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν.

1) Dial. 92: Οὐδὲ γὰρ Ἀβραὰμ διὰ τὴν περιτομὴν δίκαιος εἶναι ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐμαρτυρήθη, ἀλλὰ διὰ τὴν πίστιν. πρὸ τοῦ γὰρ περιτμηθῆναι αὐτὸν εἴρηται περὶ αὐτοῦ οὕτως· ἐπίστευσε τῷ θεῷ Ἀβραὰμ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Καὶ ἡμεῖς οὖν ἐν ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ἡμῶν πιστεύοντες τῷ θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ περιτομὴν ἔχοντες τὴν ὠφελοῦσαν ἡμᾶς τοὺς κεκτημένους, τουτέστιν τῆς καρδίας, δίκαιοι καὶ εὐάρεστοι τῷ θεῷ ἐλπίζομεν φανῆναι. Cf. cap. 23. 44. 46. 119.

2) Vgl. außer den angeführten Stellen des Dial. cap. 52: Οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἅπαντων διὰ τῆς πίστεως τῆς τοῦ Χριστοῦ θεοσεβεῖς καὶ δίκαιοι γενόμενοι.

wir dargeſtellt haben. Der erſtere Fall erſcheint freilich von vorn herein ziemlich zweifelhaft, da Juſtin's Auffaſſung des Chriſtenthumes als Geſetz nicht unmittelbar pauliniſch iſt, vielmehr mit den pauliniſchen Formeln vom Glauben in Widerſpruch ſteht. Zwar erinnert die Formel Juſtin's, daß Chriſtus ſelbſt ὁ αἰώνιος νόμος und ἡ καινὴ διαθήκη ſei, an die pauliniſche Faſſung des Chriſtenthumes als νόμος πίστεως (Röm. 3, 27) und als νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Röm. 8, 2), allein wir haben ſchon bemerkt, daß Juſtin jenem Prädikate Chriſti ſogleich das andere νομοθέτης ſubſtituirt, alſo in die gewöhnliche Anſchauung vom Geſetze eingeht, während Paulus in den angeführten Stellen derſelben durchaus fern bleibt [1]). Die Bedeutung der πίστις für Juſtin wird ſich daraus ergeben, ob er dieſelbe in eine ebenſo enge Beziehung zum Tode Chriſti geſetzt hat, wie Paulus.

Dies iſt nun eben nicht der Fall. Wenn auch einmal die Formel vorkommt: δι' αἵματος καθαίρων τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ [2]), ſo wird gewöhnlich die reinigende und ſündentilgende Kraft des Todes Chriſti entweder ganz abſolut behauptet, wie im Hebräerbrief [3]), oder wenn der Erfolg jener Thatſache an eine Bedingung von Seiten der Menſchen geknüpft wird, ſo wird anſtatt des myſtiſch-pſychologiſchen Begriffes des Glaubens der ſittliche Begriff des Glaubens und der guten Werke untergeſchoben [4]). Hieraus ergiebt ſich alſo, daß Juſtin, wenn er auch die Abſicht hat, dem Paulus zu folgen, nicht im Stande iſt, in deſſen Dialektik einzugehen, oder deſſen Begriffsentwickelung zu reproduciren. Wenn ihm nun der Glaube in ſeiner Beziehung auf

---

1) S. oben S. 94.

2) Apol. I, 32.

3) Dial. 41: Ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων. Cap. 111: Προεκήρυσσε τὴν μέλλουσαν δι' αἵματος τοῦ Χριστοῦ γενήσεσθαι σωτηρίαν τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων. Cap. 86: Ἡμᾶς βεβαπτισμένους ταῖς βαρυτάταις ἁμαρτίαις ἃς ἐπράξαμεν διὰ τοῦ σταυρωθῆναι ἐπὶ τοῦ ξύλου, καὶ δι' ὕδατος ἁγνίσαι ὁ Χριστὸς ἡμῶν ἐλυτρώσαιο. Cap. 43: Τούτου ἀποθνήσκειν μέλλοντος, ἵνα τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἰαθῶμεν οἱ ἁμαρτωλοὶ ἄνθρωποι.

4) Dial. 40: Προσφορὰ ἦν ὑπὲρ πάντων τῶν μετανοεῖν βουλομένων ἁμαρτωλῶν καὶ νηστευόντων ἣν καταλέγει Ἡσαΐας νηστείαν. (Das iſt die Ausübung guter Werke nach Jeſ. 58, 5—7. vgl. Dial. 15).

die Erlöſungsthatſache in die Reue und die guten Werke zerfällt, ſo deutet dies eben nur auf eine ſolche Anſchauung vom Chriſtenthume hin, in welcher die ſittliche Bethätigung der eigenen menſchlichen Kraft die Beſtimmung des Menſchen durch Gott überwiegt, und die göttliche That im Weſentlichen auf die Aufſtellung der ſittlichen Regel beſchränkt. Daran ſchließt ſich denn ferner im Widerſpruch mit der durch Chriſtus bewirkten Sündenvergebung, die Vorſtellung, daß dieſelbe eben durch das gerechte Leben, durch die Geſetzerfüllung verdient werde. Dieſe mit den uns bekannten Dokumenten des ſpäteren Paulinismus übereinſtimmende Abweichung von den urſprünglichen Anſichten des Paulus, macht ſich im Dialoge auf das ſchlagendſte bemerkbar. Juſtin deutet den Tod Chriſti ganz im Sinne des Paulus dahin, daß jener den von allen Menſchen durch die Geſetzübertretung verſchuldeten Fluch nach Gottes Willen auf ſich genommen habe [1]). Darauf wird nun aber a. a. O. eine von dem Ausdrucke des pauliniſchen Chriſtenthums ganz abweichende Folgerung gegründet: Wenn ihr alſo mit Reue über eure Sünden, und mit der Erkenntniß, daß dieſer Jeſus der Chriſtus iſt, und mit der Beobachtung ſeiner Gebote, das Bekenntniß ableget, daß Chriſtus den Fluch der Sünder auf ſich genommen habe, ſo wird euch die Vergebung der Sünden zu Theil. Hieraus geht hervor, daß Chriſtus nur als Lehrer und Geſetzgeber, nicht aber als Princip der Sündenvergebung angeſchaut wird, und daß die Anerkennung dieſer letzteren Eigenſchaft höchſtens als Punkt des äußerlichen Bekenntniſſes, aber nicht als die abſolute Vorausſetzung des Umſchwunges zum Chriſtenthume gefordert wird. Ebenſo wird nun an einer anderen Stelle die Sündenvergebung zwar als Bedingung des chriſtlichen Lebens, aber die Hoffnung auf die Verheißungen als Erfolg eines geſetzmäßigen Lebens beſchrieben; der Weg, auf welchem die Sündenvergebung und die Hoffnung der verheißenen Güter erreicht wird, iſt der, daß ihr Jeſum als Chriſt erkennet, und nach dem Gebrauche des von Jeſaias verkündeten Bades zur Vergebung der Sünden, fernerhin ſündlos lebet [2]). Demgemäß ſagt nun Juſtin an anderen Stel-

1) Dial. 95. Cf. Gal. 3, 13.

2) Dial. 44: *Δι' ἧς ὁδοῦ ἄφεσις ὑμῖν τῶν ἁμαρτιῶν γενήσεται*

len ganz einfach, daß die Sinnesänderung, und daß die Beobachtung der Gebote Christi die Seligkeit erreichen, d. h. als der volle und wesentliche Inhalt des subjektiven Christenthums anzusehen sind, welche freilich die Taufe, und die Erkenntniß Christi als Gesetzlehrers voraussetzen [1]). Die Gebote Christi sind also die eigentliche Substanz des Christenthumes, und mit diesem Begriffe geht Justin auf die evangelische Tradition zurück. Christus hat mit Recht, sagt er, die zwei Gebote als den Inhalt der Gerechtigkeit und Frömmigkeit bezeichnet, das Gebot der Liebe gegen Gott und gegen den Nächsten. Denn, wer Gott liebt, der wird sowohl ihn, als seinen Gesandten, Christus, ehren, und wer den Nächsten liebt, erweist demselben das, was er sich erwiesen wissen will, nämlich nur das Gute; der Nächste ist aber jedem Menschen der Mensch (Cap. 93). Ebenso führt Justin in der ersten Apologie vom fünfzehnten Capitel an eine Reihe evangelischer Aussprüche Christi auf, als Probe der Gebote, durch deren Beobachtung die Hoffnung auf die Seligkeit begründet werde [2]).

Wenn also die sittlichen Gebote Christi, welche in dem Gebote der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten zusammengefaßt werden, im Sinne Justin's als das neue Gesetz anzusehen sind, welches das mosaische zu verdrängen bestimmt ist, so leuchtet der Gegensatz desselben gegen das Ritualgesetz vollständig ein. Allein Justin hegt nicht die in dem Briefe des Barnabas dargelegte Ansicht, daß das mosaische Gesetz blos rituellen Inhalt habe, sondern er erkennt an, daß auch das Sittengesetz im Dekalog unter den Juden gegolten habe und beobachtet worden sei. Wenn nun aber auch schon im mosaischen Gesetze die Gebote der allgemeinen, na-

---

καὶ ἐλπὶς τῆς κληρονομίας τῶν κατηγγελμένων ἀγαθῶν· ἔστι δὲ οὐκ ἄλλη ἢ αὕτη, ἵνα τοῦτον τὸν Χριστὸν ἐπιγνόντες καὶ λουσάμενοι τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν διὰ Ἡσαΐου κηρυχθὲν λουτρὸν ἀναμαρτήτως τὸ λοιπὸν ζήσητε.

1) Dial. 123: Ἡμεῖς θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμέν, οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ φυλάσσοντες. Cap. 134: Χριστὸς ἐλήλυθε, πάντας καταξιῶν τοὺς φυλάσσοντας τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ. Cap. 141: Ἐὰν μετανοήσωσι, πάντες βουλόμενοι τυχεῖν τοῦ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐλέους δύνανται.

2) Apol. I, 14: Ὅπως οἱ κατὰ τὰς τοῦ Χριστοῦ καλὰς ὑποθημοσύνας βιώσαντες εὐέλπιδες ὦσι.

türlichen, ewigen Gerechtigkeit, welche die Substanz des Christenthumes bilden, enthalten sind, und ihre Beobachtung zur Seligkeit führt [1]), ja wenn die ewigen Formen der Sittlichkeit sogar in allen auch den heidnischen Geschlechtern zur Gerechtigkeit führten [2]), so ist der Gegensatz des neuen Gesetzes gegen das alte gar nicht so scharf und so umfassend, als es von Anfang erschien. Der Gegensatz gegen das mosaische Gesetz stellt sich nicht sowohl als ein positiver, sondern nur als der negative dar, daß in dem neuen Gesetze Manches fehlt, was zu dem alten gehört, nämlich das Ritualgesetz. Man darf sich nicht verhehlen, daß auf dem Wege, den Justin, und überhaupt der spätere Paulinismus einschlug, das Christenthum als neues Gesetz aufzufassen, der von Paulus aufgestellte Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium verloren ging und an dessen Stelle nur der relative Unterschied des neuen von dem alten Gesetze in der bezeichneten Weise eintrat. Allein daneben entwickelte sich ein anderes Element der Anschauung zur specifischen Bedeutung für das Christenthum, nämlich das theoretische Element der Gnosis.

Wir haben schon gezeigt, daß Justin ganz wie Barnabas die einzelnen Ritualbestimmungen des mosaischen Gesetzes als Typen der christlichen Religion aufgefaßt, und die Erhaltung ihres tieferen Sinnes im Christenthume nachgewiesen hat. Dies Verfahren erstreckt sich nun nicht nur auf die einzelnen christlichen Pflichten im Vergleiche mit den mosaischen Institutionen [3]), sondern nament-

---

1) Dial. 45: *Καὶ γὰρ ἐν τῷ Μωσέως νόμῳ τὰ φύσει καλὰ καὶ εὐσεβῆ καὶ δίκαια νενομοθέτηται πράττειν τοὺς πειθομένους αὐτοῖς. — Ἐπεὶ οὖ τὰ καθόλου καὶ φύσει καὶ αἰώνια καλὰ ἐποίουν, εὐάρεστοί εἰσι τῷ θεῷ καὶ διὰ τοῦ Χριστοῦ τούτου ἐν τῇ ἀναστάσει ὁμοίως τοῖς προγενομένοις αὐτῶν δικαίοις, Νῶε καὶ Ἐνὼχ καὶ Ἰακὼβ καὶ εἴ τινες ἄλλοι γεγόνασι, σωθήσονται σὺν τοῖς ἐπιγνοῦσι τὸν Χριστὸν τοῦτον τοῦ θεοῦ υἱόν.*

2) Dial. 93: *Τὰ γὰρ ἀεὶ καὶ δι' ὅλου δίκαια καὶ πᾶσαν δικαιοσύνην παρέχει ἐν παντὶ γένει ἀνθρώπων καὶ ἔστι πᾶν γένος γνωρίζον, ὅτι μοιχεία κακὸν καὶ πορνεία καὶ ἀνδροφονία καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα.*

3) Dial. 29: *Οὐ γὰρ ὑπ' ἐμοῦ συνεσκευασμένοι εἰσὶν οἱ λόγοι, οὐδὲ τέχνῃ ἀνθρωπίνῃ κεκαλλωπισμένοι, ἀλλὰ τούτους Δαβὶδ μὲν ἔψαλλεν, Ἡσαΐας δὲ εὐηγγελίζετο, Ζαχαρίας δὲ ἐκήρυξε, Μωσῆς δὲ ἀνέγραψεν. Ἐπιγινώσκεις αὐτούς, Τρύφων; Ἐν τοῖς ὑμετέροις ἀπόκεινται γράμμασι, μᾶλλον δὲ οὐχ ὑμετέροις, ἀλλ' ἡμετέροις· ἡμεῖς γὰρ αὐτοῖς πειθόμεθα, ὑμεῖς δὲ ἀναγινώσκοντες οὐ νοεῖτε τὸν ἐν αὐτοῖς νοῦν.*

lich auf die Perſon und die Schickſale Chriſti im Vergleich mit mancherlei Einrichtungen und Vorgängen im alten Teſtament [1]). Es kann hier nicht der Zweck ſein, die einzelnen von Juſtin auf Chriſtus gedeuteten Typen zu erörtern [2]), wir müſſen aber darauf hinweiſen, daß dieſe Methode der Auslegung des A. T. ebenſo wie im Briefe des Barnabas γνῶσις genannt wird (Cap. 112). Unter dieſen Begriff wird nun auch die ganze Theorie von der Aufhebung des moſaiſchen Geſetzes ſubſumirt, deren Darſtellung wir gegeben haben [3]), und da deren Kenntniß die nothwendige Vorausſetzung des chriſtlichen Lebens iſt, ſo bietet das theoretiſche Verhalten, welches in dem ἐπιγνῶναι τὸν Χριστὸν kurz zuſammenfaßt iſt (Cap. 95), den ſpecifiſchen, unüberſchreitbaren Unterſchied des Chriſtenthumes gegen das Judenthum. Mag auch der Stoff dieſer höheren Erkenntniß das alte Teſtament ſein, ſo liegt darum in derſelben nichts weniger, als eine Unterordnung unter das Judenthum, vielmehr ein ſehr beſtimmter Gegenſatz gegen daſſelbe, da die jüdiſche Erklärungsweiſe die wörtliche, die chriſtliche aber die pneumatiſche iſt. Für die weitere Entwickelung der chriſtlichen Anſchauung iſt dieſe pneumatiſche Behandlung des A. T. auch darum noch ſo wichtig, weil ſie für Juſtin als Probe und Bewährung ſeiner Logoslehre diente, in deren allgemeiner Anerkennung und Feſtſetzung durch die Regula fidei das katholiſche Chriſtenthum ſich auch gegen das Judenthum abgränzte. Die Annahme, daß Chriſtus als der Logos ſelbſt Gott ſei, widerſpricht ebenſo dem jüdiſchen Monotheismus, als der wörtlichen Auslegung des alten Teſtamentes. Da aber ſowohl das religiöſe Bedürfniß, als eine gewiſſe logiſche Nothwendigkeit dahin führte, die in verſchiedenen

---

1) Dial. 42: *Τὰ ὑπὸ Μωσέως διαταχθέντα δύναμαι καταριθμῶν ἀποδεικνύναι τύπους καὶ σύμβολα καὶ καταγγελίας τῶν τῷ Χριστῷ γίνεσθαι μελλόντων καὶ τῶν εἰς αὐτὸν πιστεύειν προεγνωσμένων καὶ τῶν ὑπ' αὐτοῦ Χριστοῦ ὁμοίως γίνεσθαι μελλόντων.*

2) Vgl. Semiſch a. a. O. II. S. 209 f.

3) Dial. 44: *Οὐδεὶς γὰρ οὐδὲν τῶν κατηγγελμένων οὐδαμόθεν λαβεῖν ἔχει, πλὴν οἱ τῇ γνώμῃ ἐξομοιωθέντες τῇ πίστει τοῦ Ἀβραὰμ, καὶ ἐπιγνόντες τὰ μυστήρια πάντα, λέγω δὲ, ὅτι τὶς μὲν ἐντολὴ εἰς θεοσέβειαν καὶ δικαιοπραξίαν διετέτακτο, τὶς δὲ ἐντολὴ καὶ πρᾶξις ὁμοίως εἴρητο ἢ εἰς μυστήριον τοῦ Χριστοῦ ἢ διὰ τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ ὑμῶν.*

Formen herrſchende Vorſtellung von der Präexiſtenz Chriſti bis zur Behauptung ſeiner Gottheit fortzuentwickeln, ſo war es nothwendig, daß man die Uebereinſtimmung dieſer Lehre mit dem A. T. als dem allgemein anerkannten heiligen Buche nachwies, ſei es auch nur durch Hinzunehmen des höheren Sinnes [1]). Der Verſuch, den Juſtin macht, die Gottheit Chriſti an den Theophanieen des A. T. nachzuweiſen, iſt die erſte Probe dieſes theologiſchen Verfahrens, welches unter den auf ihn folgenden Kirchenlehrern allgemein wurde; daſſelbe iſt aber gemäß der unläugbaren Anknüpfung der älteſten chriſtlichen Theologie an das A. T. die nothwendige Vorausſetzung, unter welcher die Lehre von der Gottheit Chriſti in die Regula fidei aufgenommen werden konnte.

Die bezeichnete Stellung der γνῶσις zur Perſon Chriſti in der Lehre Juſtin's begründet es alſo, daß wenn er den Beobachtern des moſaiſchen Geſetzes in der früheren Zeit die Seligkeit zuerkannte, weil auch in jenem die Gebote der wahren und ewigen Gerechtigkeit enthalten waren, er doch die Seligkeit ihnen erſt durch Chriſtus zu Theil werden läßt [2]), wodurch nachträglich die nothwendige Bedingung der Erkenntniß Chriſti erfüllt wird. Und darum verſteht es ſich von ſelbſt, daß Juſtin nicht mehr zugeſteht, daß man blos durch das moſaiſche Geſetz ſelig werde, ſeitdem Chriſtus erſchienen iſt (Cap. 64), ſondern behauptet, daß auch die Anhänger des moſaiſchen Geſetzes zu Chriſtus ſich bekennen müßten, und wenn ſie ihrerſeits die nationale Sitte beobachten wollten, wenigſtens das Recht der Heiden anerkennen müßten, ſich von derſelben fern zu halten [3]).

Juſtin nimmt in der Geſchichte des älteſten Chriſtenthumes eine entſcheidende Uebergangsſtellung ein. Einmal bringt er in ſeiner Lehre von dem Chriſtenthume als neuem Geſetze und ſeinem Gegenſatze gegen das alte Geſetz die ſpätere pauliniſche Richtung zum Abſchluß, er ſtellt den Ausdruck nach allen Seiten feſt, mit welchem der Paulinismus in das katholiſche Chri-

1) Vgl. Semiſch a. a. O. II, 72 ff.
2) Dial. 45. S. oben S. 313. Anm. 1.
3) Dial. 47. S. oben S. 240.

ſtenthum einmündet, und der ohne weſentliche Veränderung als Hauptkategorie deſſelben feſtgehalten wird. Andererſeits hat er die in den Schriften pauliniſcher Richtung von uns nachgewieſene Tendenz auf Gnoſis auf einen beſtimmten Punkt, nämlich die Perſon Chriſti hingelenkt, und dadurch das andere Moment der katholiſchen Grundanſchauung, nämlich die Regula fidei poſitiv angebahnt. Dieſe wird ſich nun aber als dasjenige Element des Katholicismus darſtellen, in welchem derſelbe über den ſpäteren Paulinismus hinausgeht und demſelben relativ entgegentritt. Deßhalb aber kann Juſtin eben keine andere Stelle einnehmen, als die ihm von uns angewieſen iſt, am Schluſſe der pauliniſchen Entwickelungsreihe.

Durch die eben geſchloſſene Darſtellung ſind wir befähigt zu einem Urtheile über den vorgeblichen Ebjonitismus Juſtin's, welchen Credner[1]) und Schwegler[2]) freilich in abweichendem Maaße zu beweiſen verſucht haben. Credner iſt keineswegs der Meinung, den Lehrbegriff, welcher aus Juſtin's Schriften zu entwickeln iſt, für judenchriſtlich zu erklären, allein er glaubt annehmen zu dürfen, daß Juſtin urſprünglich innerhalb des judenchriſtlichen Kreiſes geſtanden habe, welcher bereits zu ſeiner Zeit als irrgläubig und ketzeriſch gegolten habe. Wenn er nämlich auch dieſen früher eingenommenen Standpunkt aus Rückſicht auf ſeine Rechtgläubigkeit geheim halte, ſo würde derſelbe doch durch allerlei Elemente in ſeinen Schriften verrathen, welche auf das Judenchriſtenthum zurückzuführen ſeien. So vorſichtig drückt ſich Schwegler nicht aus, ſondern behauptet, daß „der Lehrbegriff und der dogmatiſche Standpunkt Juſtin's weſentlich als eine eigenthümliche Entwickelungsphaſe des Ebjonitismus aufgefaßt werden müſſe". Freilich erſcheint dieſe Forderung ziemlich unbegründet, da ſie nur auf dieſelben zerſtreuten Elemente ſich ſtützt, welche Credner höchſtens als judenchriſtliche Reminiscenzen in der ſonſt nicht judenchriſtlichen Anſchauung Juſtin's betrachten zu dürfen glaubt. Wenn nun alſo nicht einmal dieſe Auffaſ-

1) Beiträge zur Einl. ins N. T. I, S. 96 ff.

2) A. a. O. I, S. 359 ff.

ſung bei näherer Unterſuchung als zwingend erſcheinen kann, ſo werden die von Schwegler nur wiederholten Indicien um ſo weniger hinreichen, um „Juſtin's Lehrbegriff als eine eigenthümliche Entwickelungsphaſe des Ebjonitismus“ erſcheinen zu laſſen, zumal wir an dem angeführten Orte nach einer Andeutung über Juſtin's Lehre vom moſaiſchen Geſetze vergebens ſuchen. Wenn nun aber Schwegler ſchon nicht ganz mit Recht neben ſeiner bezeichneten Anſicht auf Credner verweiſt, da derſelbe ſeine Anſicht über Juſtin dahin feſtſtellt, daß derſelbe zwiſchen den Judenchriſten ſeiner Zeit und den Anhängern der freieren pauliniſchen Lehre in der Mitte ſtand, ſo iſt ſein Urtheil über die Einwendungen, welche Semiſch gegen Credner's Combinationen gemacht hat, wenigſtens kein Beweis hiſtoriſcher Unpartheilichkeit [1]). Eine nähere Prüfung der Argumente für Juſtin's geringere oder ſtärkere Theilnahme am Judenchriſtenthum wird hoffentlich dem Streit ein Ende machen.

Credner will eine Hinneigung zu den Judenchriſten aus Juſtin's mildem Urtheil über ſie ſchließen, und daraus, daß er mit ihnen Verkehr unterhielte, während es die Meiſten in der Kirche nicht thaten. Hiebei wird vorausgeſetzt, daß das Judenchriſtenthum zu Juſtin's Zeit ſchon als Sekte aus dem Verband der allgemeinen Kirche entlaſſen geweſen ſei. Dieſe Annahme iſt aber, ſoweit ſie die milderen Judenchriſten betrifft, um welche allein es ſich handelt, weder aus Juſtin's Worten, noch durch ſonſt glaubhafte Quellen zu beweiſen. Vielmehr geht aus Juſtin's Darſtellung hervor, daß nicht die Meiſten den Verkehr mit jener Parthei ſchon abgebrochen haben konnten, ſondern nur die Wenigſten in der Kirche [2]). Unter dieſen Umſtänden hat alſo eine Hinneigung Juſtin's zu jener Parthei durchaus nichts Verfängliches. Freilich würde es ſich fragen, ob Juſtin, deſſen heidniſche Abſtammung von ihm ſelbſt deutlich genug bezeichnet iſt, nicht als Proſelyt dem Judenchriſtenthum näher geſtanden hat. Dafür möchte freilich ſein

---

1) Schwegler ſagt a. a. O.: Semiſch's Einwendungen (Juſtin d. M. II, S. 233 ff.) wenn er Juſtin's Ebjonitismus ganz in Abrede zieht, beruhen auf einem hartnäckigen Verkennen aller hiſtoriſchen Analogie, theilweiſe auch auf falſchen geſchichtlichen Vorausſetzungen.

2) S. oben S. 241.

Stillſchweigen über Paulus, und ſeine heftige Abneigung gegen den Genuß des Götzenopferfleiſches zu ſprechen ſcheinen. Beide Punkte laſſen aber auch eine andere Erklärung zu. Zunächſt iſt es falſch, daß, wie Schwegler behauptet, Juſtin in den eigenthümlichen Lehrbegriff des Paulus nie eingehe. Vielmehr beweiſt die von uns gegebene Darſtellung, daß Juſtin nicht nur der ſpäteren pauliniſchen Richtung angehört, ſondern auch direkt an die pauliniſche Vergleichung des Glaubens der Chriſten mit dem Glauben Abraham's anknüpft. Der Grund, weßhalb er nichts deſto weniger ſein Partheihaupt in den uns erhaltenen Schriften nicht nennt, iſt, wie Semiſch richtig bemerkt [1]), daß im Dialoge die Rückſicht auf die Juden es widerrieth, da Paulus ihnen noch verhaßter, als Chriſtus war, und daß in den Apologieen die perſönliche Repräſentation der chriſtlichen Sache ausſchließlich an die Perſon Jeſu geknüpft war. Das Urtheil Juſtin's über den Genuß des Götzenopferfleiſches iſt aber weder gegen Paulus, oder eine Parthei der Pauliner gerichtet, — denn es trifft die Gnoſtiker, — noch iſt es unmittelbar im Widerſpruch gegen Paulus, wenn man 1. Cor. 10, 20 ins Auge faßt. Wir müſſen bei dieſer Gelegenheit wiederholt auf die Unrichtigkeit der Anſicht aufmerkſam machen, daß die pauliniſchen Grundſätze in ihrer Reinheit ſich bis in das zweite Jahrhundert erhalten hätten, und daß demnach ein Pauliner dieſer Zeit im Einzelnen nur dem Paulus habe nachſprechen müſſen. Veränderungen in der Stellung der Partheien müſſen doch jedenfalls ihre Einwirkung auf die Grundſätze der einen oder der anderen hervorbringen. Wenn alſo die von Paulus grundſätzlich behauptete Freiheit in jenem Punkte in der ſpäteren Zeit zum Merkmal gnoſtiſcher Licenz wurde, ſo dürften wir uns nicht wundern, wenn die ſpäteren Pauliner deßwegen ihrer Freiheit darin entſagt hätten. Nun kommt aber noch dazu, daß Paulus ſelbſt nicht nur aus Rückſicht auf die Judenchriſten von vornherein zu einer Selbſtbeſchränkung aufforderte, ſondern aus einem anderen Geſichtspunkte, dem dämonologiſchen, jene Freigebung überhaupt zurückgenommen hat. Wenn alſo dar-

1) A. a. O. II, S. 339.

auf hin die Sitte pauliniſcher Kreiſe ſich in der Verwerfung jedes Genuſſes von Götzenopferfleiſch feſtſtellte, ſo liegt darin ebenſowenig ein Beweis ebjonitiſcher Richtung, als in der Dämonologie und dem Chiliasmus Juſtin's, auf welche ſich Credner und Schwegler berufen, welche jedoch als durchaus neutrale Vorſtellungen zu betrachten ſind [1]). Daß die Hochſchätzung des alten Teſtamentes und die Behandlung deſſelben durch Juſtin nicht im Sinne des Judenchriſtenthums iſt, leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß der Standpunkt der γνῶσις, den er einnimmt, und die typiſch-allegoriſche Exegeſe, die er ausübt, gerade die empiriſche Trennung des Chriſtenthums vom Judenthum vorausſetzt, und daß in keiner judenchriſtlichen Schrift allegoriſche Erklärungen des A. T. zu finden ſind [2]). Nach allem dieſem iſt auch das Schwegler nicht zuzugeben, daß die von Juſtin behauptete Verehrung der Engel, und die Subſumirung des heiligen Geiſtes unter dieſelben [3]) ein Merkmal judenchriſtlicher Richtung ſei. Die religiöſe Bedeutung der Engel und die Spekulationen über dieſelben iſt zwar ein Element, welches aus dem Judenthume in das Chriſtenthum übergegangen iſt, aber es iſt ebenſo in pauliniſchen, wie in judenchriſtlichen Kreiſen gehegt worden, wie wir ſchon oben zu bemerken Gelegenheit hatten [4]). Alle dieſe vorgeblichen Merkmale der judenchriſtlichen Richtung ſind alſo nur als neutrale Elemente zu betrachten, und beweiſen am allerwenigſten, daß Juſtin's geſammter Lehrbegriff als eigenthümliche Entwickelungsphaſe des Ebjonitismus anzuſehen ſei [5]). Aber auch Credner's vorſichtigerer Ausdruck, daß Juſtin zwiſchen den Judenchriſten ſeiner Zeit und den Anhängern der freieren pauliniſchen Lehre in der Mitte

---

1) S. oben S. 55 f.

2) Man berufe ſich hiegegen nicht auf den dunkeln Satz bei Irenäus I, 26: Ebionaei, quae sunt prophetica, curiosius exponere nituntur. Vgl. Semiſch a. a. O. II, S. 244 f.

3) Apol. I, 6. Vgl. Semiſch II, S. 349 f.

4) S. 279.

5) Ich muß geſtehen, daß ich mir die Behauptung von Schwegler: „Ebjonitiſch iſt Juſtin's geſammte Anſicht vom urſächlichen Zuſammenhang und vom Zweck der Menſchwerdung Chriſti," wobei er auf Credner a. a. O. I, 108 ff. verweiſt, auch nach Vergleichung dieſer Stelle nicht zu deuten weiß.

ſtand, ſo viel Schein er für ſich hat, iſt mehr verwirrend als aufklärend. Denn die Exiſtenz einer freieren pauliniſchen Parthei zur Zeit Juſtin's iſt nicht nachweisbar. Soll nämlich das Maaß der Freiheit nach dem Verhalten zu dem Götzenopferfleiſch beurtheilt werden, ſo war der freiere Paulinismus, welcher uns bei den Nikolaiten der Apokalypſe entgegentrat, zu Juſtin's Zeit nur bei den Gnoſtikern zu finden. Wenn aber der pauliniſche Charakter ſich nach dem Verhalten zum moſaiſchen Geſetze und dem Urtheile über daſſelbe richtet, ſo gehörte Juſtin zu der pauliniſchen Parthei überhaupt, deren Anſchauungsweiſe man im Vergleich mit dem urſprünglichen Lehrbegriff des Paulus weniger frei nennen mag, welche aber zu Juſtin's Zeit keine Mittelſtellung zwiſchen dem Judenchriſtenthum und einem echten Paulinismus einnahm, da der letztere überhaupt nicht mehr, wenigſtens nicht in einer Parthei, forteriſtirte. Denn die Marcioniten kann ſelbſt der kühnſte Hiſtoriker nicht für die freiere pauliniſche Parthei ausgeben wollen, da auch ſie, freilich auf dem entgegengeſetzten Wege, als die katholiſirenden Pauliner, der echt pauliniſchen Anſchauungsweiſe untreu geworden waren. Die letzteren verwiſchten den Gegenſatz zwiſchen Geſetz und Evangelium, hielten aber an der Identität des Gottes beider Teſtamente feſt; dagegen die Marcioniten hielten an dem Gegenſatze zwiſchen Geſetz und Evangelium, löſten aber die Einheit Gottes durch den ganz unpauliniſchen Dualismus auf. Dieſe Seite der pauliniſchen Entwickelung mußte natürlich aus dem Bildungsproceß des katholiſchen Chriſtenthums ausgeſchieden werden, da ſie im Monotheismus die einfache theoretiſche, wie praktiſche Vorausſetzung deſſelben verletzt hatte. Wir haben im Hinblick auf unſeren nächſten Zweck es nur für nöthig gehalten, hiemit die Stellung Marcion's zu Paulus und zu den katholiſirenden Paulinern kurz anzudeuten, ohne eine ausführliche Darſtellung ſeiner Lehre zu verſuchen. Indem wir alſo zu der Partheiſtellung Juſtin's zurückkehren, ſo erſcheint es noch nöthig, das Maaß der Verwandtſchaft zwiſchen Juſtin und den Judenchriſten in einem Punkte feſtzuſtellen, auf welchen Hilgenfeld aufmerkſam gemacht hat [1]). Wenn man ſich erinnert, daß die Recogni-

1) Die clem. Recognitionen und Homilieen, S. 60.

tionen das moſaiſche Opferinſtitut als eine nur temporäre Verordnung anſehen, welche zur Unterdrückung des Götzendienſtes der Iſraeliten erlaſſen, und zur Aufhebung durch Chriſtus beſtimmt ſei[1]), ſo ſcheint Juſtin's Anſicht vom Ritualgeſetze ganz damit übereinzuſtimmen. Allein bei näherer Betrachtung zeigt ſich eine noch bedeutendere Unähnlichkeit beider Darſtellungen. Juſtin befaßt unter den moſaiſchen Einrichtungen, welche διὰ τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ feſtgeſtellt ſeien, nicht nur das Opferweſen, ſondern auch die Sabbaths- und Feſtfeier, die Speiſeverbote, die Reinigungen, namentlich aber auch die Beſchneidung. Dagegen haben die Recognitionen nur auf das Opferweſen verzichtet, und deuten in Beziehung auf die anderen Punkte theils direkt, theils indirekt an, daß ſie im Chriſtenthume erhalten werden ſollen, die einen blos für die geborenen Juden, die anderen auch für die bekehrten Heiden. Dieſe Abweichung verräth eine verſchiedene principielle Stellung zu den einzelnen Punkten, z. B. zu der Beſchneidung, welche die Recognitionen zwar den Heiden erlaſſen, obgleich ſie eine judenchriſtliche Schrift ſind, und welche Juſtin den milderen Judenchriſten zugeſteht, obgleich er als Pauliner ihre Nichtigkeit behauptet. Nämlich die Recognitionen rechnen jene Elemente der jüdiſchen Sitte noch zur Subſtanz des Chriſtenthumes, während Juſtin dieſelben nur als Vorbilder betrachtet, welche im Chriſtenthum eine tiefere Erfüllung gefunden haben. Andererſeits ſcheint aber wiederum darin eine Uebereinſtimmung ſtattzufinden, daß auch Juſtin den ſittlichen Inhalt des moſaiſchen Geſetzes als ewig und unwandelbar anerkennt. Darum bekennt ſich aber Juſtin doch nicht zu der judenchriſtlichen Anſchauung, daß das Chriſtenthum nichts weiter ſei, als das auf die Heiden ausgedehnte Judenthum. Obgleich er nämlich, wie wir bemerkt haben, nicht recht im Stande iſt, einen poſitiven Gegenſatz des chriſtlichen Geſetzes gegen das moſaiſche nachzuweiſen, ſo iſt ſeine Abſicht und ſeine Partheiſtellung nur nach dem dogmatiſchen Ausgangspunkt ſeiner Polemik gegen das moſaiſche Geſetz zu meſſen. Dieſer iſt nun aber, wie Juſtin oft genug wiederholt, der Satz, daß das Chriſtenthum nicht

1) S. oben S. 205.

das alte Geſetz, ſondern daß es das neue Geſetz ſei. Dieſe Kategorie iſt einfach ein pauliniſches Partheizeichen, und nicht ein judenchriſtliches, und wenn Juſtin dieſelbe wiſſenſchaftlich nicht vollſtändig durchzuführen im Stande war, ſo bleibt dadurch ſein Partheicharakter unangetaſtet. Denn man erkennt leicht, daß, weil der Begriff des Geſetzes zum Ausdrucke des Gegenſatzes zwiſchen beiden Religionen nicht ausreichte, ſchon Juſtin die Lehre von der Gottheit Chriſti als theologiſches Partheizeichen gegen die Juden und Judenchriſten aufpflanzte. Alſo das Bewußtſein der Verſchiedenheit von dieſen war in Juſtin ganz unabhängig von der Präciſion des wiſſenſchaftlichen Ausdruckes derſelben, und man darf nicht aus der Mangelhaftigkeit des letzteren auf eine Verwiſchung ſeines Partheicharakters ſchließen. Juſtin hat auch nicht etwa die Idee der temporären Anordnung des moſaiſchen Ritualgeſetzes aus den Recognitionen, oder aus dem Judenchriſtenthum entlehnt, vielmehr kann dieſe Idee, wie wir aus dem Briefe des Barnabas ſehen, nur in pauliniſchen Kreiſen ſich gebildet haben, und erſt aus dieſen kann das Judenchriſtenthum ſie entlehnt, und zur Rechtfertigung der ohne ſein Zuthun eingetretenen Aufhebung des Tempelcultus verwandt haben. Denn nur die pauliniſche Richtung hatte in ſich den Trieb der Kritik des moſaiſchen Geſetzes; die judenchriſtliche Richtung konnte nur durch äußere Anſtöße und nur theilweiſe auf denſelben Weg geführt werden, der dem Paulinismus eigenthümlich war. Alſo kann auch Juſtin nicht in den Verdacht kommen, die beſprochene Idee dem Judenchriſtenthume entlehnt zu haben.

Wir ſtellen neben den wiſſenſchaftlichen Repräſentanten des ſpäteren Paulinismus als populäres Dokument, welches derſelben Zeit und Richtung angehört, die Teſtamente der zwölf Patriarchen [1]). Zwar iſt die allgemein herrſchende Annahme, daß der Verfaſſer dieſer Schrift Judenchriſt geweſen ſei [2]), allein wenn

1) In Grabe's Spicilegium Patrum et Haereticorum, T. I, p. 145 sq.

2) Nach Grabe's Angabe, welcher ſelbſt die Schrift für eine jüdiſche, aber von einem Chriſten interpolirte anſah, iſt dies die Meinung von Cave und Dodwell (a. a. O. S. 132). Von Neueren haben ſich dafür ausgeſprochen Nitzſch de Testamentis XII. Patriarcharum (Vitebergae 1810),

auch Alles in derſelben dieſe Meinung begünſtigen möchte, ſo enthält ſie faſt am Schluſſe eine Stelle, nach welcher ſie unmöglich aus dem Judenchriſtenthume, ſondern einzig aus der pauliniſchen Richtung hervorgegangen ſein kann. Es iſt dies ein ſchönes und erhabenes Lob des Apoſtels Paulus, welches in Form einer Weiſſagung dem Patriarchen Benjamin in den Mund gelegt wird. Sie lautet ſo: Und in den letzten Zeiten wird erſtehen aus meinem Samen ein vom Herrn geliebter, der die Stimme deſſelben hört, und mit neuer Erkenntniß alle Völker erleuchtet, der als ein Licht der Erkenntniß ſich erhebt zum Heil für Iſrael, und der es beraubt, um der Verſammlung der Heiden zu geben. Und bis zum Ende der Welt wird er ſein in den Verſammlungen der Heiden, und unter ihren Fürſten als ein tönendes Lied in dem Munde Aller. In den heiligen Büchern wird aufgezeichnet ſein ſein Werk und ſein Wort; er wird ein Auserwählter Gottes ſein bis in Ewigkeit, und auf ihn hin hat mich mein Vater Jacob gewieſen, indem er ſprach: Er wird ergänzen die Mängel deines Stammes [1]). Dieſe Anerkennung des Paulus in den Teſtamenten kann ich nicht, wie Dorner a. a. O., als einen Beweis dafür anſehen, daß die Judenchriſten als ſolche nicht antipauliniſch zu ſein brauchten, ſondern ſie gilt mir als das einleuchtendſte Merkmal davon, daß die vorliegende Schrift der pauliniſchen Richtung angehören muß. Die Verwerfung des Apoſtels Paulus iſt ein nothwendiges Kennzeichen der judenchriſtlichen Parthei, ſowohl in ihrer ſtrengen als in ihrer milderen Richtung. Nicht erſt die Ebjoniten als Sekte nahmen dieſe Stellung ein [2]), ſondern ſchon die Judenchriſten in Galatien, Corinth und Rom, das Kerygma des Petrus, und die Recognitionen ebenſo, wie die Homilieen, und wenn die Apoſtel in Jeruſalem in der Anerkennung des Paulus beharrten, ſo konn-

---

p. 28; Lücke, Einl. in die Offenbarung Johannis S. 123; Neander, K. G. I. 2, S. 602. 609; Dorner, Lehre von der Perſon Chriſti (2. Aufl.) I. S. 258.

1) Test. Benjamin 11. Beiläufig erinnere ich daran, daß dieſe Stelle das älteſte Zeugniß für das Vorhandenſein der Apoſtelgeſchichte, und für die Gleichſtellung ihrer, wie der pauliniſchen Briefe mit dem A. T.; d. h. für ihre kanoniſche Geltung in kirchlichen Kreiſen ſein möchte. Die Bearbeiter der Einleitung ins N. T. ſcheinen dieſe Stelle bisher überſehen zu haben.

2) Irenaeus adv. haer. I, 26: Ebionaei apostolum Paulum recusant.

ten ſie wenigſtens die Parthei, welche ſich nach ihnen nannte, nicht auch dazu bewegen. Den Paulus rühmen, und zwar darum, weil er den Juden das Heil raubte, um es den Heiden zu geben, konnte aber nur ein ausdrücklicher Anhänger des Paulus.

Aber worauf ſtützt ſich denn überhaupt die Meinung von dem judenchriſtlichen Standpunkt des Verfaſſers der Teſtamente? Derſelbe deutet nirgends weder direkt noch indirekt an, daß er eine Fortdauer des moſaiſchen Geſetzes im Chriſtenthum wolle. Vielmehr erhellt ſein antijüdiſcher Standpunkt aus der Idee des neuen, ewigen Prieſterthums Chriſti, das an die Stelle des leviti-ſchen treten ſoll [1]), deren Entlehnung aus dem Hebräerbriefe für die im Allgemeinen pauliniſche Richtung des Verfaſſers gewährleiſtet. Freilich beruht nun die ganze Moral der Teſtamente auf dem Begriffe des *νόμος*, auf der Beobachtung der *ἐντολαὶ καὶ δικαιώματα κυρίου* [2]), allein auch hieraus iſt nicht auf einen judenchriſtlichen Charakter der vorliegenden Schrift zu ſchließen. Denn wir wiſſen ja, daß die pauliniſche Richtung zu der geſetzlichen Anſchauung zurückkehrte, nachdem ſie ſich von dem Ceremonialgeſetze frei gemacht hatte. Die Ermahnungen in den Teſtamenten meinen nun eben auch nur das ſittliche Geſetz. Freilich konnte daſſelbe, gemäß der Einkleidung der Schrift, nicht, wie in den bisher analyſirten Schriften, als ein neues Geſetz dem alten,

1) Test. Levi 5: *Λευὶ, σοὶ δέδωκα τὰς εὐλογίας τῆς ἱερατείας, ἕως οὗ ἐλθὼν παροικήσω ἐν μέσῳ τοῦ Ἰσραήλ.* 8: *Ὁ τρίτος* (Chriſtus) *ἐπικληθήσεται αὐτῷ ὄνομα καινὸν, ὅτι βασιλεὺς ἐκ τοῦ Ἰούδα ἀναστήσεται καὶ ποιήσει ἱερατείαν νέαν κατὰ τὸν τύπον τῶν ἐθνῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη.* 18: *Καὶ μετὰ τὸ γενέσθαι τὴν ἐκδίκησιν αὐτῶν* (der Söhne Levi's), *τότε ἐγερεῖ κύριος ἱερέα καινὸν, ᾧ πάντες οἱ λόγοι κυρίου ἀποκαλυφθήσονται, — καὶ οὐκ ἔσται διαδοχὴ αὐτῷ εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς ἕως αἰῶνος. Καὶ ἐπὶ τῆς ἱερωσύνης αὐτοῦ ἐκλείψει πᾶσα ἁμαρτία.* Test. Ruben 6: *Λευὶ γνώσεται νόμον κυρίου καὶ διαστελεῖ εἰς κρίσιν καὶ θυσίας ὑπὲρ παντὸς Ἰσραὴλ μέχρι τελειώσεως χρόνων ἀρχιερέως Χριστοῦ, ὃν εἶπε κύριος.* Auch Juſtin eignet ſich die Idee des *αἰώνιος ἱερεὺς* aus dem Hebräerbriefe an (z. B. Dial. 19. 113), obgleich dieſelbe keineswegs den Mittelpunkt ſeines Lehrbegriffs bildet.

2) Test. Levi 13: *Πορεύεσθε ἐν ἁπλότητι καρδίας κατὰ πάντα τὸν νόμον τοῦ θεοῦ. διδάξατε δὲ καὶ ὑμεῖς τὰ τέκνα ὑμῶν γράμματα, ἵνα ἔχωσι σύνεσιν ἐν πάσῃ τῇ ζωῇ αὐτῶν ἀναγινώσκοντες ἀδιαλείπτως τὸν νόμον τοῦ θεοῦ.* Cf. Naphthali 2. 3. Gad 3. Joseph 11. 18. Rub. 3. Levi 19. Iud. 13. 18. Der Beobachtung des Geſetzes entſpricht als ſubjektive Richtung der *φόβος θεοῦ* (z. B. Symeon 3), und die *χάρις* wird von jener abhängig gemacht (Rub. 4. Sym. 5).

oder als die Gebote Chriſti den Geboten des Moſes entgegengeſetzt werden; aber gerade auch in dieſer Einkleidung müſſen wir die pauliniſche Tendenz bemerken, das Chriſtenthum, im Gegenſatze zum Moſaismus, mit der Religion der Patriarchen zu identificiren. So war es ja auch ein Hauptargument Juſtin's gegen den Moſaismus, daß deſſen eigenthümliche Pflichten von den Patriarchen nicht beobachtet worden, und dieſelben dennoch ſelig geworden ſeien. Daß aber die Erneuerung des Geſetzes durch Chriſtus dem Verfaſſer nicht fremd war, geht wenigſtens aus einer Stelle hervor [1]), in welcher der Gegenſatz gegen das moſaiſche Geſetz ebenſo angedeutet iſt, wie das neue Prieſterthum Chriſti dem levitiſchen Prieſterthum entgegenſteht. Ferner geht durch die ganze Schrift der Gedanke, daß das Heil, welches Chriſtus bringt, den Heiden beſtimmt ſei [2]), und daß dieſer Gedanke pauliniſch iſt, ſobald er nicht in der Weiſe der Recognitionen verklauſulirt iſt, wird doch keinem Widerſpruche unterliegen.

Im Vergleich mit dieſem Charakter der Schrift, welcher durchaus in die Entwickelungsreihe des ſpäteren Paulinismus gehört, ſind die judaiſirenden Spuren, als welche Dorner die ſchriftſtelleriſche Form, die Moral, die Lehre von der Sünde, die Vorſtellung von den beiden Himmeln, die Erwähnung der Ἐγρήγοροι aufzählt, keineswegs ausreichend, um die Schrift für eine judenchriſtliche zu erklären. Dieſe judaiſtiſchen Elemente, alſo namentlich die Angelologie und die apokalyptiſche Form ſind zwiſchen den beiden Richtungen, der judenchriſtlichen, und der pauliniſchen neutral. Ihre Anwendung in den Teſtamenten hat außerordentlich viele Berührungspunkte mit dem Hirten des Hermas, mit welchem dieſelben auch den Charakter gemeinſam haben, daß die von bei-

1) Test. Levi 16: *Τὸν ἄνδρα ἀναχαινοποιοῦντα τὸν νόμον ἐν δυνάμει ὑψίστου πλάνον προσαγορεύσετε.* (Vgl. Matth. 27, 63; Juſtin Dial. 69: *Μάγον αὐτὸν εἶναι ἑτόλμων λέγειν καὶ λαόπλανον.*)

2) Test. Symeon 7: Chriſtus *σώσει πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὸ γένος τοῦ Ἰσραήλ.* Levi 4: *Ἕως ἐπισκέψηται κύριος πάντα τὰ ἔθνη ἐν σπλάγχνοις υἱοῦ αὐτοῦ.* Levi 8, ſ. S. 324 Anm. 1. Naphthali 4: Chriſtus *ποιεῖ ἔλεος εἰς πάντας τοὺς μακρὰν καὶ τοὺς ἐγγύς.* 8: *Σῶσαι τὸ γένος Ἰσραὴλ καὶ ἐπισυνάξαι δικαίους ἐκ τῶν ἐθνῶν.* Benjamin 9: *Ἔσται τὸ ἄπλωμα τοῦ ναοῦ σχιζόμενον καὶ μεταβήσεται τὸ πνεῦμα θεοῦ ἐπὶ τὰ ἔθνη, ὡς πῦρ ἐκχυνόμενον.* (Beiläufig geſagt, eine eigenthümliche Combination von Matth. 27, 51 und Act. 2, 3. 4.)

den in ſo äußerlicher Weiſe gepredigte Moral durch die fingirte apokalyptiſch-phantaſtiſche Einkleidung einigen Reiz und einige Würze erhalten ſoll. Aus beiden Schriften können wir lernen, daß die große Maſſe, welche der pauliniſchen Richtung angehörte, und auf welche beide Schriften doch unläugbar berechnet ſind, keineswegs ſo tief religiös gebildet war, als es die Phantaſie manchem neueren Theologen vorſpiegelt. Ihr Bildungsſtand kann nicht beſſer geweſen ſein, als der der Judenchriſten; und faſt iſt zu vermuthen, daß deren geſetzlicher Sinn ſie wahrſcheinlich viel mehr vor einem Verſinken in eine „kraß fleiſchliche Richtung" bewahrte, als das Princip des Glaubens die rohe Maſſe der Heidenchriſten, wenn man anders aus den im Hirten und in den Teſtamenten beſonders betonten Warnungen vor verſchiedenen Laſtern ſchließen darf, daß deren ſittlicher Zuſtand dem Ideale gerade nicht ſehr nahe war. Ferner aber machen wir darauf aufmerkſam, daß ein möglichſt vollſtändiges Bild des Chriſtenthumes der Periode, mit welcher wir uns beſchäftigen, nicht blos aus den theologiſchen Schriften geſchöpft werden kann, ſondern daß man die populären, wenn auch pſeudonymen und apokryphiſchen Schriften nicht minder in's Auge faſſen muß, und ſich nicht durch den ſpäter erſt wirkſamen theologiſchen Begriff der Kanonicität über den bis in die folgenden Jahrhunderte reichenden Einfluß der populären apokryphiſchen Literatur täuſchen laſſen darf. Unſer Zweck, die dogmatiſche Entwickelung zu verfolgen, erlaubt uns freilich nicht, den eben erwähnten Charakter der voliegenden Schrift weiter zu erörtern.

Fünfter Abſchnitt.

Der Katholicismus der großen antignoſtiſchen Kirchenlehrer.

Es iſt allgemein zugeſtanden, daß Irenäus, Tertullian, und die Alexandriner Clemens und Origenes Repräſentanten der altkatholiſchen Kirche ſind. Man iſt aber gewohnt, als Merkmale ihrer Richtung nur das Bekenntniß zu der apoſtoliſchen Glaubensregel, d. h. ihren Gegenſatz gegen die häretiſche Gnoſis, und die Anerkennung der biſchöflichen Verfaſſung hervorzuheben. Höchſtens wird darauf aufmerkſam gemacht, daß ein unapoſtoliſches Streben nach Werkheiligkeit bei dieſen Kirchenlehrern ſich geltend mache, jedoch ohne daß der Zuſammenhang dieſes Elementes ihrer Anſchauung näher erklärt würde. In der geſetzlichen Auffaſſung des Chriſtenthumes ſtellt ſich nun aber das Verhältniß der katholiſchen Kirche zu den apoſtoliſchen Lehrtypen, dem judenchriſtlichen und dem pauliniſchen dar; und, indem die genannten Kirchenlehrer im Weſentlichen die von dem Märtyrer Juſtin entwickelte Anſchauung feſthalten, ergiebt ſich, daß dieſe Seite des Katholicismus, ungeachtet ihres unmittelbaren Gegenſatzes gegen die pauliniſchen Grundſätze, doch nicht auf dem Judenchriſtenthume, ſondern auf der pauliniſchen Richtung beruht, deren veränderte Geſtalt ſammt ihren Motiven wir bis auf Juſtin verfolgt haben. Wenn wir alſo die Uebereinſtimmung jener Kirchenlehrer mit Juſtin in dem Begriffe des neuen Geſetzes, und den daraus ſich ergebenden Conſequenzen nachzuweiſen im Stande ſind, ſo brauchen wir den Beweis nicht mehr zu wiederholen, daß dieſe Seite der altkatholiſchen Anſchauung vom Chriſtenthume auf die Wurzel der pauliniſchen Richtung zurückzuführen iſt.

I. Das Chriſtenthum als neues Geſetz.

Indem Irenäus beweiſt, daß die Verheißung eines aus Jeruſalem hervorgehenden und für alle Völker beſtimmten Geſetzes (Jeſ. 2, 3. 4) erſt durch Chriſtus ihre Erfüllung gefunden habe, ſchließt er ſich mit der Bezeichnung deſſelben als der lex libertatis [1]) offenbar an den Sprachgebrauch des Paulus an, welcher den Zuſtand im Chriſtenthum als den der Freiheit der Knechtſchaft unter dem moſaiſchen Geſetze entgegenſtellte (Röm. 8, 2). Allein in den Sinn dieſes pauliniſchen Ausdruckes geht Irenäus nicht tiefer ein. Für ihn gilt nicht der Begriff der Knechtſchaft als nothwendige Begleitung jedes geſetzlichen Verhältniſſes zwiſchen Gott und Menſch, und die Freiheit als die Aufhebung deſſelben; ſondern er faßt die Subſtanz des Chriſtenthumes ebenſo als eine Reihe von Geboten, wie das moſaiſche Geſetz [2]). Man muß ſich nur durch die Aufnahme des pauliniſchen Ausdruckes der Rechtfertigung durch den Glauben in der angeführten Stelle nicht täuſchen laſſen über die eigentliche Anſicht des Irenäus vom Verhältniß der Gebote und ihrer Erfüllung zum Chriſtenthum. Denn während man nach einer Ausführung des pauliniſchen Grundgedankens bei ihm vergebens ſuchen würde, begegnet man bald dem Ausſpruche, daß die Seligkeit an die servitus erga Deum, alſo auch im Zuſtande der lex libertatis, gebunden ſei [3]). Wo ſich aber der Begriff der Knechtſchaft geltend macht, da muß der Begriff des Geſetzes im gewöhnlichen Sinne verſtanden ſein, alſo auch das Chriſtenthum kann Irenäus nur als eine Reihe von Geboten anſehen. Hiemit ſtimmt denn auch der Satz überein, daß die Chriſten als Freie und Kinder nicht nur größere Liebe, ſondern

---

1) Adv. haer. IV, 34, 4.

2) IV, 9, 1: Dominus servis quidem et adhuc indisciplinatis condignam tradens legem, liberis autem et fide iustificatis congruentia dans praecepta.

3) IV, 14, 1: Servitus erga deum deo quidem nihil praestat, nec opus est deo humano obsequio, ipse autem sequentibus et servientibus ei vitam et incorruptelam et gloriam aeternam attribuit, beneficium praestans servientibus sibi ob id, quod serviunt, sed non beneficium ab eis percipiens.

auch größere Furcht vor Gott haben müßten [1]), während nach Paulus die Furcht als Merkmal der Geſetzesknechtſchaft vor der Liebe im Zuſtande der chriſtlichen Freiheit weichen mußte (Röm. 8, 15). Wenn alſo das Chriſtenthum ebenſo Geſetz iſt, wie das Judenthum, ſo iſt ein qualitativer Gegenſatz zwiſchen dieſen beiden Religionsformen gar nicht feſtzuhalten. Irenäus ſpricht es nun auch mit der größten Unumwundenheit aus, daß zwiſchen beiden Geſetzen nur ein quantitativer Unterſchied obwalte, den er zunächſt dahin angiebt, daß das Chriſtenthum für alle Völker beſtimmt und darum größer ſei, als das blos jüdiſche Geſetz [2]). Als die beiden Geſetzen gemeinſame Subſtanz bezeichnet Irenäus, ganz wie Juſtin, die naturalia praecepta, *τὰ φύσει δίκαια*, mit welchen nun beſondere, unterſcheidende Gebote früher durch Moſes, und ſpäter durch Chriſtus verbunden worden ſeien [3]). Zu den außerordentlichen Zuthaten des moſaiſchen Geſetzes wird vor Allem das Opferinſtitut gerechnet, als deſſen Zweck Irenäus ebenſo wie Juſtin und Pſeudo-Clemens anſieht, daß der Hang der Iſraeliten zum Götzendienſt in die richtige Bahn des Jehovadienſtes geleitet werde [4]). Ebenſo werden die Beſchneidung und die Sabbathsfeier beurtheilt, als Merkmale der Knechtſchaft und Vorbilder des wahren Gottesdienſtes [5]), und da nun mit dem Chriſtenthume die

---

1) IV, 16, 5: Auxit etiam timorem, filios enim plus timere oportet, quam servos, et maiorem dilectionem habere in patrem.

2) IV, 9, 2: Plus est, inquit, templo hic. (Matth. 12, 6.) Plus autem et minus non in his dicitur, quae inter se communionem non habent et sunt contrariae naturae et pugnant adversum se, sed in his, quae eiusdem sunt substantiae et communicant secum, solum autem multitudine et magnitudine differunt. — Maior est igitur legisdatio, quae in libertatem, quam quae data est in servitutem, et ideo non in unam gentem, sed in totum mundum diffusa est.

3) IV, 13, 4: Naturalia omnia praecepta communia sunt nobis et illis: in illis quidem initium et ortum habuerunt, in nobis autem augmentum et adimpletionem perceperunt. — 12, 3: Consummatae vitae praecepta in utroque testamento cum sint eadem, eundem ostenderunt deum, qui particularia quidem praecepta apta utrisque praecepit, sed eminentiora et summa, sine quibus salvari non est, in utroque eadem suasit. Cf. 15, 1; 16, 5. Iustini Dial. 45. 93.

4) IV, 14, 3: Facile ad idola revertentem populum erudiebat, per multas vocationes praestruens eos perseverare et servire deo: per ea quae erant secunda ad prima vocans, hoc est per typica ad vera.

5) IV, 16, 1; 15, 1: Deus primo quidem per naturalia praecepta,

Freiheit wiederhergeſtellt, und die den Typen entſprechende Wirklichkeit eingeführt wurde, ſo müſſen vor dem Chriſtenthume dieſe Elemente der Knechtſchaft weichen [1]). Unter den beſonderen Geboten, welche im Chriſtenthume zu der gemeinſamen Subſtanz des ſittlichen Geſetzes hinzutreten, werden wir wohl, im Sinne des Irenäus, die Anordnung der Sakramente, der Taufe und des neuen Opfers im Abendmahle [2]), ſo wie die Glaubensregel zu verſtehen haben, worauf wir noch zurückkommen werden. Eine Conſequenz der geſetzlichen Anſchauung vom Chriſtenthume ſtellt ſich nun noch in der ausdrücklichen Behauptung der menſchlichen Freiheit dar [3]), die wir ganz falſch beurtheilen würden, wenn wir ſie hier, wie bei anderen katholiſchen Lehrern der älteſten Zeit, blos aus einem überſpannten Gegenſatze gegen die gnoſtiſche Läugnung der menſchlichen Freiheit herleiteten. Man müßte dann überhaupt die geſetzliche Anſchauung vom Chriſtenthum, wie es von Thierſch geſchieht, nur aus der Unfähigkeit erklären, der Gnoſis gegenüber die reinen Grundſätze des Paulus feſtzuhalten. Da wir jedoch den Umſchlag des Paulinismus in die geſetzliche Anſchauung ganz unabhängig von einer polemiſchen Rückſicht gegen die Gnoſis, ja ſchon vor dem Auftreten derſelben ſich entwickeln ſahen, ſo kann auch die Betonung der menſchlichen Freiheit nur

---

quae ab initio infixa dedit hominibus, admonens eos per decalogum, nihil plus ab eis exquisivit. At ubi conversi sunt in vituli factionem, servi pro liberis concupiscentes esse, aptam concupiscentiae suae acceperunt reliquam servitutem.

1) IV, 16, 5: Haec quae in servitutem et in signum data sunt illis, deus circumscripsit (sc. abolevit) novo libertatis testamento. Quae autem naturalia et liberalia et communia omnium, auxit et dilatavit. — 13, 2: Lex, quippe servis posita, per ea quae foris erant, corporalia animam erudiebat, velut per vinculum attrahens eam ad obedientiam praeceptorum, ut disceret homo servire deo. Verbum autem liberans animam, et per ipsam corpus voluntarie emundari docuit. Quo facto necesse fuit aufferri quidem vincula servitutis, quibus iam homo assueverat, et sine vinculo sequi deum; supertexendi vero decreta libertatis et augeri subiectionem, quae est ad regem, ut non retrorsus quis revertens, indignus appareat ei, qui se liberavit: eam vero pietatem et obedientiam, quae est erga patrem familias esse quidem eandem et servis et liberis, maiorem autem fiduciam habere liberos, quoniam sit maior et gloriosior operatio libertatis, quam ea quae est in servitute obsequentia.

2) IV, 7, 5.

3) IV, 4, 3: Homo rationabilis et secundum hoc similis deo, liber in arbitrio factus et suae potestatis, ipse sibi causa est. Cf. 37, 2.

als einfache Folge des geſetzlichen Standpunktes angeſehen werden. Freilich finden wir die Behauptung deſſelben überall da, wo die Gnoſis bekämpft wird, z. B. in den pſeudoclementiniſchen Schriften, aber wir begegnen ihr auch da, wo unmittelbar gar keine Rückſicht auf die Gnoſis ſtattfindet, im Hirten des Hermas und im Dialoge Juſtin's [1]). Es braucht nicht weiter ausgeführt zu werden, wie weit ſich dieſe ganze Anſchauungsweiſe von Paulus entfernt. Nichts deſtoweniger wird die Auktorität dieſes Apoſtels anerkannt, und ſeine Begriffe und Ausdrücke theilweiſe verarbeitet. Wie wenig aber dabei der urſprüngliche Sinn des Paulus feſtgehalten wird, haben wir ſchon daran bemerkt, wie Irenäus den Gegenſatz von Freiheit und Knechtſchaft auf das Chriſtenthum und das Judenthum anwendet. Aehnliche Verfälſchungen pauliniſcher Ausſprüche beginnen eben überhaupt mit Irenäus, der für uns der Erſte iſt, welcher kanoniſche Anwendung von pauliniſchen Briefen macht, und ſeinem ganzen Standpunkt gemäß eben ſo falſch den Paulus verſteht, als Marcion von der anderen Seite. Wir führen ein Beiſpiel an. In der Stelle Röm. 10, 3. (*ἀγνοοῦντες τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην, καὶ τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην ζητοῦντες στῆσαι τῇ δικαιοσύνῃ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν*), welche den Gegenſatz der Gerechtigkeit aus dem Glauben gegen die aus den Werken des Geſetzes meint, ſieht Irenäus den Gegenſatz des moſaiſchen Geſetzes und der phariſäiſchen Tradition (Matth. 27, 2—4), ſtellt alſo den Paulus, inſofern er die Gerechtigkeit vor Gott will, als Vertreter des moſaiſchen Geſetzes dar [2]). Wir werden Gelegenheit nehmen, auch von den anderen katholiſchen Kirchenlehrern Beiſpiele ihrer Exegeſe der pauliniſchen Briefe mitzutheilen.

Tertullian hat in die Glaubensregel den Satz aufgenommen: Iesum Christum praedicasse *novam legem*, et novam

---

1) Hermas Mand. XII, 3: *Οὐκ οἶδας, ὅτι, ἐὰν ἐν σοὶ ἑαυτῷ προσῇ, ὅτι δύναναι φυλαχθῆναι αἱ ἐντολαὶ, εὐκόλως αὐτὰς φυλάξεις καὶ οὐκ ἔσονται σκληραί; Εἰ δὲ ἀναβῇ ἐπὶ τὴν καρδίαν σου, οὐ δύνασθαι αὐτὰς ὑπὸ ἀνθρώπων φυλαχθῆναι, οὐ φυλάξεις αὐτάς.* Iustini Dial. 88: *Βουλόμενος τούτους ἐν ἐλευθέρᾳ προαιρέσει καὶ αὐτεξουσίους γενομένους τούς τε ἀγγέλους καὶ τοὺς ἀνθρώπους, ὁ θεὸς πράττειν ὅσα ἕκαστον ἐνεδυνάμωσε ποεῖν ἐποίησεν.* Hienach erkennt Juſtin auch die Erbſünde im pauliniſchen Sinne nicht an (Dial. 124).

2) IV, 12, 4.

promissionem regni coelorum [1]), und indem er wie Irenäus dieſen Begriff an die Weiſſagung des Jeſaias (2, 2) anlehnt, trennt er dies neue Geſetz ganz deutlich von dem des Moſes, deſſen unmittelbare Geltung für den Chriſten er alſo direkt ausſchließt [2]). Allein das Verhältniß des neuen Geſetzes iſt nicht ſo einfach, als es in der auch von Tertullian gebrauchten Formel: lex et prophetae usque ad Ioannem ausgedrückt zu ſein ſcheint [3]). Allerdings theilweiſe iſt das Geſetz aufgehoben, nämlich das Ceremonialgeſetz [4]), aber das moſaiſche Sittengeſetz iſt von Chriſtus nicht aufgelöſt, ſondern erhalten worden, und Paulus wird als Zeuge dafür angeführt [5]). Das Sittengeſetz iſt nämlich nicht erſt ſeit Moſes in Wirkſamkeit, ſondern es liegt dem Kerne nach in dem erſten Verbot, welches Adam empfangen hat [6]), und durch Beobachtung dieſes *natürlichen* Geſetzes ſind alle Patriarchen gerecht geworden [7]). Dies ewige Sittengeſetz hat nun Chriſtus gegen die

1) De praescr. haer. 13.

2) Adv. Marcionem III, 21: Ex Sion exibit lex et sermo dei ex Ierusalem: haec erit via novae legis, evangelium, et novi sermonis in Christo, iam non in Moyse.

3) Adv. Praxeam 31.

4) Adv. Marc. I, 20: Reprehendit Paulus illos circumcisionem vindicantes et observantes tempora et dies et menses et annos Iudaicarum ceremoniarum, quas iam exclusas agnovisse debuerant secundum innovatam dispositionem creatoris. — IV, 1: Compendiatum est novum testamentum et a legis laciniosis oneribus expeditum.

5) De pudic. 6: Vetera transierunt secundum Iesaiam et novata est iam novatio secundum Ieremiam, et obliti posteriorum in priora porrigimur secundum apostolum, et lex et prophetae usque ad Ioannem secundum dominum. Nam etsi cum maxime a lege coepimus demonstrando moechiam, merito ab eo statu legis, quem Christus non dissolvit sed implevit. Onera enim legis usque ad Ioannem, non remedia; operum iuga reiecta sunt, non disciplinarum; libertas in Christo non fecit innocentiae iniuriam. Manet lex tota pietatis, sanctitatis, humanitatis, veritatis, castitatis, iustitiae, misericordiae, benevolentiae, pudicitiae. — Sic et apostolus: Itaque lex quidem sancta est et praeceptum sanctum et optimum. Sed et supra: Legem ergo evacuamus per fidem? absit, sed legem sistimus, scilicet in his, quae et nunc novo testamento interdicta etiam cumulatiore praecepto prohibentur.

6) Adv. Iudaeos 2: Primordialis lex est data Adae et Evae in paradiso, quasi matrix omnium praeceptorum dei. — Igitur in hac generali et primordiali dei lege, quam in arboris fructu observari deus sanxerat, omnia praecepta legis posterioris specialiter indita fuisse cognoscimus, quae suis temporibus edita germinaverunt.

7) Ibid: Unde Noe iustus inventus, si non illum naturalis legis iustitia praecedebat?

Geſtalt, welche es unter Moſes Händen empfangen hatte, erweitert und vervollſtändigt [1]), und zwar nach zwei Seiten hin. Einmal hat Chriſtus das Geſetz auch auf die Normirung des Willens ausgedehnt, während Moſes nur die That in Betracht zog [2]), andererſeits hat er die Strenge und Peinlichkeit der Vergeltung im moſaiſchen Geſetz mit Milde vertauſcht [3]). Beide Merkmale des Chriſtenthumes begründen aber doch nicht mehr als einen relativen Unterſchied vom moſaiſchen Geſetze. Denn die Strenge der Vergeltung wird nicht etwa aufgehoben, ſondern nur bis zu der Zeit des Weltgerichtes vertagt; und mit der Gleichſtellung der Affektſünden und der Thatſünden macht Tertullian eigentlich gar nicht Ernſt, da er die letzteren für remissibilia erklärt, dagegen eine Anzahl von Todſünden als irremissibilia auszeichnet [4]). Zu dem Ceremonialgeſetze iſt das Verhältniß des Chriſtenthumes auch nicht ein rein negatives, da der in jenen Geboten liegende tiefere Sinn im Chriſtenthume offen dargeſtellt wird. Wie Barnabas, Juſtin und Irenäus, erkennt auch Tertullian in dem religiöſen Zuſtande des Chriſten die wahre Beſchneidung, die wahre Sabbathsfeier, das wahre Opfer an [5]), nach der Regel, daß durch Chriſtus alle fleiſchlichen Einrichtungen des alten Bundes in geiſtliche verwandelt ſeien [6]).

Der ebendargeſtellten Auffaſſung des Chriſtenthumes entſpricht wiederum die Anerkennung der menſchlichen Wahlfreiheit [7]), und

1) De orat. 17: Nostra lex ampliata atque suppleta.

2) De poenit. 3: Dominus quemadmodum se adiectionem legi superstruere demonstrat, nisi et voluntatis interdicendo delicta? — De orat. 10: Aperte dominus amplians legem iram in fratrem homicidio superponit. — De cultu fem. II, 2: Concupiscentiam dominus ampliando legem a facto stupri non discernit in poena.

3) Adv. Iudaeos 3: Vetus lex ultione gladii se vindicabat, et oculum pro oculo eruebat, et vindictam iniuriae retribuebat, nova autem clementiam designabat, et pristinam ferocitatem gladiorum ad tranquillitatem convertebat. Cf. de patientia 6.

4) De pudic. 2. 19. Vgl. zweites Buch, erſter Abſchnitt, II.

5) Adv. Iud. 3—6.

6) De oratione 1: Omnia de carnalibus in spiritualia renovavit nova dei gratia, superducto evangelio expunctore totius retro vetustatis.

7) De monog. 14: Ecce, inquit, posui ante te bonum et malum. Elige, quod bonum est; si non potes, quia non vis (posse enim te si velis, ostendit, quia tuo arbitrio utrumque proposuit), discedas oportet ab eo, cuius non facis voluntatem. — De exh. cast. 2: (Deus hominem) proposito praecepto liberae potestatis instituit. — De anima 20.

eine auf die eigene Selbſtthätigkeit des Menſchen gegründete Heilsökonomie. Ein Verſtändniß des pauliniſchen Begriffes der Gnade ſucht man bei Tertullian vergebens, zumal da derſelbe eine völlige Uebereinſtimmung des Paulus mit den Urapoſteln annimmt, und zwar nicht in der Anerkennung des pauliniſchen Lehrbegriffes, ſondern in der Predigt des neuen Geſetzes [1]). Von den vielfachen Proben tertullianiſcher Exegeſe, welche den Paulus als Vertreter der Geſetzesgerechtigkeit darſtellt, haben wir oben (aus de pudicitia 6) ein Beiſpiel angeführt, wir fügen noch ein zweites hinzu: den pauliniſchen Satz, das Geſetz iſt die Kraft der Sünde (1. Cor. 15, 55) verſteht er von dem Geſetze in den Gliedern, welches den Willen des Menſchen zur Sünde treibt (Röm. 7, 23) [2]).

Die durch Juſtin, Irenäus und Tertullian bezeichnete Richtung wird auch von den apoſtoliſchen Conſtitutionen getheilt, auf welche Schrift wir, obgleich ſie bedeutend jünger iſt, aus beſonderen Gründen jetzt eingehen. Nachdem der Verfaſſer an die Erklärung Chriſti erinnert hat, daß er das Geſetz nicht aufheben, ſondern vervollſtändigen wolle (VI, 19), ſchreitet er zur näheren Beſtimmung deſſen fort, was als Inhalt des moſaiſchen Geſetzes anzuſehen ſei. Dies iſt nämlich nur der Dekalog, welchen die Iſraeliten vor dem Rückfall in den Götzendienſt empfangen haben, welcher das natürliche Geſetz enthält, und den Opfercultus nicht gebietet, ſondern ihn dem freien Willen anheimſtellt [3]). Erſt wegen der Hartnäckigkeit, die das Volk im Gö-

---

1) Adv. Marc. V, 2: Praedicationem apostolorum omnino est secutus Paulus, qui formam ab eis dedocendae legis accepit. — De praescr. haer. 23: Es ſoll falſch ſein, alius evangelii formam a Paulo superductam citra eam, quam praemiserat Petrus et ceteri. — Adv. Marc. IV, 2: Exigitur id evangelium, quod Paulus invenit, cui fidem dedidit, cui mox suum congruere gestiit, siquidem propterea Hierosolymam ascendit ad cognoscendos apostolos et consultandos, ne forte in vacuum cucurrisset, id est, ne non secundum illos credidisset et non secundum illos evangelizaret. Denique, ut cum auctoribus contulit et convenit de regula fidei, dexteras miscuere.

2) De resurrectione carnis 51.

3) Const. Ap. VI, 20: *Νόμος δέ ἐστιν ἡ δεκάλογος, ἣν πρὸ τοῦ τὸν λαὸν μοσχοποιῆσαι τὸν παρ' Αἰγυπτίοις Ἄπιν θεὸς αὐτοῖς ἐνομοθέτησεν ἀκουσιῇ φωνῇ· οὗτος δὲ δίκαιός ἐστι, διὸ καὶ νόμος λέγεται διὰ τὸ φύσει δικαίως τὰς κρίσεις ποεῖσθαι. — οὗτος ὁ νόμος ἀγαθὸς,*

tzendienſte bewies, wurde es an die Pflichten des Opferdienſtes, der Sabbathsfeier, der Reinigungen und Speiſeenthaltung gebunden, um dadurch in fortdauernder Erinnerung an Gott erhalten zu werden [1]). Chriſtus hat nun einerſeits den Dekalog, das Sittengeſetz beſtätigt, und durch das Verbot der ſündlichen Neigungen erweitert, andererſeits die nachträglichen Gebote, das Ceremonialgeſetz aufgehoben und außer Geltung geſetzt [2]). Dazu kommt, daß die ceremoniellen Gebote im Chriſtenthume in höherer Geſtalt feſtgehalten ſind. Anſtatt der Sabbathsfeier durch Unthätigkeit iſt das Gebot des täglichen Dankes gegen Gott ergangen; die Beſchneidung iſt aufgehoben, weil Chriſtus ſie an den Heiden durch ihren Glauben an ihn vollzieht, an die Stelle der Waſchungen iſt die Taufe, an die des Opfers das Gebet und das Abendmahl getreten [3]).

Wegen dieſer Auffaſſung des moſaiſchen Geſetzes, welche in einem Punkte ſich mit den Recognitionen berührt, iſt von mehreren Seiten behauptet worden, daß die Conſtitutionen, wenn auch nicht in der gegenwärtigen Geſtalt, aber urſprünglich eine judenchriſtliche Schrift geweſen ſeien [4]). Sollte ſich dies beſtätigen, ſo

---

ὅσιος, ἀκατανάγκαστος· φησὶ γὰρ, ἐὰν δὲ ποιήσῃς μοι θυσιαστήριον, ἐκ γῆς ποιήσεις μοι αὐτὸ (Exod. 20, 24). οὐκ εἶπε, ποίησον, ἀλλ' ἐαν ποιήσῃς, οὐκ ἀνάγκην περιέθηκεν, ἀλλὰ τῇ ἐξουσίᾳ ἐπέτρεψεν ἅτε ἐλευθέρᾳ· οὐ γὰρ θυσιῶν δέεται θεὸς, ἀνενδεὴς ὑπάρχων τῇ φύσει.

1) Ibid: Διὰ τὴν σκληροκαρδίαν αὐτῶν ἐπέδησεν αὐτοὺς, ἵνα διὰ τοῦ θύειν καὶ ἀργεῖν καὶ ἁγνίζεσθαι καὶ τὰ τοιάδε παρατηρεῖσθαι εἰς ἔννοιαν ἔλθωσι τοῦ θεοῦ, τοῦ ταῦτα διαταξαμένου αὐτοῖς.

2) VI, 22: Χριστὸς παραγενόμενος τὸν νόμον κυρώσας ἐπλήρωσε. τὰ ἐπείσακτα περιεῖλεν, εἰ καὶ μὴ πάντα, ἀλλάγε τὰ βαρύτερα, τὸν μὲν βεβαιώσας, τὰ δὲ παύσας. — Ἐγένετο ὁ νομοθέτης αὐτὸς πλήρωμα τοῦ νόμου, οὐκ ἀνελὼν τὸν φυσικὸν νόμον, ἀλλὰ παύσας τὰ διὰ τῆς δευτερώσεως ἐπείσακτα, εἰ καὶ μὴ πάντα. (Z. B. wird das moſaiſche Zehntengeſetz als gültig betrachtet, und auf die chriſtlichen Gemeindeverhältniſſe angewandt, II, 25). VI, 23: Τόν τε γὰρ φυσικὸν νόμον οὐκ ἀνεῖλεν, ἀλλ' ἐβεβαίωσεν. — Οὔτε δὲ τὰ φυσικὰ πάθη ἐκκόπτειν ἐνομοθέτησεν, ἀλλὰ τὴν τούτων ἀμετρίαν.

3) VI, 23: Ὁ σαββατίζειν δι' ἀργίας νομοθετήσας, νῦν καθ' ἡμέραν ἐκέλευσεν ἡμᾶς εὐχαριστεῖν θεῷ· τὴν περιτομὴν ἔπαυσεν εἰς ἑαυτὸν πληρώσας· αὐτὸς γὰρ ἦν, ᾧ ἀπέκειτο, ἡ προσδοκία τῶν ἐθνῶν. τὸ βάπτισμα, τὴν θυσίαν, — ἑτέρως μετεποίησεν ἀντὶ μὲν καθημερινοῦ ἓν μόνον δοὺς βάπτισμα, — ἀντὶ θυσίας τῆς δι' αἱμάτων λογικὴν καὶ ἀναίμακτον, καὶ τὴν μυστικὴν, ἥτις εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου συμβόλων χάριν ἐπιτελεῖται.

4) Rothe, Anfänge S. 541 ff. Baur, Urſpr. des Episcopats S.

muß jedoch in Abrede geſtellt werden, daß die dargeſtellte Lehre vom Geſetze zu den Merkmalen der urſprünglichen Grundlage der Schrift gehöre. Denn ſie ſtimmt viel genauer mit der Lehre Juſtin's und der katholiſchen Kirchenlehrer überein, als mit den Recognitionen. Dieſe laſſen durch Chriſtus blos das Opferinſtitut aufheben, jene außerdem die Beſchneidung, die Waſchungen, die Feſte, und die Speiſegeſetze, alſo den ganzen Inhalt der nationalen Sitte, in deren möglichſter Feſthaltung und Ausdehnung auf die Heidenchriſten ja der eigentliche Zweck des Judenchriſtenthumes beſteht. Ueberdies müſſen wir daran erinnern, daß auch die Trennung zwiſchen dem urſprünglichen und dem nachträglichen Geſetze in den Recognitionen gar nicht ſo eigenthümlich judenchriſtlich iſt, ſondern daß ſie unzweifelhaft in pauliniſchen Kreiſen zuerſt aufgefaßt und ausgebildet wurde, wie ſie denn in dem Briefe des Barnabas zuerſt und in viel weiterem Umfange, als in den Recognitionen ausgeſprochen iſt. Alſo die Lehre vom moſaiſchen Geſetze in den Conſtitutionen iſt katholiſch und nicht judenchriſtlich, aber auch die anderen, zuerſt von Rothe nachgewieſenen, und von Baur und Schwegler nicht vermehrten Merkmale einer judenchriſtlichen Grundlage der ſechs erſten Bücher können nicht für ſchlagend gehalten werden, auch wenn zuzugeben iſt, daß die Schrift uns jetzt nicht mehr in urſprünglicher Geſtalt vorliegt. Das Hauptargument für jene Anſicht iſt die Ueberſchrift des ganzen Werkes: *Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι πᾶσι τοῖς ἐξ ἐθνῶν πιστεύσασιν εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν.* Hieraus ſchließen Rothe und Schwegler, daß der Theil der Chriſten, welcher die Verordnungen nur an die Heiden ergehen läßt, nichts Anderes, als der judenchriſtliche Theil ſein könnte, alſo die Schrift überhaupt auf judenchriſtliche Grundſätze müſſe gebaut geweſen ſein. Allein aus der Schrift ſelbſt ergiebt ſich eine andere Deutung dieſes Einganges. Es gilt nämlich in den Conſtitutionen gar nicht die Anſicht, daß in der chriſtlichen Kirche die Juden mit Heiden vereinigt ſeien, ſondern es wird angenommen, daß die göttliche Offenbarung die Juden ganz verlaſſen, und zu den Heiden über-

131 ff. Schwegler, Nachapoſt. Zeitalt. I, S. 406 ff. Hilgenfeld, clem. Recogn. u. Homil. S. 59.

gegangen ſei [1]). Daraus erklärt es ſich, daß die Apoſtel ihre Verordnungen nur an die Heiden erlaſſen, daraus erklärt es ſich ferner, daß nicht nur die Exiſtenz des Judenchriſtenthumes innerhalb der Kirche ignorirt, ſondern ſogar der Ebjonitismus nicht als eine chriſtliche, ſondern nur als eine jüdiſche Häreſie bezeichnet wird [2]), ein Umſtand, den man ſonſt auch vom Standpunkt eines katholiſchen Verfaſſers aus ſchwerlich erklären möchte. Ferner gründen Rothe und Schwegler ihre Vermuthung darauf, daß als die heiligen und der Erbauung förderlichen Bücher die des alten Teſtamentes, und nur nebenbei das Evangelium, und zwar blos als *συμπλήρωμα* jener genannt ſei [3]). Die Auffaſſung dieſer Stelle durch jene Gelehrten iſt aber nicht die richtige. Das Evangelium wird gegen die altteſtamentlichen Bücher nicht herabgeſetzt dadurch, daß es als deren Erfüllung bezeichnet wird. Dann aber hat, wie wir ſchon einmal anzudeuten Gelegenheit hatten [4]), die Auktorität der altteſtamentlichen Schriften vor dem Evangelium gar nicht blos bei den Judenchriſten gegolten, ſondern ſie bildet auch bei den katholiſirenden Paulinern und den Katholikern die Hauptinſtanz. Juſtin begründet die Glaubwürdigkeit des Evangeliums ebenſo, wie die Recognitionen, auf deſſen Uebereinſtimmung mit dem A. T., und Tertullian ſtellt das A. T. der Auktorität des Herrn und der Apoſtel gleich. Daß aber in jener Stelle der Conſtitutionen die apoſtoliſchen Schriften nicht erwähnt ſind, ſpricht

---

1) Const. Apost. VI, 5: *Ἀποβληθείσης τῆς συναγωγῆς τῆς πονηρᾶς ὑπὸ κυρίου τοῦ θεοῦ, καὶ τοῦ οἴκου ἀπορριφθέντος ὑπ' αὐτοῦ, — ἐγκαταλιπὼν οὖν τὸν λαὸν, — περιελὼν δὲ ἀπ' αὐτῶν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ τὸν προφητικὸν ὑετὸν, ἐπλήρωσε τὴν αὐτοῦ ἐκκλησίαν πνευματικῆς χάριτος. — — Ἐπεὶ οὖν καὶ τὸν λαὸν ἐγκατέλιπεν καὶ τὸν ναὸν ἀφῆκεν ἔρημον, σχίσας τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ, καὶ λαβὼν ἀπ' αὐτῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* (cf. Test. Benj. 9 f. oben S. 325), *πᾶσαν δύναμιν λόγου καὶ ἐνέργειαν καὶ τὴν ποίαν δὲ ἐπισκοπὴν ἀπάρας ὁ θεὸς ἐκ τοῦ λαοῦ εἰς ὑμᾶς τοὺς ἐξ ἐθνῶν ἔθετο.*

2) VI, 6: Unter den jüdiſchen Häreſieen *καὶ οἱ ἐφ' ἡμῶν νῦν φανέντες Ἐβιωναῖοι, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι βουλόμενοι ἐξ ἡδονῆς ἀνδρὸς καὶ συμπλοκῆς Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας αὐτὸν γεννῶντες. — ταῦτα μὲν οὖν ἐν τῷ προτέρῳ λαῷ.*

3) I, 5: *Ἀναγίνωσκε τὸν νόμον, τὰς βασιλείους, τοὺς προφήτας· ψάλλε τοὺς ὕμνους Δαβὶδ· διέρχου ἐπιμελῶς τὸ εὐαγγέλιον τὸ τούτων συμπλήρωμα.*

4) S. oben S. 261.

höchſtens für das bedeutende Alter jener Regel, aber nicht für eine abſichtliche Verläugnung namentlich der pauliniſchen Briefe. Denn auch Juſtin, obgleich wir in ihm einen Pauliner erkennen mußten, ſtellt von den apoſtoliſchen Schriften nur die Apokalypſe, wegen ihres prophetiſchen Charakters dem A. T. und dem Evangelium an die Seite; und Hegeſipp erwähnt ebenfalls nicht die Auktorität der apoſtoliſchen Schriften. Wenn nun aber auch die Conſtitutionen keineswegs in der Zeit Juſtin's und Hegeſipp's entſtanden ſind, ſo iſt offenbar die Einkleidung dieſer Schrift die Veranlaſſung, wegen welcher keine apoſtoliſche Schrift als kanoniſch erwähnt wird [1]). Ein ferneres Merkmal judenchriſtlicher Richtung ſoll in dem Gebote der Sabbathsfeier vorliegen. Allerdings wird eine Feier des Sabbaths geboten, weil der Dekalog auch für die Chriſten als Grundgeſetz feſtgehalten wird, aber die Feier iſt keineswegs im jüdiſchen Sinne gemeint, vielmehr wird der jüdiſchen Unthätigkeit am Sabbath die gebotene gottesdienſtliche Feier entgegengeſetzt [2]), welche ganz chriſtlich iſt. Das letzte Argument für die judenchriſtliche Baſis unſerer Schrift iſt folgendes. Epiphanius erzählt, daß die Sekte der ſogenannten Audianer das Oſterfeſt an dem Termin des jüdiſchen Paſſahfeſtes gefeiert, und dieſe Sitte auf eine Schrift unter dem Namen *διάταξις τῶν ἀποστόλων*

---

1) Die einzige Erwähnung der pauliniſchen Briefe (II, 57) iſt offenbar interpolirt, vielleicht auch die Stelle VI, 8, in welcher die Perſon des Paulus berührt wird. Dagegen liegt kein Grund vor, zu bezweifeln, daß VI, 14, wo alle Apoſtel nebſt Jakobus und Paulus genannt werden als die Urheber der Conſtitutionen, die Erwähnung des letzteren urſprünglich ſei. Daß derſelbe außerdem nicht beſonders hervorgehoben wird, kann nicht als abſichtliche Vernachläſſigung ausgelegt werden, da auch die anderen Apoſtel nicht einzeln erwähnt werden. Der Fall, in welchem Matthäus und Johannes (II, 57) genannt ſind, iſt eben ein ganz beſonderer. Dies Alles gilt übrigens nur von den erſten 6 Büchern der Conſtitutionen.

2) II, 36: *Σαββατιεῖς διὰ τὸν παυσάμενον μὲν τοῦ ποιεῖν, οὐ παυσάμενον δὲ τοῦ προνοεῖν, σαββατισμὸν μελέτης νόμων, οὐ χειρῶν ἀργίαν.* — 59: *Ἑκάσης ἡμέρας συναθροίζεσθε ὄρθρου καὶ ἑσπέρας ψάλλοντες καὶ προσευχόμενοι ἐν τοῖς κυριακοῖς· μάλιστα δὲ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου καὶ ἐν τῇ τοῦ κυρίου ἀναστασίμῳ τῇ κυριακῇ σπουδαιτέρως ἀπαντᾶτε.* Zugleich wird V, 15. 20 der Sabbath in der Paſſahwoche als Faſttag bezeichnet. Hienach iſt ein Schwanken über die Sabbathsfeier zwiſchen der jüdiſchen und chriſtlichen Anſicht in den Conſtitutionen, welches Baur (a. a. O. S. 136) findet, gar nicht zu bemerken, und die darauf von ihm gegründeten Combinationen über Zeit und Ort des Urſprungs dieſer Schrift fallen ganz weg.

gegründet hätte [1]). Da nun die apoſtoliſchen Conſtitutionen denſelben Titel tragen, obgleich ſie gerade über dieſen Punkt die entgegengeſetzte Anordnung enthalten (V, 17), ſo wird angenommen, daß die von den Audianern gebrauchte Schrift die urſprüngliche Recenſion geweſen ſei. Mag nun dies auch der Fall ſein, ſo folgt daraus aber nicht, daß dieſelbe die judenchriſtliche Richtung vertreten habe. Denn es handelt ſich bei der Sitte der Audianer nicht um die Identität der Feier mit dem jüdiſchen Paſſah, ſondern nur um die Identität des Termines der jüdiſchen und der weſentlich chriſtlichen Paſſahfeier. Der Unterſchied der audianiſchen διάταξις τῶν ἀποστόλων von den uns vorliegenden Conſtitutionen läuft alſo nur darauf hinaus, daß jene die kleinaſiatiſche, dieſe die occidentaliſche Feſtſitte repräſentiren, und demnach iſt es, wie Weitzel ausführt, viel wahrſcheinlicher, daß jene Schrift der Audianer von unſeren Conſtitutionen ganz verſchieden war [2]).

Es muß alſo dabei bleiben, daß dieſe Schrift eine katholiſche iſt, und auf dieſe Auffaſſung derſelben werden wir noch Gelegenheit finden zurückzukommen. Wenn Rothe ſeine Vermuthung einer judenchriſtlichen Grundlage der Schrift ausdrücklich nur als eine vorläufige ausſprach, welche einer ſtrengen Prüfung noch bedürfe, ſo hat Schwegler jedenfalls ſehr Unrecht gethan, ohne weitere Prüfung und Verſtärkung der Rothe'ſchen Argumente, dieſelben zu ſeiner Hypotheſe von dem Ebjonitismus der römiſchen Gemeinde des zweiten Jahrhunderts zu verwenden.

Auf demſelben Boden der katholiſchen Grundanſchauung vom Chriſtenthume, wie Irenäus und Tertullian, ſtehen auch Clemens und Origenes, allein ihre gnoſtiſche Richtung bedingt gewiſſe Modifikationen der uns bekannten Formeln, in welchen der Gegenſatz gegen das alte Teſtament nicht ſowohl geſchärft, als vielmehr verwiſcht wird.

---

1) Epiph. haer. 70, 9: *Μετὰ Ἰουδαίων βούλονται τὸ πάσχα ἐπιτελεῖν· τουτέσιν ᾧ καιρῷ οἱ Ἰουδαῖοι ποιοῦσι τὰ παρ' αὐτοῖς ἄζυμα, τότε αὐτοὶ φιλονεικοῦσι τὸ πάσχα ἄγειν.* — 10: *Εἰς τοῦτο δὲ οἱ αὐτοὶ Αὐδιανοὶ παραφέρουσι τὴν τῶν ἀποστόλων διάταξιν, οὖσαν μὲν τοῖς πολλοῖς ἐν ἀμφιλέκτῳ ἀλλ' οὐκ ἀδόκιμον.*

2) Vgl. a. a. O. S. 254—259.

Die Abweichungen, in welchen Clemens die Lehre von dem neuen Geſetze vorträgt, hängen von der Form ſeiner Logoslehre ab, auf welche wir deßhalb einen kurzen Blick werfen müſſen. Das Bewußtſein der Unabhängigkeit des Chriſtenthumes vom Judenthume und ſeiner Erhabenheit über dieſes iſt von Paulus und von dem Verfaſſer des Hebräerbriefes ſehr abſichtlich in dem Satze ausgeſprochen worden, daß das moſaiſche Geſetz nur durch die Vermittelung der Engel dem Volke Iſrael gegeben ſei, daß aber der Mittler des neuen Bundes der über den Engeln erhabene Sohn Gottes ſei. Im ſchärfſten Gegenſatze gegen dieſe Vorſtellung ſteht die pſeudoclementiniſche Anſchauung, nach welcher Chriſtus ſelbſt ſchon als Moſes erſchienen ſein und das eine und einzige Geſetz gegeben haben ſoll. Allmählig wurde aber dieſer Gegenſatz verwiſcht, in demſelben Maaße, als der Paulinismus wieder in die geſetzliche Anſchauung einlenkte, und zu gleicher Zeit die häretiſche Gnoſis den Gegenſatz zwiſchen Chriſtus und den Engeln zu der Trennung des höchſten Gottes von dem Demiurgen erweiterte. Da die pauliniſche Richtung die altteſtamentliche Prophetie als Bundesgenoſſin gegen die Gültigkeit des moſaiſchen Geſetzes heranzog, ſo ergab ſich durch den Schluß von der gleichen Wirkung auf die gleiche Urſache, die Anſicht, daß auch ſchon die altteſtamentlichen Propheten eigentlich von dem präexiſtenten Chriſtus inſpirirt worden ſeien, daß deſſen Heilswirkſamkeit alſo nicht erſt von ſeiner Menſchwerdung angefangen habe. Dieſe Vorſtellung, welche ſowohl den pauliniſchen Briefen als dem an die Hebräer fremd iſt, findet ſich zuerſt in den Briefen des römiſchen Clemens und des Barnabas, dann in den pſeudoignatianiſchen und bei Juſtin [1]). Galt nun alſo Chriſtus als der Logos für den Offenbarer der vollen Wahrheit in der Prophetie und im Chriſtenthume, ſo mußte er es auch für die Patriarchen geweſen ſein, welche ja von der

1) Clem. ad Corinth. 22: *Ταῦτα πάντα βεβαιοῖ ἡ ἐν Χριστῷ πίστις καὶ γὰρ αὐτὸς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου οὕτω προσκαλεῖται ἡμᾶς·* (und nun folgen mehrere Pſalmſtellen). Barn. cap. 5: Prophetae ab ipso habentes donum in illum prophetaverunt. Pseudo-Ign. ad Magn. 9: *Οὗ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκουν.* — Iustini Apol. 1, 33: *Οὐδενὶ ἄλλῳ θεοφοροῦνται οἱ προφητεύοντες εἰ μὴ λόγῳ θείῳ.* 36: *Αἱ λέξεις τῶν προφητῶν λεγόμεναι — ἀπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου.* Der Logos aber iſt Chriſtus (Cap. 46).

pauliniſchen Richtung ebenfalls auf die Seite des Chriſtenthums gezogen waren. In dieſem Sinne deutete Juſtin alle Erſcheinungen Gottes oder eines Engels, welche die Patriarchen nach dem A. T. erfuhren, auf den Logos, da die Erhabenheit Gottes nicht geſtattete, daß er ſichtbar wurde, und die Engel nicht als genügende Organe einer Offenbarung anzuſehen waren. Die Abſolutheit des Chriſtenthums ſuchte man alſo dadurch auszudrücken, daß man für alle Analogieen deſſelben in der Vorzeit die Vermittelung deſſelben Offenbarungsorganes, des Logos, annahm, und ſeine Wirkſamkeit auch über das Gebiet der bibliſchen Offenbarung hinaus erweiterte [1]). Mit dieſer Chriſtianiſirung der Vorzeit ging aber Juſtin, was ſehr zu beachten iſt, noch keineswegs ſo weit, daß er als eigentlichen Vermittler auch des moſaiſchen Geſetzes den Logos betrachtet hätte, obwohl er ausdrücklich ſagt, daß nicht die Herrlichkeit Gottes, ſondern die Herrlichkeit des Logos den Berg Sinai umgeben habe [2]), und obgleich er den Gegenſatz zwiſchen dem Chriſtenthume und dem moſaiſchen Geſetze gar nicht mehr ſcharf aufzufaſſen und darzuſtellen weiß. In derſelben Unbeſtimmtheit, wie Juſtin, hatten auch Irenäus und Tertullian das Verhältniß der altteſtamentlichen Chriſtophanieen zu dem moſaiſchen Geſetze gelaſſen, Clemens aber hat den letzten Schritt gethan, und durch die Annahme, daß auch das moſaiſche Geſetz vom Logos herrühre, den Unterſchied des neuen Bundes vom alten noch mehr verwiſcht, als jene Kirchenlehrer es gethan hatten. Auf dieſem Wege wird die Judaiſirung des Chriſtenthumes nicht vermieden, und ſofern darin ein Hauptmerkmal des Katholicismus liegt, iſt das Unternehmen erklärlich, den Katholicismus aus dem Judenchriſtenthume als aus einer im Weſentlichen gleichartigen Richtung herzuleiten. Allein zwiſchen beiden Richtungen iſt keine unmittelbare Verwandtſchaft nachzuweiſen. Vielmehr beruht der judaiſtiſche Charakter des Katholicismus hiſtoriſch auf der im theologiſchen Syſteme vorgenommenen Chriſtianiſirung des Judenthums,

---

1) Iustini Apol. I, 46: *Οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος, καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς.*

2) Dial. cum Tryph. 127.

alſo auf der dem Judenchriſtenthum gerade entgegengeſetzten Tendenz, welche nur aus der pauliniſchen Richtung hervorgehen konnte. Der Grundgedanke jener theologiſchen Methode iſt der ganz richtige, das Chriſtenthum als die abſolute Religion und deſſen Stifter als das einzig adäquate Organ der Offenbarung darzuſtellen. Allein man beging den Fehler, die Begriffe in quantitativer Weiſe zu entwickeln, wodurch man gerade das entgegengeſetzte Ziel erreichte, die Verwiſchung des abſoluten Charakters der chriſtlichen Religion.

Demgemäß herrſcht bei Clemens vielmehr die Anſchauung der Identität beider Teſtamente vor, als die des Gegenſatzes, wie bei Juſtin. Die Mittheilung der vielen Schätze im Geſetz, den Propheten, den Reden des Herrn und den Propheten der Chriſten wird durch den Einen Herrn, den λόγος παιδαγωγός geleitet [1]). Allerdings findet unter den Stufen der Pädagogie ein Unterſchied ſtatt, es ſind zwei verſchiedene Geſetze, welche durch Moſes und durch die Apoſtel mitgetheilt werden [2]), aber der Unterſchied liegt nicht im Inhalte, ſondern nur in der Form, einerſeits darin, daß das alte Geſetz nicht, wie das neue, unmittelbar durch den Logos gegeben war, andererſeits darin, daß das entſprechende ſubjektive Verhalten ein anderes war, früher Furcht, jetzt Liebe [3]). Dieſer Unterſchied beruht zwar auf dem pauliniſchen Gegenſatze von Geſetz

---

1) Paedag. III, 12, 87: *Θησαυροὶ ὑφ' ἑνὸς πολλοὶ χορηγούμενοι θεοῦ, οἱ μὲν διὰ τοῦ νόμου, οἱ δὲ διὰ τῶν προφητῶν ἀποκαλύπτονται, οἱ δὲ τῷ θείῳ στόματι, ἄλλος δὲ τοῦ πνεύματος τῇ ἐπιάδι ἐπᾴδων, εἷς δὲ ὢν ὁ κύριος διὰ πάντων τούτων ὁ αὐτός ἐστι παιδαγωγός.* — I, 7, 53: *Παιδαγωγὸς ὁ λόγος.* — *Παιδαγωγία δὲ ἡ θεοσέβεια, μάθησις οὖσα θεοῦ θεραπείας καὶ παίδευσις εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας, ἀγωγή τε ὀρθή, ἀνάγουσα εἰς οὐρανόν.*

2) Paedagog. III, 12, 94: *Ἄμφω τὼ νόμω διηκόνουν τῷ λόγῳ εἰς παιδαγωγίαν τῆς ἀνθρωπότητος, ὁ μὲν διὰ Μωϋσέως, ὁ δὲ δι' ἀποστόλων.*

3) I, 7, 58: *Καὶ γὰρ ἦν ὡς ἀληθῶς διὰ μὲν Μωϋσέως παιδαγωγὸς ὁ κύριος τοῦ λαοῦ τοῦ παλαιοῦ, δι' αὐτοῦ δὲ τοῦ νέου καθηγεμὼν λαοῦ, πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.* 59: *Τὸ μὲν οὖν πρότερον τῷ πρεσβυτέρῳ λαῷ πρεσβυτέρα διαθήκη ἦν καὶ νόμος ἐπαιδαγώγει τὸν λαὸν μετὰ φόβου καὶ λόγος ἄγγελος ἦν, καινῷ δὲ καὶ νέῳ λαῷ καινὴ καὶ νέα διαθήκη δεδώρηται, καὶ ὁ λόγος γεγέννηται καὶ ὁ φόβος εἰς ἀγάπην μετατέτραπται καὶ ὁ μυστικὸς ἐκεῖνος ἄγγελος Ἰησοῦς τίκτεται.* — I, 6, 31: *Οὐκ ἀκούετε ὅτι ὑπ' ἐκεῖνον τὸν νόμον οὐκέτι ἐσμὲν, ὃς ἦν μετὰ φόβου, ὑπὸ δὲ τὸν λόγον τῆς προαιρέσεως τὸν παιδαγωγόν;*

und Gnade, allein dieſer wird von Clemens keineswegs feſtgehalten, ſondern, indem er das moſaiſche Geſetz als die ältere Gnade, das Geſetz Chriſti aber als die ewige Gnade bezeichnet [1]), identificirt er jene beiden Begriffe zu Gunſten der geſetzlichen Anſchauung. Darum folgt auch weiter nichts aus dem von Paulus entlehnten Satze, daß das Chriſtenthum nicht wie das moſaiſche Geſetz auf ſteinerne Tafeln, ſondern in die Herzen geſchrieben ſei [2]), denn trotzdem hält Clemens an der Werkgerechtigkeit feſt.

Dieſe Anſchauung iſt übrigens nicht blos im Pädagogus ausgeſprochen, ſo daß man ſie nur als eine exoteriſche Lehre anzuſehen hätte, ſondern ſie findet ſich ebenſo und mit ferneren Conſequenzen auch in den Stromaten des Clemens. Hier heißt es ebenfalls, daß Gott ſeine Gebote durch das Geſetz, durch die Propheten und durch ſeinen Sohn gegeben habe [3]), daß die beiden Offenbarungen nur nach Maaßgabe des Altersfortſchrittes ſich von einander unterſchieden, aber ihrem Inhalte, wie ihrem Urheber nach gleich wären [4]). Darum kann kein Widerſtreit zwiſchen beiden Geſetzen ſtattfinden [5]), ja ſogar kann dem Geſetze durch Chriſtus nichts hinzugefügt worden ſein, und wenn er gekommen iſt, es zu erfüllen, ſo bezieht ſich dies nur auf die Enthüllung des ſittlichen Inhaltes aus den Ceremonialgeboten, in welche er um der Weiſſagung auf Chriſtus willen bildlich eingekleidet worden

---

1) I, 7, 60: *Ὁ νόμος χάρις ἐστὶ παλαιὰ διὰ Μωϋσέως ὑπὸ τοῦ λόγου δοθεῖσα, — ἡ δὲ αἰδιος χάρις καὶ ἀληθεία διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.*

2) III, 12, 94: *Τοιοίδε μὲν οἱ λογικοὶ νόμοι, οἱ παρακλητικοὶ λόγοι οὐκ ἐν πλαξὶ λιθίναις δακτύλῳ γεγραμμέναις κυρίου, ἀλλ' ἐν καρδίαις ἐναπογεγραμμένοι τοῖς μόνον φθορὰν οὐκ ἐπιδεχομέναις. διὰ τοῦτό τοι κατεάγασιν αἱ πλάκες τῶν σκληροκαρδίων, ἵν' αἱ πίστεις τῶν νηπίων ἐν μαλθακαῖς τυπωθῶσι διανοίαις.* Cf. Ep. Barn. cap. 4.

3) Strom. II, 16, 73: *Ὁ θεὸς τάς τε ἐντολὰς διδοὺς διὰ νόμου, διὰ προφητῶν καὶ προσεχέστερον ἤδη διὰ τῆς τοῦ υἱοῦ παρουσίας.* — 5, 21: *Χριστὸς νομοθέτης ὡς ἂν διδοὺς τὸν νόμον ἐν τῷ στόματι τῶν προφητῶν, τά τε πρακτέα καὶ μὴ σαφέστατα ἐντελλόμενός τε καὶ διδάσκων.*

4) II, 6, 29: *Δύο αὗται (διαθῆκαι) ὀνόματι καὶ χρόνῳ καθ' ἡλικίαν καὶ προκοπὴν οἰκονομικῶς δεδομέναι δυνάμει μία οὖσαι, ἡ μὲν παλαιὰ ἡ δὲ καινὴ διὰ υἱοῦ παρ' ἑνὸς θεοῦ χορηγοῦνται.*

5) II, 23, 146: *Οὐ δὴ μάχεται τῷ εὐαγγελίῳ ὁ νόμος, συνᾴδει δὲ αὐτῷ· πῶς γὰρ οὐχὶ, ἑνὸς ὄντος ἀμφοῖν χορηγοῦ τοῦ κυρίου;*

war [1]). Alſo durch die allegoriſche Interpretation wird jeder Unterſchied zwiſchen dem Geſetze und dem Evangelium verwiſcht, und die Heilsoffenbarung erſcheint als eine einzige ſeit dem Beginn der Welt, welche nur nach äußeren Umſtänden in verſchiedene Stufen zerfällt [2]). Auch der einzige bemerkbare Unterſchied zwiſchen dem alten und dem neuen Geſetze, auf welchen der Pädagogus verwies, das Verhältniß von Furcht und Liebe gewährt keinen feſten Anhalt für einen Vorzug des chriſtlichen Geſetzes. Zwar wird auch in den Stromaten dieſer Unterſchied aufgeführt [3]), allein in anderen Stellen wird für den Standpunkt der chriſtlichen πίστις, alſo des gewöhnlichen Verhaltens zum chriſtlichen Geſetze, der Unterſchied zwiſchen Furcht und Liebe aufgehoben [4]). Dem geſetzlichen Standpunkt entſprechend bekennt ſich denn auch Clemens zur Lehre von der Willensfreiheit, wie die anderen Kirchenlehrer ſeiner Zeit [5]).

Hieraus ergiebt ſich, daß Clemens das Chriſtenthum auf Seiten des Menſchen, abgeſehen von ſeiner Theorie über die Gnoſis, nur als Werkthätigkeit auffaſſen, und daß er den Begriff des Glaubens im pauliniſchen Sinne nicht anwenden konnte. Freilich konnte es nicht ausbleiben, daß Clemens auch die pauliniſchen Formeln ſich aneignete, in denen der Glaube als der volle Beſitz des Heiles bezeichnet wird [6]), allein die nähere Beſtimmung dieſes

1) Strom. III, 6, 46: *Ὁ κύριος οὐ καταλύειν τὸν νόμον ἀφικνεῖται ἀλλὰ πληρῶσαι, πληρῶσαι δὲ οὐχ ὡς ἐνδεεῖ, ἀλλὰ τῷ τὰς κατὰ νόμον προφητείας ἐπιτελεῖς γενέσθαι κατὰ τὴν αὐτοῦ παρουσίαν.* — III, 12, 83: *Εἰ ὁ αὐτὸς νομοθέτης ἅμα καὶ εὐαγγελιστής, οὐ μάχεται ποτε ἑαυτῷ. ζῇ γὰρ ὁ νόμος πνευματικὸς ὢν καὶ γνωστικῶς νοούμενος.*

2) VI, 13, 106: *Μία τῷ ὄντι διαθήκη ἡ σωτήριος ἀπὸ καταβολῆς κόσμου εἰς ἡμᾶς διήκουσα κατὰ διαφόρους γενεάς τε καὶ χρόνους διάφορος εἶναι τὴν δόσιν ὑποληφθεῖσα.*

3) I, 26, 167. 174. Vgl. IV, 18, 115: *Τὸ αὐτὸ γοῦν ἔργον διαφορὰν ἴσχει, ἢ διὰ φόβον γενόμενον, ἢ δι' ἀγάπην τελεσθὲν, καὶ ἤτοι διὰ πίστεως ἢ καὶ γνωστικῶς ἐνεργούμενον.*

4) III, 6, 30: *Φημὶ τοίνυν τὴν πίστιν εἴτε ὑπὸ ἀγάπης θεμελιωθῇ, εἴτε καὶ ὑπὸ φόβου θεῖόν τι εἶναι* — II, 12, 53: *Μακάριος, ὃς πιστὸς γίνεται ἀγάπῃ καὶ φόβῳ κεκραμένος.*

5) VII, 7, 42. II, 4, 12.

6) Paed. I, 6, 30: *Μία καθολικὴ τῆς ἀνθρωπότητος σωτηρία ἡ πίστις, ἰσότης δὲ καὶ κοινωνία τοῦ δικαίου καὶ φιλανθρώπου θεοῦ, ἡ αὐτὴ πρὸς πάντας.* — Strom. II, 12, 53: *Πίστις ἰσχὺς εἰς σωτηρίαν καὶ δύναμις εἰς ζωὴν αἰώνιον.*

Begriffes lehnt ſich eben ſo entſchieden an den Hebräerbrief an, als Clemens kein Verſtändniß der pauliniſchen Verſöhnungstheorie beweiſt, und demnach nirgends die Erlöſungsthatſache als Inhalt des Glaubens anerkennt. Sofern der Glaube ſich auf Chriſtus bezieht, gilt derſelbe nur als Lehrer [1]) und ſein Tod nur als Muſter göttlicher Tugend [2]). Dagegen wird, im Hinblick auf den Hebräerbrief, als Inhalt des Glaubens das Unſichtbare bezeichnet [3]), dann aber Gott ſelbſt, den der Glaube unabhängig von wiſſenſchaftlicher Vermittelung ergreift [4]). Vielmehr iſt der Glaube in dieſem Sinne die unumgängliche Vorausſetzung des Wiſſens, da daſſelbe an die oberſten Principien nicht hinanreicht, und zugleich das oberſte Kriterium deſſelben [5]). Obwohl aber der Glaube, als das Vertrauen und die Gemüthsrichtung auf Gott über dem Wiſſen und dem Thun liegt [6]), ſo iſt er doch nicht der Zuſtand des Abſchluſſes, der Befriedigung, ſondern der Keimzuſtand, der über ſich hinausſtrebt nach dem Wiſſen und dem Thun, weil er die Kraft zu beidem iſt [7]). Das Erkennen iſt mehr als das Glauben [8]), weil es die kundige und feſte Beweisführung für das

---

1) Strom. II, 6, 25: *Ἀνάγει* (ὁ *ἀπόστολος* Rom. 10, 17) *τὴν πίστιν δι' ἀκοῆς καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων κηρύξεως ἐπὶ τὸ ῥῆμα κυρίου καὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ. — ἡ πίστις τῶν ἀκροωμένων τέχνη τις — πρὸς μάθησιν συλλαμβάνει.*

2) Strom. II, 4, 19: *Τοιοῦτος ὁ πληρῶν μὲν τὸν νόμον, ποιῶν δὲ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς· ἀναγεγραμμένος δὲ ἀντικρὺς ἐπὶ ξύλου τινος ὑψηλοῦ παράδειγμα θείας ἀρετῆς τοῖς διορᾶν δυναμένοις ἐκκείμενος.*

3) II, 2, 9: *Ἄλλοι δ' ἀφανοῦς πράγματος ἐνωτικὴν συγκατάθεσιν ἀπέδωκαν εἶναι την πίστιν.*

4) II, 4, 13: *Ἡ πίστις διὰ τῶν αἰσθητῶν ὁδεύσασα ἀπολείπει τὴν ὑπόληψιν, πρὸς δὲ τὰ ἀψευδῆ σπεύδει καὶ εἰς τὴν ἀλήθειαν καταμένει.* 14: *Ἡ πίστις δὲ χάρις ἐξ ἀναποδείκτων εἰς τὸ καθόλου ἀναβιβάζουσα, τὸ ἁπλοῦν.* — IV, 22, 145: *Τὴν πίστιν ἐτυμολογητέον τὴν περὶ τὸ ὂν στάσιν τῆς ψυχῆς ἡμῶν.*

5) II, 4, 13: *Αἱ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι, οὔτε γὰρ τέχνῃ οὔτε φρονήσει γνωσταί.* 15: *Κυριώτερον τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον.*

6) II, 6, 28: *Πιστεύομεν ᾧ ἂν πεποιθότες ὦμεν εἰς δόξαν θείαν καὶ σωτηρίαν, πεποίθαμεν δὲ τῷ μόνῳ θεῷ, ὃν γινώσκομεν ὅτι οὐ παραβήσεται τὰ καλῶς ἡμῖν ἐπηγγελμένα.*

7) II, 2, 9: *Πράξεως ἀρχὴ ἡ προαίρεσις πίστις εὑρίσκεται. — Μεγάλην εἰς γνῶσιν ῥοπὴν ἀπερίσπαστος παρέχει προαίρεσις.*

8) VI, 14, 109: *Πλέον ἐστι τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι.*

im Glauben Aufgenommene iſt [1]). Andererſeits genügt der Glaube keineswegs zur Erlangung der Seligkeit, wenn nicht die Werke hinzutreten [2]), ebenſowenig die Gnade Gottes ohne die Verdienſte des Menſchen [3]); die Werkthätigkeit iſt aber nicht etwas neben dem Glauben Selbſtändiges, ſondern ſeine Frucht und Thätigkeit ſelbſt, ſo daß der Glaube auch direkt als das die Werkthätigkeit umfaſſende Organ bezeichnet wird [4]). Dies klingt nun freilich ſehr pauliniſch, allein man darf den Unterſchied nicht überſehen, daß in dieſer Anſchauung ebenſo, wie im Hebräerbrief und den ſpäteren Dokumenten der pauliniſchen Richtung, die Rechtfertigung und Beſeligung nicht zwiſchen den Glauben und die Werke tritt, ſondern, daß die Werke zwiſchen den Glauben und die Rechtfertigung geſtellt ſind, und daß die Sündenvergebung nicht als Vorausſetzung des Glaubens, ſondern als Reſultat der Reue und Sinnesänderung angeſehen wird [5]). Es iſt leicht zu begreifen, daß, wenn dieſe Grundſätze mit der Lehre des Paulus vereinigt werden ſollten, das richtige Verſtändniß der letzteren auch bei Clemens nicht geſucht werden kann. Bezeichnend iſt dafür folgende Stelle, in welcher er die Uebereinſtimmung des Paulus mit ſeiner eigenen Auffaſſung des Chriſtenthumes auszudrücken ſich bemüht,

---

1) VII, 10, 57: *Ἡ μὲν πίστις σύντομός ἐστιν ὡς εἰπεῖν τῶν καιεπειγόντων γνῶσις, ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος.* Ueber die weitere Ausführung des Begriffs der Gnoſis durch Clemens vgl. Redepenning, Origenes I, S. 168 ff.

2) VI, 14, 108: *Ἡ πίστις σου σέσωκέ σε, οὐχ ἁπλῶς τοὺς ὁπωσοῦν πιστεύσαντας σωθήσεσθαι λέγειν αὐτὸν ἐκδεχόμεθα, ἐὰν μὴ καὶ τὰ ἔργα ἐπακολουθήσῃ. αὐτίκα Ἰουδαίοις μόνοις ταύτην ἔλεγε τὴν φωνὴν τοῖς νομικοῖς καὶ ἀνεπιλήπτως βεβιωκόσιν, οἷς μόνον ἡ εἰς τὸν κύριον ὑπελείπετο πίστις.*

3) V, 1, 7: *Χάριτι σωζόμεθα, οὐκ ἄνευ μέντοι τῶν καλῶν ἔργων.*

4) II, 11, 48: *Μάθησις γοῦν καὶ τὸ πείθεσθαι ταῖς ἐντολαῖς, ὅ ἐστι πιστεύειν τῷ θεῷ.* — Paed. I, 13, 101: *Ἡ τοῦ λόγου ὑπακοὴ ἣν δὴ πίστιν φαμέν.* 102: *Ὁ βίος ὁ χριστιανῶν σύστημά τι ἐστι λογικῶν πράξεων, τουτέστι τῶν ὑπὸ τοῦ λόγου διδασκομένων ἀδιάπτωτος ἐνέργεια, ἣν δὴ πίστιν κεκλήκαμεν. τὸ δὲ σύστημα ἐντολαὶ κυριακαί.* Strom. V, 13, 87: *Πίστις ἐργάτις ἀγαθῶν καὶ δικαιοπραγίας θεμέλιος.*

5) Strom. II, 16, 73: *Βούλημά ἐστι τοῦ θεοῦ σώζεσθαι τὸν ταῖς ἐντολαῖς πειθήνιον, τόν τε ἐκ τῶν ἁμαρτημάτων μετανοοῦντα.* — 6, 27: *Πίστεως καὶ ἡ μετάνοια κατόρθωμα, — ἐὰν μὴ πιστεύσῃ κόλασιν μὲν ἐπηρτῆσθαι τῷ πλημμελοῦντι, σωτηρίαν δὲ τῷ κατὰ τὰς ἐντολὰς βιοῦντι.* — 3, 11: *Ἡ τοῦ ἀπίστου μετάνοια, δι' ἣν ἄφεσις ἁμαρτιῶν.*

obgleich ſie freilich nur als eine recht ſchlagende Zuſammenfaſſung der Lehre des Clemens gelten kann: ἡ εἰς Χριστὸν πίστις καὶ ἡ τοῦ εὐαγγελίου γνῶσις ἐξήγησίς ἐστι καὶ τοῦ νόμου πλήρωσις. καὶ διὰ τοῦτο εἴρηται τοῖς Ἑβραίοις· ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐ μὴ συνῆτε, τουτέστιν ἐὰν μὴ πιστεύσητε τῷ διὰ νόμου προφητευθέντι καὶ ὑπὸ νόμου θεσπισθέντι, οὐ συνήσετε τὴν διαθήκην τὴν παλαιὰν, ἣν αὐτὸς κατὰ τὴν ἰδίαν ἐξηγήσατο παρουσίαν [1]).

Die Beſtimmungen des Origenes ſchließen ſich genau an die von Clemens gegebenen an. Wie dieſer, gründet er ſeine Anſchauung von dem Geſetze und dem Chriſtenthume darauf, daß Chriſtus, der Logos, der Urheber aller Offenbarungsſtufen, des Geſetzes, der Prophetie und des Chriſtenthumes ſei [2]). Die poſitive That Jeſu und der eigentliche Inhalt des Chriſtenthumes iſt deßhalb ebenſo Geſetzgebung, wie das moſaiſche Geſetz [3]). Die Aufhebung des letzteren durch Chriſtus erſtreckt ſich nur auf die ceremoniellen Theile deſſelben [4]), während anderes, namentlich die ſittlichen Gebote, aber auch das Zehntengeſetz, unmittelbar im Chriſtenthume Gültigkeit behalten haben. Den pauliniſchen Formeln gegenüber, welche die Aufhebung des Geſetzes ausſprechen, hilft ſich Origenes mit der Unterſcheidung von lex und mandatum, und behauptet, daß die Claſſe der mandata nicht in die Aufhebung mit eingeſchloſſen ſei [5]). Im Ganzen läuft dieſe Unterſcheidung darauf hinaus, daß Origenes, wie Juſtin und Ire-

---

1) Strom. IV, 22, 136.

2) De Princ. 1, praef. 1: Christus, dei verbum in Moyse atque prophetis erat. — Non esset difficile ex divinis scripturis ostendere, quomodo vel Moyses vel prophetae spiritu Christi repleti vel locuti sunt vel gesserunt omnia, quae gesserunt.

3) Contra Celsum IV, 22: Καταβαλὼν τὸν περὶ τῶν ἐπὶ γῆς δαιμόνων λόγον — ἔθετο νόμους καθ' οὓς οἱ βιοῦντες μακάριοι ἔσονται. De Princ. IV, 24: Deuteronomium nonnullis significare videbitur hoc ipsum, quod cessante lege prima quae per Moysen data est, videatur secunda legislatio deformari, quae specialiter a Moyse traditur Iesu successori eius, qui utique formam servare creditur salvatoris nostri, cuius secunda lege, id est praeceptis evangelicis, ad perfectum omnia perducuntur.

4) In Gen. Hom. VI, 3: Oportet mori legem literae. — Quodsi edocere vis, quo modo lex mortua sit, considera et vide, ubi nunc sacrificia, ubi nunc altare, ubi templum, ubi purificationes, ubi solemnitas paschae, nonne mortua est in his omnibus lex?

5) Vgl. hierüber Hom. in Numeros XI.

näus, das Naturgeſetz als den unantaſtbaren, mit dem Evangelium übereinſtimmenden Kern des alten Geſetzes anſieht, wie er denſelben auch im Bewußtſein der Heiden und in den alten Geſetzgebungen der Heidenwelt anerkennt [1]). Aber auch das Ceremonialgeſetz iſt nur ſeinem wörtlichen Sinne nach abrogirt, der in ihm verborgene tiefere Sinn, welcher durch das Chriſtenthum aufgeſchloſſen iſt, ſtimmt mit demſelben überein, und in dieſem Sinne iſt auch das Ceremonialgeſetz nicht abgeſchafft, ſondern in fortdauernder Gültigkeit [2]). Die allegoriſche Interpretationsmethode des Origenes iſt zu bekannt, als daß es fernerer Nachweiſungen bedürfte, daß er das Ceremonialgeſetz im geiſtigen Sinne anerkennt, weil er eben die chriſtlichen Gedanken in daſſelbe zurückwirft. Auf dieſem Wege verſchwindet ihm freilich jeder weſentliche Unterſchied zwiſchen dem alten und dem neuen Geſetze; derſelbe bleibt ja nur in der Interpretation des moſaiſchen Geſetzes übrig, daher erſcheint es nur für den wörtlichen Verſtand alt, für den geiſtigen Verſtand iſt es aber immer neu [3]), und eine größere Vollkommenheit des Chriſtenthums liegt nur darin, daß in ihm das geiſtige Verſtändniß des alten Teſtamentes Gemeingut geworden iſt, während es unter den Alten nur Wenigen zugänglich war [4]). So weiß z. B. Jeder, daß die Beſchneidung im wahren Sinne die Heiligung des ganzen Menſchen ſei, reſp. in der Taufe vollzogen werde [5]), und daß die Opfer ihre Wahrheit in der völligen Hingabe des Menſchen an Gott gefunden haben [6]).

---

1) C. Celsum V, 37, Comm. in ep. ad Rom. II, 9.

2) De Princ. IV, 14: *Διὰ γραπτῆς νομοθεσίας οἱ τῆς ἀληθείας νόμοι προφητεύονται.* C. Celsum V, 20: *Τὰ μὲν βιβλία θείῳ γεγράφθαι πνεύματι ὁμολογοῦμεν ἀμφότεροι* (Chriſten und Juden). *περὶ δὲ τῆς ἐκδοχῆς τῶν ἐν τοῖς βιβλίοις οὐκέτι τὰ ὅμοιά φαμεν· οὔγε οὐδὲ βιοῦμεν ὡς Ἰουδαῖοι τῷ φρονεῖν, οὐ τὴν κατὰ τὸ ῥητὸν ἐκδοχὴν τῶν νόμων εἶναι τὴν περιέχουσαν τὸ βούλημα τῆς νομοθεσίας. Καὶ λέγομεν δὲ ὅτι ἡνίκα ἂν ἀναγινώσκηται Μωϋσῆς, κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν κεῖται τῷ τοῖς τὴν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ μὴ ἀσπασαμένοις ὁδὸν ἐπικεκρύφθαι τὸ βούλημα τοῦ Μωϋσέως νόμου, ἴσμεν δὲ, ὅτι ἐάν τις ἐπιστρέψῃ πρὸς τὸν κύριον* (*ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν*) *περιαιρεθεὶς τὸ κάλυμμα, ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν ἐν τοῖς κεκρυμμένοις νοήμασι κατὰ τὰ γράμματα δόξαν τοῦ κυρίου κατοπτρίζεται.*

3) In Num. Hom. IX, 4.

4) De Princ. III, 3, 1. 6, 8. II, 7, 2.

5) In Gen. Hom. II, 4. Comm. in ep. ad Rom. II, 12.

6) In Lev. Hom. IX, 9.

In dem Maaße nun, als die geſetzliche Anſchauung auf das Chriſtenthum angewendet, und der Gegenſatz gegen das moſaiſche Geſetz durch die allegoriſche Erklärungsweiſe verwiſcht wird, fehlt auch das richtige Verſtändniß des Glaubens. Origenes nivellirt den pauliniſchen Gegenſatz zwiſchen Glauben und Geſetz in der Art, daß er bei den Juden ebenſo den Glauben ſieht, wie bei den Chriſten, als die Begleitung der Geſetzesbeobachtung, welche einerſeits von Moſes, andererſeits von Chriſtus ausging [1]), und daß er ebenſo für die Geſetzesbeobachtung die Ergänzung durch den Glauben fordert und umgekehrt [2]). Dieſer Satz klingt faſt judenchriſtlich, und erinnert lebhaft an einen Ausſpruch in den Recognitionen [3]), man würde aber ſehr irren, wenn man um deſſelben willen den Origenes in eine nähere oder fernere Verbindung mit dem Judenchriſtenthum ſetzte. Denn er ſteht nicht auf dem Standpunkt der unmittelbaren Identität zwiſchen Judenthum und Chriſtenthum, ſondern dieſelbe iſt ihm nur durch die allegoriſche Interpretation vermittelt, und ſteht dadurch im ſchärfſten Gegenſatz gegen das empiriſche Judenthum und gegen die eigentliche Sitte deſſelben. Aber der Rückſchlag des Chriſtenthums auf die religiöſe Syntheſe des Judenthumes iſt gerade an dieſem Satze in ſeiner Aehnlichkeit mit dem der Recognitionen völlig einleuchtend. Aus dieſer geſetzlichen Auffaſſung des Chriſtenthumes folgt dann natürlich die ausdrückliche Anerkennung der Freiheit des Willens [4]) und die Anknüpfung der Gerechtigkeit an das Verdienſt der Werke.

---

1) Comm. in ep. ad Rom. I, 13: Revelatur (salus dei) in his, qui ex fide veteris testamenti ad fidem novam evangelii veniunt, sicut et in propheta dictum est, quia iustus, (etiamsi in lege adhuc sit, deo credens et famulo eius Mosi) ex fide vivit; et cum ad evangelium venit, ex fide legis in fidem Christi dirigitur et ita ex fide in fidem proficit (Rom. I, 17). 15: De fide in fidem iam superius diximus, quia et prior populus in fide erat, quia crediderat deo et Mosi famulo eius, ex qua fide nunc in fidem evangelii transiit.

2) Ibid.: Quod autem dicit, quia iustus ex fide mea vivit, sive is, qui in lege est, intelligitur, ut etiam evangeliis credat, sive is, qui in evangeliis est, ut etiam legi credat et prophetis.

3) Recogn. IV, 5. S. oben S. 106.

4) Vgl. de Princ. III, 1. Ueber die Lehre von der Freiheit des Willens bei den älteſten Kirchenvätern vgl. Münſcher's Lehrb. der Dogmengeſchichte 3. Aufl. von v. Cölln, 1. Th. S. 357 ff.

Zwar bemüht ſich Origenes mit vielem Eifer, den pauliniſchen Satz anzuerkennen, daß der Menſch gerecht werde durch den Glauben, ohne die Werke des Geſetzes [1]). Allein da ihm das Verſtändniß dieſes pauliniſchen Hauptbegriffes fehlt, und er einen Glauben als möglich vorausſetzt, der keine guten Werke hervorbringt, ſo verlangt er an der angeführten Stelle die guten Werke wenigſtens als Merkmale des wirklichen Glaubens, nimmt aber keinen Anſtand, bei anderer Gelegenheit die Formel des Jakobus zu adoptiren, daß der Glaube ohne die Werke todt ſei, alſo auch nur durch die Werke zur Gerechtigkeit führen könne [2]).

Dieſe Zuſammenſtellung von Aeußerungen der großen Lehrer der altkatholiſchen Kirche wird den genügenden Beweis geliefert haben, daß das Chriſtenthum in der herrſchenden Anſchauung der Kirche, ſo weit es im Gegenſatze zu der altteſtamentlichen Religion geſchah, als neues Geſetz aufgefaßt wurde. Es wird einleuchten, daß dieſe Formel nur aus der pauliniſchen Richtung und nicht aus dem Judenchriſtenthume hervorgehen konnte, da ſie dieſem ebenſo, wie dem Judenthume entgegen iſt; und wenn auch mit jener Formel die Anerkennung der Originalität des Chriſtenthumes keineswegeſ ſehr geſichert, vielmehr ein ſtarker unmittelbarer Einfluß des alten Teſtamentes verbunden war, ſo hatte ſie doch wenigſtens die entſchiedene Abſicht, im Sinne des Paulus die Geltung der altteſtamentlichen Ceremonieen vom Chriſtenthume fernzuhalten, und daſſelbe im Gegenſatze zu ihnen als ein rein ſittliches Geſetz darzuſtellen. Denn wenn auch die einzelnen Elemente des Ceremonialgeſetzes als Typen auf das Chriſtenthum gedeutet wurden, ſo war damit urſprünglich nicht der Sinn verbunden, daß ihnen im Chriſtenthume einzelne neue Ceremonieen entſprechen ſollten, ſondern ihre Erfüllung ſollten ſie in dem ſittlichen Charakter des chriſtlichen Geſammtlebens finden. Die Beſchneidung und das Faſten ſollten erfüllt werden in der Reinigung des Herzens und der Enthaltung vom Böſen, die Opfer in der

1) Comm. in ep. ad Rom. III, 9.

2) Ibid. II, 12: In ecclesia, qui per baptismi gratiam circumciditur, si post haec praevaricator sit legis Christi, circumcisio baptismi ad infidelitatis praeputium ei reputabitur, quia et fides sine operibus mortua dicitur.

Hingabe an Gott und im Gebet, das Paſſahopfer hatte ſeine Wahrheit im Tode Chriſti gefunden, das Gebot der Sabbathsfeier deutete Barnabas auf die Erwartung des tauſendjährigen Reiches, Origenes auf die Enthaltung von weltlichen Geſchäften, und gottesdienſtliche Beſchäftigung [1]). Obgleich alſo in der Faſſung des Chriſtenthumes als neuen Geſetzes die entſchiedenſte Abneigung gegen jedes ceremonielle Element liegt, ſo ſtellte ſich daſſelbe doch allmählig auch im Chriſtenthume feſt, weil das Bedürfniß des Cultus dazu hinführte. Die Feier des Sonntags und des Paſſahfeſtes als Erinnerung an Chriſti Tod und Auferſtehung kann ſchwerlich zu hoch hinaufdatirt werden, das gemeinſame Gebet, die Feier des Abendmahles, und die Leſung der Schrift waren von Anfang an als Elemente des Cultus feſtgeſtellt, zu deſſen Leitung beſondere Perſonen beſtimmt waren. In Beziehung hierauf hat Tertullian ganz Recht, wenn er ſagt: Quodsi nova conditio in Christo, nova et sollemnia esse debebunt [2]), denn ebenſo wenig, als jene Elemente des Cultus dem moſaiſchen Geſetze entlehnt ſind, iſt dieſer Grundſatz ein Merkmal des geſetzlichen Standpunktes überhaupt, oder einer antipauliniſchen Richtung. Vielmehr bürgt die Fortdauer der Anſicht von dem gottesdienſtlichen Charakter des geſammten chriſtlichen Lebens dafür, daß der doch immer nur relative Werth der einzelnen Cultushandlungen und Feſtfeiern im Bewußtſein war und blieb. Freilich begann aber ſchon in der Periode, welche uns beſchäftigt, ein Rückſchlag in die Geſetzlichkeit auch auf dieſem Gebiet, und gerade Tertullian iſt es, welcher jenen von ihm ausgeſprochenen Grundſatz zu einer im eigentlichen Sinne geſetzlichen Regelung des Faſtens anwandte [3]). Allerdings war dieſer Fall nicht auf ein einzelnes Geſetz des Moſes zurückzuführen, ſondern nur im Allgemeinen auf altteſtamentliche Analogieen, alſo iſt daſſelbe auch nicht als ein Beiſpiel davon anzuſehen, daß Ceremonialgebote gegen die allgemeine Annahme ihrer Ungültigkeit im Chriſtenthume wieder

1) In Num. Hom. XXIII, 4.

2) De ieiuniis 14.

3) Dies iſt ein Glied in der montaniſtiſchen Richtung T.'s. Vgl. darüber das zweite Buch, zweiter Abſchn. II. B. 2.

Eingang fanden. Das dritte Jahrhundert bietet aber wenigſtens zwei Beiſpiele hievon dar. Origenes und die apoſtoliſchen Conſtitutionen erklären übereinſtimmend das moſaiſche Geſetz über die Entrichtung des Zehnten für gültig auch in der chriſtlichen Gemeinde, obgleich doch das geſammte moſaiſche Opferinſtitut aufgehoben ſein ſollte, und nur in ſeinem geiſtigen Sinne für das Chriſtenthum nutzbar gemacht werden konnte. Aber gerade mit dem erwähnten Geſetze macht Origenes die Ausnahme, daß es nicht ſeinem geiſtigen, ſondern ſeinem wörtlichen Sinne nach feſtzuhalten ſei [1]). Auch die moſaiſchen Anordnungen über Reinigkeit begannen in der durchaus nicht mehr judenchriſtlichen Kirche des dritten Jahrhunderts wieder aufzutauchen. Dionyſius, Biſchof von Alexandria (248—264) ſpricht in der epistola canonica ad Basilidem, als etwas ſich von ſelbſt verſtehendes aus, daß die menſtruirenden Weiber weder an der Abendmahlsfeier theilnehmen, noch die Kirche betreten dürften [2]). Zwar ſtützt er dieſe Verordnung nicht auf das moſaiſche Geſetz (Lev. 15, 19—24), aber daraus folgt nicht, daß dieſelbe hievon unabhängig iſt, ſondern es wird nicht angeführt, weil die Rückſicht auf die gottesdienſtlichen Verſammlungen nicht unmittelbar darin liegt; daß aber nur jenes

---

1) Orig. Hom. in Num. XI, 1: Primitias omnium frugum, omniumque pecudum sacerdotibus lex mandat offerri. — Hanc ergo legem observari etiam secundum literam, sicut et alia nonnulla necessarium puto. Sunt enim aliquanta legis mandata, quae etiam novi testamenti discipuli necessaria observatione custodiunt. — Constit. App. II, 25: *Τὰ διδόμενα καὶ ἐντολὴν θεοῦ τῶν δεκατῶν καὶ τῶν ἀπαρχῶν ὡς θεοῦ ἄνθρωπος ἀναλισκέτω* (*ὁ ἐπίσκοπος*). Gegen den Schluß dieſes Capitels, welcher aber wahrſcheinlich interpolirt iſt (vgl. zweites Buch, erſter Abſchn. III), tritt die allegoriſche Interpretation der Zehnten und Erſtlinge ein: *Αἱ τότε ἀπαρχαὶ καὶ δεκάται καὶ ἀφαιρέματα καὶ δῶρα νῦν προσφοραὶ, αἱ διὰ τῶν ὁσίων ἐπισκόπων προσφερόμεναι κυρίῳ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντος.*

2) Bei Routh, reliq. sacr. II, p. 392: *Περὶ δὲ τῶν ἐν ἀφέδρῳ γυναικῶν, εἰ προσῆκεν αὐτὰς οὕτω διακειμένας εἰς τὸν οἶκον εἰσιέναι θεοῦ, περιττὸν καὶ τὸ πυνθάνεσθαι νομίζω. οὐδὲ γὰρ αὐτὰς οἶμαι πιστὰς οὔσας καὶ εὐλαβεῖς τολμήσειν οὕτω διακειμένας ἢ τῇ τραπέζῃ τῇ ἁγίᾳ προσελθεῖν ἢ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ προσάψασθαι. οὐδὲ γὰρ ἡ τὴν δωδεκαετῆ ῥύσιν ἔχουσα πρὸς τὴν ἴασιν σπεύδουσα ἔθιγεν αὐτοῦ, ἀλλὰ μόνου τοῦ κρασπέδου. προσεύχεσθαι μὲν γὰρ ὅπως ἂν ἔχῃ τις, καὶ ὡς ἂν διάκειται, μεμνῆσθαι τοῦ δεσπότου καὶ δεῖσθαι βοηθείας τυχεῖν, ἀνεπίφθονον, εἰς δὲ τὰ ἅγια καὶ τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ὁ μὴ πάντη καθαρὸς καὶ ψυχῇ καὶ σώματι, προσιέναι κωλυθήσεται.*

Geſetz das Motiv der Beſtimmung des Dionyſius iſt, kann keinem Zweifel unterliegen. Freilich kann dieſe Anordnung in dem dritten Jahrhundert noch keine allgemeine Verbreitung gewonnen haben; denn die apoſtoliſchen Conſtitutionen, indem ſie das Vorkommen derartiger Aengſtlichkeit erwähnen, verwerfen dieſelbe durchaus [1]), aber in der Folgezeit hat ſich dieſe jüdiſche Sitte in der Kirche vollſtändig eingebürgert [2]). Dieſe Beiſpiele beweiſen, daß bei der Anerkennung der Auktorität des alten Teſtamentes der Begriff des neuen Geſetzes und die allegoriſche Erklärungsweiſe gar nicht hinreichten, um das Chriſtenthum vor dem Eindringen des moſaiſchen Ceremonialgeſetzes zu ſichern. Daß deſſenungeachtet die empiriſche Aehnlichkeit des katholiſchen Chriſtenthumes mit dem Judenthume nicht größer wurde, lag freilich theilweiſe an der Unmöglichkeit, ſo charakteriſtiſche Merkmale, wie die Beſchneidung, wieder einzuführen, dann aber doch auch hauptſächlich daran, daß die Grundanſchauung des Katholicismus neben dem eben geſchilderten Elemente des neuen Geſetzes noch andere weſentliche Bedingungen umfaßte, nämlich das Sakrament und die Glaubensregel.

In dem Sakramente, zunächſt der Taufe, und dann der Sündenvergebung iſt die pauliniſche Idee der Gnade, als der göttlichen That, welche das chriſtliche Leben begründet, erhalten, wenn auch jener Begriff durch ſeine Iſolirung von der pauliniſchen Grundanſchauung und ſeine Anknüpfung an das Inſtitut der katholiſchen Kirche eine äußerlich verſchiedene Färbung bekommen hat. In dieſer Geſtalt iſt der pauliniſche Grundgedanke ein nothwendiger und nie verläugneter Faktor des katholiſchen Chriſten-

---

1) Constit. Ap. VI, 27: *Εἴ τινες παρατηρούμενοι φυλάσσουσιν ἔθιμα ἰουδαϊκὰ, γονορρύας, ὀνειρώξεις, πλησιασμοὺς τοὺς κατὰ νόμον, λεγέτωσαν ἡμῖν, εἰ ἐν αἷς ὥραις καὶ ἡμέραις ἕν τι τούτων ὑπομένουσι, παρατηροῦνται προσεύξασθαι ἢ βιβλίου θίγειν ἢ εὐχαριστίας μεταλαβεῖν, καὶ ἐὰν συνθῶνται, δῆλον ὡς τοῦ ἁγίου πνεύματος κενοὶ τυγχάνουσι, τοῦ ἀεὶ παραμένοντος τοῖς πιστοῖς.* Cf. cap. 28. Wenn dagegen in dieſem Capitel der Beiſchlaf mit einem menſtruirenden Weibe verboten wird, *ἀπεῖπε γὰρ ὁ νόμος* (Lev. 18, 19), ſo iſt dieſer Fall anders zu beurtheilen. Dies iſt nämlich eins der Proſelytengeſetze (Recogn. VI, 10), welches ebenſo wie das Verbot des Genuſſes der *εἰδωλόθυτα* aus dem Judenchriſtenthume in die katholiſche Kirche übergegangen iſt. S. oben S. 119.

2) Vgl. Routh a. a. O. S. 421.

thums. Darum entfernte ſich Pelagius von dem Boden der katholiſchen Kirche, als er im Intereſſe des Geſetzes die Kraft des menſchlichen Willens bis zur Aufhebung des Sakramentsbegriffes, zunächſt in Anwendung auf die Kindertaufe, ſteigerte. Und die Lehre von der Sünde, welche Auguſtin demſelben entgegenſetzte, wurde lediglich durch die Rückſicht beherrſcht, den ſakramentaliſchen Charakter der Kindertaufe feſtzuſtellen. Auf dieſem Wege war Auguſtin ſogar im Stande, die pauliniſche Lehre von der Gnade in urſprünglicherer Weiſe im Schooße der katholiſchen Kirche zu reproduciren; daß aber dennoch ſein Lehrtypus wieder dem pelagianiſchen weichen mußte, war die Gegenwirkung der geſetzlichen Anſchauung vom Chriſtenthume, auf welche der Katholicismus ebenſowenig verzichten kann, als auf das Sakrament. Zwiſchen dieſen beiden Polen bewegt ſich das ganze Leben und das Dogma der katholiſchen Kirche, und die Schwankungen, welche das letztere erfahren hat, ſind dadurch bedingt, daß das eine von beiden Elementen das andere ſich unterzuordnen ſtrebt. Das Gleichgewicht, welches zwiſchen beiden beſteht, iſt ein nur äußerliches, kein organiſches, und der Verſuch, ein ſolches dogmatiſch herzuſtellen, kann nur von dem Boden der katholiſchen Kirche abführen. Wir müſſen uns auf dieſe Andeutungen beſchränken, und fügen nur noch eine Bemerkung über eine unſerer Aufgabe näher ſtehende Seite der älteſten Kirchengeſchichte hinzu. Nämlich auch die großen Spaltungen der erſten Jahrhunderte, die montaniſtiſche, novatianiſche und donatiſtiſche haben ihr letztes Motiv in dem Verhältniſſe der ſakramentaliſchen und der geſetzlichen Seite des katholiſchen Chriſtenthumes. Die Grunddifferenz der genannten ſchismatiſchen Partheien von der katholiſchen Kirche liegt nicht in der Frage, ob die Heiligkeit der Kirche ihrer Einheit, oder ihre Einheit der Heiligkeit untergeordnet ſei, ſondern darin, ob die Heiligkeit der Kirche vorherrſchend auf der geſetzlichen, oder auf der ſakramentaliſchen Seite des Chriſtenthumes beruhe. Daß Beides nothwendig zuſammengehöre, darüber wurde nicht geſtritten, ſondern nur über das gegenſeitige Maaß und Verhältniß beider Seiten. Von Seiten der Montaniſten und Novatianer ward das Maaß des Sakramentalen auf die Taufe beſchränkt, und demnach

die Heiligkeit der Kirche auf die geſetzliche Heiligkeit der einzelnen Mitglieder zurückgeführt. Im Gegenſatze hiezu behauptete die katholiſche Kirche das Recht wiederholter Sündenvergebung nach der Taufe, dehnte alſo das ſakramentale Netz über das geſammte chriſtliche Leben aus, und machte die Heiligkeit der Kirche von dieſem ſakramentalen Gnadenſchatz abhängig. Im Zuſammenhange damit wird im chriſtlichen Prieſterthum die Continuität der ſakramentalen Wirkſamkeit angeſchaut. An dieſen Punkt knüpfte ſich dann die donatiſtiſche Spaltung. In der Streitfrage, ob der ſakramentaliſche Akt eines Prieſters wirkſam ſei, welcher eine Todſünde begangen habe, kehrt wiederum die Rückſicht auf jene Grundelemente des Katholicismus wieder. Es handelt ſich freilich nicht mehr um das Maaß des Sakramentalen und des Geſetzlichen im Allgemeinen, aber doch darum, ob die ſakramentale Vollmacht von der geſetzlichen Haltung ihres Verwalters abhängig ſei. Und erſt, nachdem die katholiſche Kirche ſich dagegen entſchieden hatte, war die Unabhängigkeit des Sakramentsbegriffes von dem chriſtlichen Geſetze geſichert und das Gleichgewicht beider Seiten hergeſtellt. Dieſe ſchismatiſchen Bewegungen erfüllen gerade die Periode der altkatholiſchen Kirche, und die eben gegebene Deutung derſelben iſt demnach als Probe für unſere Darſtellung der katholiſchen Grundanſchauung anzuſehen.

II. Die Glaubensregel.

Die andere unüberſteigliche Schranke, welche zwiſchen dem katholiſchen Chriſtenthume und der Religion des A. T. aufgerichtet iſt, iſt die jenem weſentlich angehörige Glaubensregel (regula fidei). Die altteſtamentliche Religion enthält kein Dogma, welches aus verſtändiger Reflexion hervorgegangen wäre, denn die Ueberzeugung von dem Einen Gott, Jehova, iſt dem Iſraeliten ſo ſicher und unveräußerlich, wie das Bewußtſein ſeiner Nationalität. Das Chriſtenthum dagegen war von Anfang an auf dogmatiſche Produktion hingewieſen, weil in ihm die Anſprüche verſchiedener Nationalitäten und Bildungskreiſe zuſammentrafen, welche nur auf dem Wege der Reflexion geordnet und ausgeglichen werden

konnten. Hierin liegt eben die Bedeutung der Frage über das Verhältniß des moſaiſchen Geſetzes zum Chriſtenthume, welche doch erſt durch die Feſtſtellung des Begriffes vom neuen Geſetze und durch die Ausſcheidung der Judenchriſten aus der Kirche gelöſt wurde. Aber auch jener natürliche Grundſatz von der Einheit Gottes nahm im Chriſtenthum eine andere Stellung ein, als in der Religion des A. T., ſofern er den geborenen Heiden von Natur fremd war, und für ſie, wenn auch nicht blos durch Reflexion gewonnen, ſo doch durch dieſelbe ſicher geſtellt werden mußte. Ebenſo verhält es ſich mit den übrigen chriſtlichen Glaubensartikeln, welche man nicht nur gegen das Heidenthum und Judenthum überhaupt geltend zu machen und feſtzuſtellen hatte, ſondern namentlich auch gegen ſolche innerchriſtliche Richtungen, in denen das heidniſche und jüdiſche Princip unmittelbar durchſcheinen. Die vorchriſtlichen Religionen, ſowohl die griechiſche als die jüdiſche, hatten das Auftreten der Philoſophie und Theologie nicht ertragen können, ſondern waren durch daſſelbe aufgelöſt worden; das Chriſtenthum aber hat von Anfang an das theologiſche Element nicht nur ertragen, ſondern hat deſſelben zu ſeiner Reinigung und Erhaltung bedurft. Das erſte Reſultat einer theoretiſchen Controverſe, um nicht zu ſagen eines dogmatiſchen Proceſſes, iſt die Glaubensregel, welche ſchon bei den Kirchenvätern gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts im Weſentlichen feſtſteht, und endlich in der der römiſchen Kirche angehörigen Formel zum Abſchluß kommt, welche unter dem Namen des apoſtoliſchen Symbols bekannt iſt.

Der Form nach ſtellt ſich die Glaubensregel als Tradition der Apoſtel dar. In unſeren Quellen finden wir die erſte Andeutung davon bei Polykarp, der die Leſer ſeines Briefes auffordert, zurückzukehren ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον [1]). Nach Irenäus hat die Kirche den allein wahren und belebenden Glauben, den ſie fortpflanzt, von den Apoſteln empfangen, und in jeder Gemeinde wird die Ueberlieferung der Apoſtel bewahrt [2]). Hiemit ſtimmt Tertullian vollſtändig überein, und

1) Ep. ad Philipp. cap. 7.

2) Adv. haer. III, praef.: Sola vera ac vivifica fides, quam ab

zugleich gewährt er eine klare Anſchauung, wie der wahre Glaube durch die Apoſtel den von ihnen geſtifteten Gemeinden überliefert, und von dieſen den ſpäter entſtandenen mitgetheilt worden ſein ſoll [1]). Ebenſo kehrt dieſer Grundſatz bei den Alexandrinern Clemens und Origenes wieder [2]), und daß er von da an ununterbrochen in der katholiſchen Kirche geherrſcht hat, wird keines Beweiſes bedürfen.

Die Inſtanz der apoſtoliſchen Tradition iſt aber keineswegeseinunterſcheidendesMerkmalderkatholiſchen Richtung, ſondern wird auch von den Richtungen geltend gemacht, gegen welche das katholiſche Chriſtenthum in unmittelbarem Gegenſatz ſteht, von der judenchriſtlichen, wie von der gnoſtiſchen. Die eigenthümliche Geſtalt, in welcher dieſer Gedanke den Lehrbegriffen der pſeudoclementiniſchen Schriften zu Grunde liegt, iſt hier als bekannt vorauszuſetzen [3]). Aber auch die Gnoſis ſtützt ſich auf apoſtoliſche Tradition, verhält ſich alſo zu den anderen Formen des Chriſtenthumes jener Zeit ganz anders, als die modernen Formen der Heterodoxie zu der ihnen entſprechenden

---

apostolis ecclesia percepit et distribuit filiis suis. Cap. 3, 1: Traditionem apostolorum, in toto mundo manifestatam, in omni ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre.

1) De praescr. haer. 6: Apostolos domini habemus auctores, qui nec ipsi quidquam ex suo arbitrio, quod inducerent, elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus adsignaverunt. 20: Apostoli consecuti promissam vim spiritus sancti ad virtutes et eloquium primo per Iudaeam contestata in Iesum Christum fide ecclesiis institutis, dehinc in orbem profecti eandem doctrinam eiusdem fidei nationibus promulgaverunt. Et proinde ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt, et quotidie mutuantur, ut ecclesiae fiant. Ac per hoc et ipsae apostolicae deputabuntur ut soboles apostolicarum ecclesiarum. 21: Si haec ita sunt, constat proinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei, conspiret, veritati deputandam, id sine dubio tenentem, quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo accepit.

2) Clem. Strom. VII, 17, 108: *Μία ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία, οὕτω δὲ καὶ παράδοσις.* Hypotyposeon lib. VII (als Fragment bei Eus. H. E. II, 1): *Ἰακώβῳ τῷ δικαίῳ καὶ Ἰωάννῃ καὶ Πέτρῳ μετὰ τὴν ἀνάστασιν παρέδωκε τὴν γνῶσιν ὁ κύριος· οὗτοι τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις παρέδωκαν, οἱ δὲ λοιποὶ ἀπόστολοι τοῖς ἑβδομήκοντα, ὧν εἷς ἦν καὶ Βαρνάβας.* Orig. de Princ. prooem. 2: Servetur ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens; illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat tramite.

3) S. oben S. 198. 232.

Orthodoxie. Die Fälle, in welchen das Princip der Tradition von Gnoſtikern geltend gemacht wird, ſind folgende. Von den Anhängern des Karpokrates erzählt Irenäus (I, 25, 5): *λέγουσι τὸν Ἰησοῦν ἐν μυστηρίῳ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ ἀποστόλοις κατ' ἰδίαν λελαληκέναι, καὶ αὐτοὺς ἀξιῶσαι τοῖς ἀξίοις καὶ πειθομένοις ταῦτα παραδιδόναι.* Die Ophiten gaben nach Irenäus (I, 30, 14) vor, daß Chriſtus in den 18 Monaten zwiſchen ſeiner Auferſtehung und ſeiner Himmelfahrt paucos ex discipulis suis, quos sciebat capaces tantorum mysteriorum, docuit haec, nämlich die Lehre der Ophiten. Nach dem Zeugniſſe des alexandriniſchen Clemens (Strom. VII, 17, 106) führte Baſilides ſeine Lehre auf Glaukias, einen Hermeneuten des Petrus, Valentin die ſeinige auf Theudas, einen Genoſſen des Paulus zurück. Endlich ſpricht auch Ptolemäus der Valentinianer am Schluſſe ſeines uns erhaltenen Briefes an die Flora von der *ἀποστολικὴ παράδοσις, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν* [1]). Freilich unterſcheidet ſich die apoſtoliſche Tradition bei den Judenchriſten und Katholikern von der, welche die Gnoſtiker geltend machten, dadurch, daß jene Partheien die Erhaltung derſelben an beſtimmte amtliche Perſonen, die Biſchöfe, geknüpft dachten. Dieſer Umſtand iſt jedoch für den Begriff der apoſtoliſchen Tradition, ſeiner Form nach, von untergeordneter Bedeutung, und kann erſt im Zuſammenhange mit der Verfaſſungsgeſchichte zur Sprache kommen; unſere Beurtheilung des Begriffes der apoſtoliſchen Tradition iſt alſo vielmehr auf die Verſchiedenheit des von jeder Parthei geltend gemachten Inhaltes derſelben hingewieſen.

Hiebei kann es nun keinem Zweifel unterliegen, daß die Gnoſtiker die apoſtoliſche Ueberlieferung für ihre Lehren mit Unrecht in Anſpruch nahmen, während die Hauptpunkte der katholiſchen Glaubensregel, wie ſie von Irenäus an auftritt [2]), nämlich die Einheit und Allmacht Gottes, die Menſchwerdung und die weiteren Schickſale des Sohnes Gottes, die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes, die Erwartung des Gerichtes und der Auferſtehung dem Glau-

1) Bei Grabe, Spicilegium II, S. 80.

2) Vgl. die Regulae fidei in Hahn's Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apoſtoliſch-katholiſchen Kirche S. 63 ff.

ben der Apoſtel wirklich entſprechen. Es fragt ſich aber, ob die Apoſtel die beſtimmten Gegenſtände des Glaubens in der Weiſe ſelbſt zuſammengeſtellt und formulirt haben, wie der katholiſche Begriff der apoſtoliſchen Tradition vorausſetzt? Die Entſcheidung hierüber wird zunächſt davon abhängen, ob die Apoſtel eine beſtimmte Veranlaſſung zu dieſem Schritte haben konnten, und daß dieſe Veranlaſſung nur in einer vom wahren apoſtoliſchen Chriſtenthum abweichenden Richtung geſucht werden darf, hat Rufinus, der zuerſt auf die Abſicht der Apoſtel, ein Symbolum zu bilden, reflektirt hat [1]), ganz richtig erkannt. Seiner Anſicht nach war die wörtliche Zuſammenſtellung des Symbolums durch die Apoſtel durch das Auftreten der judenchriſtlichen Irrlehrer veranlaßt, und der Zweck war, ein Merkmal feſtzuſtellen, an welchem die Irrlehrer als ſolche erkannt werden könnten. Hiebei hat den Rufinus die Rückſicht geleitet, daß die einzige Glaubensdifferenz im apoſtoliſchen Zeitalter, welche bekannt iſt, die über das Recht des moſaiſchen Geſetzes im Chriſtenthume war. Seine Combination kann aber nicht richtig ſein, da die Glaubensregel jene Streitfrage gar nicht berührt, und der vermuthete Zweck kann nicht bei der Abfaſſung des Symbolums ſtattgefunden haben, da die ſtrengen Judenchriſten in den Hauptpunkten jenes Glaubens mit den Apoſteln übereingeſtimmt haben müſſen. Außerdem war ja auch das Apoſteldekret dazu beſtimmt und geeignet, jenen Streit über das Geſetz zu entſcheiden und beizulegen. Indem wir nun zunächſt hierüber hinweggehen, ſtellen wir die zweite Frage, an welcher ſich die Richtigkeit der katholiſchen Vorausſetzung über die Entſtehung der Glaubensregel erproben muß, wie ſich der Inhalt und der Urſprung der von den Judenchriſten behaupteten apoſtoliſchen Tradition zu der katholiſchen Glaubensregel verhält? Jene Parthei, wie ſie uns in den clementiniſchen Schriften entgegentritt, hat nämlich außer ihrer ſpeciellen Anſicht vom moſaiſchen Geſetze nur den Glaubensartikel von dem Einen Gott durch die Vermittelung der Apoſtel auf den wahren Propheten zurückgeführt [2]). Und

1) In der Expositio in Symbolum apostolicum (in der Baluzi'ſchen Ausgabe der Werke Cyprian's).

2) Recogn. II, 40. 45; Hom. II, 12; XIII. 4.

wenn nun freilich aus dem Verhältniſſe ſeiner Gerechtigkeit zum Geſetze auch die Erwartung der Unſterblichkeit und des Gerichtes hergeleitet, ſo wie die Taufe als Mittel der Sündenvergebung dargeſtellt wurde, ſo erſcheinen doch nicht nur dieſe Punkte nirgends in einer beſtimmten Formel mit jenem Glaubensartikel vereinigt, ſondern es findet auch der Unterſchied von der katholiſchen Glaubensregel ſtatt, daß an keinem Punkte die Vorſtellung von der Perſon Chriſti als beſonderer Glaubensartikel auftritt [1]). Der andere Unterſchied betrifft den Urſprung der apoſtoliſchen Tradition. So beſtimmt nämlich die katholiſche Vorſtellung den Paulus zu den Auktoritäten der Glaubensregel zählt, ſo entſchieden ſchließen die Judenchriſten denſelben von dem Kreiſe der Apoſtel aus, welchen ſie ihren Glauben zu verdanken vorgeben. Dieſer Punkt iſt alſo freilich von den Judenchriſten in der ganzen Einſeitigkeit ihres Partheiſtandpunktes, und demnach unrichtig aufgefaßt. Aber auch die katholiſchen Kirchenlehrer haben das Verhältniß zwiſchen Paulus und den anderen Apoſteln keineswegs der Wahrheit entſprechend aufgefaßt, ſie haben namentlich keine Einſicht in die zwiſchen ihnen beſtehende Differenz, und verfolgen ſtets die Tendenz, die von Gnoſtikern und Judenchriſten übertrieben dargeſtellte Spannung beider Seiten gänzlich zu verwiſchen. Dies zeigt ſich z. B. an der Beurtheilung des Conflikte zwiſchen Petrus und Paulus in Antiochien. Während die clementiniſchen Homilieen und Marcion von den beiden Extremen aus übereinſtimmend daraus deducirten, daß beide Apoſtel gar keine gemeinſame religiöſe Baſis gehabt hätten [2]), ſo gilt dem Katholiker Tertullian das Judaiſiren des Petrus nur als ein Fehler in der Lebensweiſe, nicht in der Lehre [3]). So erſchien es freilich nach dem Maaße des zwiſchen Gnoſtikern und Katholikern ſtattfindenden Ge-

---

1) Die einzige Stelle, welche hiemit in Widerſpruch zu ſtehen ſcheint (vgl. Hilgenfeld S. 311), enthält doch nicht die fides in Christum. Es iſt Recogn. X, 47: Honorandus est deus et pater omnium conditor, eiusque filius, qui solus eum et voluntatem eius novit, cuique soli de omnibus credendum est, quae praecepit; solus est enim lex et legislator et iudex iustus.

2) Hom. XVII, 19; Tert. adv. Marc. IV, 3; de praescr. haer. 23.

3) L. c.: Conversationis fuit vitium, non praedicationis.

genſatzes. Allein in Wirklichkeit war die jüdiſche oder nichtjüdiſche Lebensweiſe im apoſtoliſchen Zeitalter die Streitfrage, um welche ſich der ganze Beſtand des Chriſtenthumes drehte, und welche nicht nur eine ſehr beſtimmte Partheiſcheidung, ſondern auch ein ganz getrenntes Wirken der Apoſtel nach ſich zog.

Wenn alſo in der Beurtheilung des Verhältniſſes der Apoſtel untereinander keine der genannten Richtungen die Wahrheit traf, übrigens aber der Anſicht Nichts entgegenſtehen möchte, daß der Inhalt der katholiſchen Glaubensregel gemeinſame Ueberzeugung ſämmtlicher Apoſtel geweſen ſei, ſo könnte man auf die Vermuthung kommen, daß die judenchriſtliche Glaubensregel, welche ſich auf das Bekenntniß Gottes beſchränkt, ohne doch die übrigen Glaubensartikel auszuſchließen, die vollſtändige Glaubensregel der katholiſchen Kirchenlehrer und deren wirkliche Zuſammenſtellung durch die Apoſtel vorausſetze. Man müßte in dieſem Falle annehmen, daß die Aufnahme des Artikels von Chriſtus in die Glaubensregel dem Einfluſſe des Paulus zu verdanken ſei, in deſſen Briefen ja der Glaube vorzugsweiſe als Glaube an Chriſtus dargeſtellt iſt. Indem wir nun aber dieſe Vermuthung an den Schriften pauliniſcher Richtung erproben, in denen doch vor Allem jener Artikel des Glaubens an Chriſtus ſich finden müßte, wenn er durch die Apoſtel unter dem Einfluſſe des Paulus feſtgeſetzt worden wäre, ſo wird ſie durch dieſelben nicht beſtätigt, ſondern vielmehr widerlegt. Wir haben ſchon bei der Vergleichung derſelben mit dem pauliniſchen Lehrbegriff Gelegenheit gehabt, anzumerken, daß die Beziehung des Glaubens auf Chriſtus ſowohl in dem Hebräerbrief, als in dem echten und dem unechten Briefe des römiſchen Clemens, und in den Akten des Paulus und der Thekla verſchwunden iſt [1]). Auch in dem Hirten des Hermas, der erſten Schrift pauliniſcher Richtung, in welcher der Glaube in Geſtalt der Glaubensregel erſcheint, iſt dieſelbe lediglich auf den Artikel über Gott beſchränkt [2]). Wenn wir alſo hieraus ſchließen müſ-

1) S. oben S. 271. 289. 297. 303.

2) Mandatum I: *Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεὸς, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας, καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. Εἷς θεὸς μόνος ὁ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν,* qui nec verbo definiri nec mente concipi potest.

ſeu, daß auch in der pauliniſchen Richtung die vollſtändige Glaubensregel der katholiſchen Kirchenlehrer von Irenäus an nicht kann überliefert worden ſein, ſo ſetzt auch nicht etwa die Form, in welcher Juſtin die Gegenſtände der chriſtlichen Verehrung zuſammenfaßt [1]), dieſelbe voraus. Nicht nur widerſpricht dem die Zuſammenſtellung der Engel mit den drei göttlichen Potenzen, ſondern auch die von allen übrigen Formeln der Glaubensregel abweichende Prädicirung Gottes, namentlich der Mangel ſeiner Qualität als Weltſchöpfers, welche Juſtin unwillkührlich ausgeſprochen hätte, wenn ſeine Aeußerung in Beziehung auf die Glaubensregel ſtände.

Die Glaubensregel, welche ſeit Irenäus als conſtante Ueberlieferung von den Apoſteln her ausgegeben wird, kann dies nicht geweſen ſein, denn erſtens finden ſich in den älteren Schriften keine Spuren von einem Hauptpunkte derſelben, nämlich dem Artikel von Chriſtus, zweitens läßt ſich im apoſtoliſchen Zeitalter keine Situation nachweiſen, in welcher ſie von den Apoſteln hätte verfaßt werden können. Wenn ſie alſo in ihrer diskreten Form, denn von dieſer iſt allein die Rede, jüngeren Urſprunges ſein muß, ſo können wir denſelben nur nach der antithetiſchen Beziehung beurtheilen, welche ihr in allen, auch den kürzeſten Geſtalten eigenthümlich iſt. Der Gegenſatz, auf welchen alle Formen der Glaubensregel hinweiſen, iſt aber die häretiſche Gnoſis. Dies iſt nicht nur der Fall bei der längeren Glaubensregel der Katholiker, und bei der kürzeren der Judenchriſten in den clementiniſchen Schriften, ſondern auch an der Glaubensregel des Hermas iſt die Antitheſe deutlich, und in den pſeudoignatianiſchen Briefen, in welchen die erſten Spuren des Artikels von Chriſtus auftreten, iſt dieſelbe klar ausgeſprochen [2]). Wenn alſo die beſtimmte

---

1) Apol. I, 6: Ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν ἄθεοι εἶναι, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ ἀληθεστάτου καὶ πατρὸς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀνεπιμίκτου τε κακίας θεοῦ· ἀλλ' ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάσκοντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.

2) Ad Trallianos 9. 10: Κωφώθητε οὖν, ὅταν ὑμῖν χωρὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλῇ τις, τοῦ ἐκ γένους Δαβὶδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεν-

Formulirung der Glaubensregel weſentlich bedingt iſt durch ihren Gegenſatz gegen die Gnoſis des zweiten Jahrhunderts, ſo kann ſie nicht von den Apoſteln herrühren, ſondern muß ebenfalls im zweiten Jahrhundert entſtanden ſein. Man wende nicht hiegegen ein, daß doch auch manche Spuren gnoſtiſcher Regungen im apoſtoliſchen Zeitalter vorliegen [1]), alſo doch ſchon die Apoſtel Veranlaſſung gehabt haben, gegen dieſelben die Glaubensregel aufzuſtellen. Geſetzt nämlich, daß jene hauptſächlich auf die Paſtoralbriefe und auf einzelne Notizen Hegeſipp's begründete Annahme richtig iſt, ſo möchte doch ſchwerlich bewieſen werden können, daß der gnoſtiſche Polytheismus und Doketismus, welcher in der Glaubensregel abſichtlich ausgeſchloſſen, alſo deſſen Exiſtenz darin vorausgeſetzt iſt, ſchon im Zeitalter der Apoſtel vorgekommen iſt. Dies könnte nicht einmal bei der Annahme der Echtheit der ſieben ignatianiſchen Briefe bewieſen werden, da ja in denſelben die angeführten gegen den Doketismus gerichteten Sätze keineswegs als Ueberlieferung der Apoſtel bezeichnet werden. Wie wäre es ferner bei dieſer Annahme zu erklären, daß nicht nur in den clementiniſchen Schriften, ſondern auch im Hirten des Hermas der Artikel von Chriſtus nicht in der Glaubensregel aufgeführt iſt, wenn derſelbe ſchon von den Apoſteln zur Abwehr des Doketismus feſtgeſetzt worden wäre. Alſo wird es eben dabei bleiben, daß erſt die Chriſten des zweiten Jahrhunderts die einfachen Vorausſetzungen ihres von den Apoſteln herſtammenden Chriſtenthumes, welche durch die Gnoſtiker verläugnet wurden, zur Abwehr der neuen Verfälſchungen zuſammengeſtellt, und zunächſt in unbefangener Weiſe als apoſtoliſche Ueberlieferung ausgegeben haben werden, woran ſich freilich bald die Vorſtellung knüpfen mußte, daß ſchon die Formulirung ſelbſt auf die Apoſtel zurückzuführen ſei.

νήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν, βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων, ὡς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ὡς καὶ κατὰ τὸ ὁμοίωμα ἡμᾶς, τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ, οὕτως ἐγερεῖ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐν Ἰ. Χρ. οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν. Εἰ δὲ, ὥσπερ τινὲς, ἄθεοι ὄντες, τουτέστιν ἄπιστοι, λέγουσιν, τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτὸν, αὐτοὶ ὄντες τὸ δοκεῖν, ἐγὼ τί δέδεμαι ; Cf. ad Smyrnaeos 2.

1) Vgl. Rothe, Anfänge, S. 331 ff.

Hiebei läßt ſich nun auch die Erſcheinung leicht erklären, daß der Artikel von Gott früher allein als Glaubensregel auftrat, und erſt ſpäter die Beſtimmungen über die Perſon Chriſti hinzukamen. Nämlich der Doketismus, den dieſelben vorausſetzen, iſt erſt den ſpäteren gnoſtiſchen Syſtemen des Valentin und Marcion, ja eigentlich nur dem letzteren eigenthümlich. Die älteren gnoſtiſchen Syſteme erkennen die Menſchheit Chriſti im vollen Sinne an, und unterſcheiden ſich von der kirchlichen Vorſtellung nur dadurch, daß ſie die Verbindung der göttlichen Potenz mit dem Menſchen Jeſus als loſe und vorübergehend bezeichnen [1]). Dieſer Unterſchied aber war einerſeits gewiß ſchwer für die kirchliche Parthei zu erkennen, und andererſeits wurde er auch wohl von den Gnoſtikern möglichſt verhüllt. Darum hat ſowohl die Controverſe über dieſen Punkt viel ſpäter begonnen, als über die Lehre von Gott, wie denn die clementiniſchen Schriften denſelben gar nicht berühren, als auch hat die Glaubensregel erſt bei dem Auftreten des ſtrengen Doketismus den Artikel von Chriſtus in ſich aufgenommen. Hiemit ſtimmt denn ferner überein, daß in den kirchlichen Kreiſen des zweiten Jahrhunderts noch ſehr divergirende chriſtologiſche Formeln ungehindert im Umlaufe waren, während doch die Glaubensregel ſehr beſtimmt auf die Logoslehre des johanneiſchen Evangeliums zurückweiſt.

Hiemit haben wir aber die Darſtellung der weſentlichen Momente der altkatholiſchen Kirche nicht erſchöpft. Da vielmehr die Ueberlieferung der Glaubensregel an ein beſtimmtes Amt, das biſchöfliche geknüpft ſein ſoll, alſo eine beſtimmte Anſicht von der Verfaſſung der Kirche dogmatiſche Bedeutung hat, ſo bleibt zur Erreichung unſerer Aufgabe noch übrig, die Entſtehung des Episcopates und ſeiner Attribute zu verfolgen.

---

1) So ſtellen es dar Karpokrates (Iren. I, 25, 1), die Ophiten (Iren. I, 30, 12), Baſilides (Clem. Strom. I, 21, 146. S. oben S. 170). Da Irenäus dem Baſilides fälſchlich die Vorſtellung von einem Scheinleibe Chriſti beilegt (I, 24, 4), ſo dürfte es auch wohl erlaubt ſein, gegen ſeine gleiche Angabe in Beziehung auf Saturnin (I, 24, 2) Zweifel zu hegen, der als älteſter Gnoſtiker ſchwerlich ſchon das letzte Stadium der gnoſtiſchen Chriſtologie vorweggenommen haben möchte.

Zweites Buch.

Die Entwickelung der chriſtlichen Gemeinde- und Kirchen-Verfaſſung.

Erſter Abſchnitt.

Die Verfaſſung vor dem Montanismus.

I. Die Apoſtel und die Gemeindeverfaſſung.

Es iſt begreiflich, daß die Wirkſamkeit der erſten Verkündigung des Evangeliums in hohem Maaße dadurch bedingt war, daß ſeine Anhänger überall zu geordneten Gemeinſchaften vereinigt wurden, welche ſowohl den Zweck hatten, den Einzelnen bei ſeinem Glauben zu erhalten, als auch, für die weitere Verbreitung des Chriſtenthums je in der nächſten Nähe zu ſorgen. Die Bildung einer Gemeinde erfordert aber die Einſetzung von Beamten, und zwar bedingt ſich beides gegenſeitig ſo nahe, daß auch ſchon dann die Einſetzung von Beamten nothwendig iſt, wenn die Gemeinde ſelbſt nicht zahlreicher iſt, als die Beamten, wenn alſo die vorhandene Gemeinde nach dem Maaßſtabe eines entwickelten Zuſtandes kaum dieſen Namen verdient. Die entgegengeſetzte Vorſtellung, daß erſt bei einer zahlreicheren Gemeinde eine Auswahl von Beamten nothwendig wird, widerſpricht aller Erfahrung, und iſt auch darum nicht als Regel zu brauchen, weil das quantitative Verhältniß, auf welchem ſie beruht, ſeiner Natur nach, ein maaßloſes iſt. Die Anwendbarkeit des erſteren Grundſatzes auf die chriſtliche Gemeindeverfaſſung wird nun durch eine Notiz beſtätigt, welche, da ſie nahe an das Zeitalter der Apoſtel hinanreicht, ſchon an und für ſich als ein hiſtoriſches Zeugniß betrachtet werden darf, welche jedoch auch durch Vergleichung neuteſtamentlicher Erwähnungen über allen Zweifel erhoben wird. Der römiſche Clemens erzählt im Briefe an die Corinther Cap. 42: *Οἱ ἀπό-*

στολοι κατὰ χώρας καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν. Die Beſtellung der Erſtbekehrten zu Gemeindebeamten war alſo vielmehr auf die erſt zu bildende Gemeinde berechnet, wenn die Anfänge ſelbſt zu gering waren, um ſchon jenen Namen zu verdienen. Ihnen lag es ob, in ihren nächſten Kreiſen das Evangelium zu verbreiten, und die Gränzen ihrer Gemeinden zu erweitern; im Miſſionsgeſchäft für ihre Gemeinden alſo wurden ſie die Nachfolger der Apoſtel, ſobald dieſelben ſich nach einer anderen Gegend hingewandt hatten.

Dergleichen Beamte waren in der Gemeinde zu Theſſalonich, als Paulus nach kurzem Beſtehen derſelben, an ſie den erſten Brief ſchrieb (Cap. 5, 12—15). Bei dem Zuſtande der Auflöſung, in welchen die Gemeinde kurz nach der Abreiſe des Paulus verfallen war, läßt ſich die Einſetzung der Vorſteher nur auf den Gründer der Gemeinde ſelbſt zurückführen, nicht aber als eine aus der Entwickelung der Gemeinde hervorgegangene Inſtitution begreifen. Dies eine Beiſpiel muß für alle Fälle gelten, und gereicht ohne Abſicht zur Beſtätigung der von der Apoſtelgeſchichte (14, 23) dargebotenen Notiz, daß Paulus und Barnabas auf ihrer erſten Miſſionsreiſe in den neugeſtifteten Gemeinden zu Lyſtra, Iconium und Antiochien Presbytern eingeſetzt haben. Dieſer Sachverhalt iſt freilich neuerdings von Baur[1]) bezweifelt worden, welcher ſich darauf beruft, daß die Briefe des Paulus an die corinthiſche Gemeinde einerſeits keine ſtehenden Aemter erwähnen, andererſeits eine Aeußerung darbieten, welche die Entſtehung der Gemeindeämter als ein ſpäteres Reſultat der Entwickelung erſcheinen ließe. Es iſt die Stelle 1. Cor. 16, 15. 16: Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί· οἴδατε τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ, ὅτι ἐστὶν ἀπαρχὴ Ἀχαΐας, καὶ εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς· ἵνα καὶ ὑμεῖς ὑποτάσσητε τοῖς τοιούτοις καὶ παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι. Aus dieſen Worten ſoll hervorgehen, daß urſprünglich nur die Pietät gegen hervorragende Verdienſte eine gewiſſe Unterordnung

1) Urſprung des Episcopats (1838.) S. 88.

unter die ἀπαρχαί herbeigeführt habe, dann daß, ſo beſtimmt auf die Unterſtützung der Leidenden und Dürftigen angeſpielt werde, der Ausdruck διακονία doch nicht auf das bekannte Gemeindeamt zur Unterſtützung der Dürftigen gedeutet werden dürfe. Mit dem letzteren kann man vollſtändig einverſtanden ſein. Dann fällt aber auch aller Grund weg, das Wort διακονία in dem engeren Sinne des Dienſtes der Dürftigen zu verſtehen. Vielmehr weiſt die Aufforderung zum Gehorſame darauf hin, daß διακονία jede mögliche Form des Gemeindedienſtes, alſo auch wohl die Gemeindeleitung bedeutet. Denn innerhalb des N. T. bedeutet es zum Beiſpiel auch das Amt des Apoſtels (Act. 1, 17. 25; 20, 24; 21, 19; Röm. 11, 13), bei Clemens von Alexandrien das Gemeindeamt überhaupt, als Inbegriff des Presbyterates und Diakonates (z. B. Strom. VII, 1, 3), im Schreiben der galliſchen Gemeinden bei Euſebius (V, 1, 13) iſt von der διακονία τῆς ἐπισκοπῆς die Rede, und in den apoſtoliſchen Conſtitutionen II, 26 heißt der Biſchof διάκονος λόγου. Allerdings entſpricht nun die Angabe, daß die Familie des Stephanas ſich ſelbſt zum Dienſt der Gemeinde darbiete, ſo wie der Mangel aller übrigen Beziehungen auf Beamte der corinthiſchen Gemeinde, nicht unmittelbar der durch den römiſchen Clemens begründeten Annahme. Dazu kommt, daß Paulus im erſten Brief an die Corinther (12, 28—30, vgl. Röm. 12, 5—8) die ſonſt als Aemter erſcheinenden Gemeindedienſte als perſönliche Gnadengaben bezeichnet und ſie mit der Heilkraft und dem Zungenreden zuſammenſtellt. Allein dieſe Stelle ſchließt nicht nur nicht aus, daß die κυβερνήσεις und ἀντιλήψεις ſchon in beſtimmter amtlicher Form beſtanden, denn auch das Amt des Apoſtels wird in jenem Zuſammenhang als perſönliches Charisma gefaßt; ſondern auch der Zuſammenhang fordert vielmehr, daß die διδασκαλία, die κυβέρνησις und die ἀντίληψις von beſtimmten Perſonen im Unterſchiede von anderen vertreten wurden. Es bleibt nun zwar immer noch übrig, daß das Gemeindeamt der Familie des Stephanas als ein freiwillig übernommenes, nicht aber als ein vom Apoſtel übertragenes erſcheint. Allein es fragt ſich, ob dieſer Umſtand bedeutend genug iſt, um die viel ſtärker unterſtützte Annahme von der Einſetzung des Gemeindeamtes durch die Apoſtel

zu widerlegen. Daran iſt wohl nicht zu denken, vielmehr müſſen wir ſuchen, jene Notiz des Corintherbriefes mit der andern Annahme zu vereinigen. Entweder ſchließt die freiwillige Uebernahme der διακονία durch jene Familie die Uebertragung derſelben durch den Apoſtel nicht aus, die Paulus jedoch aus manchen Gründen lieber nicht erwähnte, oder die Familie des Stephanas war wirklich ohne ſein Zuthun inzwiſchen in das Gemeindeamt eingetreten, nachdem urſprünglich nur der Hausvater als ἀπαρχή die Vorſteherſchaft von Paulus überkommen hatte. Das andere Bedenken, daß Paulus in den Corintherbriefen weiter nicht auf die Gemeindebeamten verweiſt, iſt ohne Schwierigkeit aus dem urſprünglichen Stande dieſer Einrichtung zu erklären. Wenn auch die Apoſtel das Gemeindeamt eingeſetzt hatten, ſo hing deſſen ganze Auktorität von der perſönlichen Bedeutung, dem χάρισμα derjenigen ab, welche damit bekleidet waren. Waren die Beamten den vorkommenden Schwierigkeiten nicht gewachſen, ſo bot das junge Amt ſelbſt keine Ergänzung des Anſehens dar, und entweder mußte die Gemeinde in Verfall gerathen, oder begabtere Männer traten auch ohne Zuthun der Apoſtel an die Spitze. So erklären die elementariſchen Zuſtände die bei Paulus mehrfach hervortretende Betrachtung der amtlichen Thätigkeit unter dem Geſichtspunkt der Gnadengabe. Wenn nun alſo auch an manchen Orten das Gemeindeamt nicht ſo bald eine feſte Stellung errungen haben mag, ſo folgt daraus nicht, daß die Apoſtel nicht das Amt als ſolches gewollt, und zu deſſen Einrichtung mitgewirkt haben, vielmehr erſcheint dieſe Sache durch die angeführten Beweiſe geſichert.

Allein noch auf einen andern hieher gehörigen Punkt iſt näher einzugehen. Clemens erzählt in dem 44ſten Capitel: Οἱ ἀπόστολοι κατέστησαν τοὺς προειρημένους (Biſchöfe und Diakonen) καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν ἔδωκαν, ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν. Die Deutung, welche Rothe dieſem Satze auf die Einſetzung des Episcopates im engeren Sinne durch die Apoſtel gegeben hat [1], ſoll hier nicht beſprochen werden, da ihre Unmöglichkeit durch Baur [2]

1) Die Anfänge der chriſtl. K. S. 374 ff.
2) A. a. O. S. 53 ff.

dargethan iſt. Jener Satz hat aber auch neuerdings zu einer Deutung Veranlaſſung gegeben, die, wenn ſie auch nicht richtig befunden werden kann, doch jedenfalls die Wichtigkeit jener Notiz für die gegenwärtige Unterſuchung hervorgehoben hat. Bunſen [1]) verändert nämlich das verzweifelte Wort ἐπινομήν in ἐπιμονήν, und erklärt, daß die Apoſtel erſt ſpäter die Lebenslänglichkeit des Gemeindeamtes ausgeſprochen hätten. Dieſes Dekret würde in der Entwickelung der Gemeindeverfaſſung eine bedeutende Epoche machen, wenn jene Lesart für geſichert anzuſehen wäre. Sie hat aber die Bedenken, daß man jedenfalls daneben αὐτοῖς erwarten muß, und daß der Satz ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν, welcher eine Erläuterung der ἐπιμονή enthalten müßte, auf etwas ganz anderes, nämlich die Einſetzung von Beamten ohne Zuthun der Apoſtel hinzielt. Wenn der Satz eine Folgerung aus dem von Bunſen angegebenen apoſtoliſchen Dekret über die Lebenslänglichkeit enthalten ſollte, ſo könnte nur ὥστε, nicht ὅπως ſtehen. Indem dieſe Partikel der Form nach eine Erläuterung der ἐπιμονὴ einführen könnte, dieſe aber vielmehr nicht einführt, ſo kann die Bunſen'ſche Lesart, wie die darauf gebauten Schlüſſe nicht gebilligt werden. Wenn eine Verbeſſerung des mißlichen Wortes ἐπινομὴ vorgenommen werden muß, ſo kann man kein Wort finden, welches den nothwendigen Gedanken ausdrückt und zugleich dem Laute nach ähnlich iſt, als ἐπιστολή, Befehl. Der Satz in dieſer Form giebt aber als Inhalt der nachträglichen apoſtoliſchen Beſtimmung an, daß das eingeführte Gemeindeamt nicht mit ſeinen erſten Trägern erlöſchen, ſondern durch andere Perſonen fortgeſetzt werden ſollte. Dieſe Verordnung kann nur der Meinung entgegengeſetzt ſein, daß das Gemeindeamt etwas überflüſſiges, höchſtens proviſoriſches ſei, welches vor der Gleichheit und gleichen Berechtigung aller Chriſten verſchwinden müſſe. Daß ein ſolcher Freiheitsſchwindel, welcher im Gefolge jeder entſcheidenden geiſtigen Kriſis iſt, auch an dem Urchriſtenthume ſich entwickelte, iſt um ſo natürlicher, je näher daſſelbe die Erwartung

1) Ignatius von Antiochien und ſeine Zeit, S. 98 ff.

des Weltendes, und des Untergangs aller menſchlichen Ordnungen rückte. Wir wären berechtigt, das Auftreten ſolcher Meinungen ſchon in der apoſtoliſchen Zeit anzunehmen, auch ohne beſtimmte geſchichtliche Hinweiſungen. Dieſe werden aber unwiderſprechlich durch Aeußerungen des Paulus, und durch den Brief des Judas dargeboten. Allerdings kann man ſagen, daß Paulus nur einzelne Keime einer falſchen Freiheit, die vielleicht nicht einmal praktiſch ſich geltend machten, berückſichtigt, und der Brief des Judas vielleicht ſchon der nachapoſtoliſchen Zeit angehört, ſo daß die eigentlich apoſtoliſche Zeit davon nicht berührt würde, aber auch die radicale Oppoſition gegen das Gemeindeamt überhaupt, wie ſie wahrſcheinlich in Corinth wirkſam war, wird von Clemens ſehr beſtimmt als eine nachapoſtoliſche Erſcheinung bezeichnet, welche die Apoſtel jedoch vorherſahen, und ohne Zweifel vorherſehen konnten [1]). Dieſen Richtungen zu begegnen wurde alſo von den Apoſteln das Amt, welches urſprünglich nur dem nächſten Bedürfniß entſprechen zu ſollen ſchien, zu einem ſtehenden gemacht; nicht durch Einführung von Lebenslänglichkeit, welche vielmehr nach dem einfachen Verſtändniß der vorliegenden Stelle als urſprüngliches Attribut des Gemeindeamtes anzuſehen iſt, ſondern durch Einführung der Succeſſion, auch ohne Mitwirkung der Apoſtel.

II. Das Gemeindeamt und die Gemeinde.

Da den Gemeindebeamten eine Reihe von Funktionen ausſchließlich zufallen mußte, ſo knüpft ſich an dieſe Erſcheinung der Gegenſatz der katholiſchen und der proteſtantiſchen Geſchichtsbetrachtung, indem die erſtere darin den Unterſchied der aktivreligiöſen und der paſſivreligiöſen Perſonen erkennt, der in ſpäterer Zeit den Charakter der katholiſchen Kirche ausmacht, während die Proteſtanten dies läugnen, jedoch, ohne daß eine klar formulirte und

1) Cap. 44: *Οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν, πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν, κατέστησαν τοὺς προειρημένους καὶ μεταξὺ ἐπιστολὴν ἔδωκαν, ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν.*

allſeitig begründete Anſicht über die älteſten Gemeindeverhältniſſe und über die Veränderungsepochen derſelben bei ihnen ſich durchgeſetzt hätte. Zu dieſem Zwecke iſt davon auszugehen, daß Biſchöfe, Presbyter und Diakonen urſprünglich nur als Gemeinde- und nicht als Kirchen-Beamte anzuſehen ſind. In der ſtarken Betonung dieſes Unterſchiedes für die apoſtoliſche Zeit hat Rothe die richtige Grundlage für die Unterſuchung der älteſten Verfaſſungsgeſchichte aufgezeigt. Indem er jedoch den Uebergang des Gemeindeamtes ins Kirchenamt noch durch die Apoſtel bewirkt ſein läßt, hat er die Auffindung der auch in der nachapoſtoliſchen Zeit vorhandenen Spuren des urſprünglichen Gemeindezuſtandes, und eben damit die vollſtändige Darſtellung deſſelben ſich unmöglich gemacht.

Die den Umſtänden angemeſſene Anlehnung der chriſtlichen Gemeindeverfaſſung an das Vorbild der jüdiſchen Synagoge, welche ſowohl in der Herübernahme der Titel des *πρεσβύτερος* und *διάκονος*, als auch in der Anwendung des Wortes *συναγωγή* auf die chriſtlichen Gemeindeverſammlungen (Jac. 2, 2; Hebr. 10, 25) ſich zu erkennen giebt, bürgt für die demokratiſche Form der Gemeinden. Dieſe Form ſchließt die Autonomie der Gemeinde bei der Einſetzung ihrer Beamten, und die Mitwirkung oder Garantie derſelben bei den Funktionen der Beamten in ſich, welchen dieſelben mit dem ausdrücklichen Vorbehalt übertragen ſind, daß jedes Gemeindemitglied ſie mit derſelben Gültigkeit vollziehen könne, wie die Beamten.

Die Wahl der ſieben Diakonen in Jeruſalem iſt zwar das einzige Beiſpiel einer direkten von der Geſammtheit ausgehenden Wahl von Gemeindebeamten (Act. 6, 5), welches unſere Quellen darbieten, allein die durch einige andere Zeugniſſe feſtſtehende Wahl durch Notabeln mit Zuſtimmung der Geſammtheit hebt grundſätzlich die Autonomie der Gemeinde nicht auf, wenn auch faktiſch in ſpäterer Zeit die Bedeutung der Zuſtimmung der Gemeinde geringer wurde. Indem der römiſche Clemens auf Grund der oben erörterten Beſtimmungen der Apoſtel über das Gemeindeamt zwei Klaſſen von Presbytern unterſcheidet, *τοὺς καταστα θέντας ὑπ' ἐκείνων (τῶν ἀποστόλων) — ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέ-*

ρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν, συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης (Cap. 44), ſo haben nach dem Abgange der erſten von den Apoſteln beſtellten Generation von Presbytern offenbar die angeſehenen Mitglieder der Gemeinde die Initiative der neuen Wahl, die übrige Maſſe die Zuſtimmung dazu gehabt. Daß dies Recht ein ſehr poſitives geweſen ſein muß, geht auch aus der Darſtellung hervor, welche Cyprian von dem Antheil des chriſtlichen Volkes an den Wahlen giebt, deſſen Anerkennung ſich auch trotz der eingetretenen Veränderungen, namentlich trotz der Erſetzung der Notabeln durch den Provincialklerus, erhalten hatte. Cyprian fordert die Gegenwart und Zuſtimmung der Gemeinde bei der Wahl und Weihe der Geiſtlichen, unter denen der Biſchof von den benachbarten Biſchöfen, die Presbytern und Diakonen von dem übrigen Klerus der Gemeinde präſentirt wurden, und erklärt dieſe Art von Theilnahme als potestas vel eligendi dignos sacerdotes, vel indignos recusandi [1]). Mit dieſen Angaben darf nicht, wie noch von Rothe geſchehen iſt [2]), die Theilnahme der Gemeinde zu Jeruſalem an der Wahl des Apoſtels Matthias zuſammengeſtellt werden. Dem Nachfolger des Judas ſollte ja kein Gemeindeamt übertragen werden, und deßhalb wurde auch die Wahl nicht der Gemeinde, ſondern durch das Loos Gott anheimgeſtellt; die Gemeinde, natürlich mit Einſchluß der Elf, übte nur das Präſentationsrecht aus, welches, wie wir geſehen haben, bei der Wahl der Gemeindebeamten in den Händen der Notabeln oder des Klerus war.

Die den Gemeindebeamten übertragene Leitung des religiöſen Lebens der Gemeinde begreift in ſich die Lehre, und

---

1) Ep. LXVII, 3 (ed. Goldhorn); cf. cap. 4: Quod et ipsum videmus de divina auctoritate descendere, ut sacerdos plebe praesente sub omnium oculis deligatur, et dignus atque idoneus publico iudicio ac testimonio comprobetur. — Coram omni synagoga iubet Deus constitui sacerdotem, i. e. instruit et ostendit, ordinationes sacerdotales non nisi sub populi assistentis conscientia fieri oportere, ut plebe praesente et detegantur malorum crimina vel bonorum merita detegantur et sit ordinatio iusta et legitima, quae omnium suffragio et iudicio fuerit examinata. — Nec hoc in episcoporum tantum, sed et in diaconorum ordinationibus observasse apostolos animadvertimus.

2) A. a. O. S. 149.

die Ausübung der heiligen Handlungen, welche die spätere katholische Kirche als Sakramente fixirte, und ihre Wirksamkeit von einem specifischen Charakter der Geistlichen abhängig machte, um dessen willen kein anderes Mitglied der Gemeinde sich deren Verrichtung anmaßen dürfte. So bestimmt nun auch in der ältesten Zeit, deren Zeugnisse bis auf Tertullian und Origenes hinabreichen, die ausschließliche Uebertragung jener Funktionen auf die Gemeindebeamten feststand, so sind doch theils die Ausnahmen von der Regel so gefaßt, daß die Anerkennung eines specifischen Unterschiedes der Beamten von der Gemeinde ausgeschlossen wird, theils läßt sich nachweisen, daß die eigentliche Aktivität in den heiligen Funktionen nicht bei den Beamten im Unterschied von der Gemeinde, sondern nur durch die Gemeinde bei ihnen ist. Also der Unterschied der religiös-aktiven und der passiven Mitglieder der Gemeinde, mit anderen Worten der katholische Priesterbegriff ist den zwei ersten Jahrhunderten fremd, ungeachtet der Name sacerdos schon bei Tertullian feste Bezeichnung der christlichen Gemeindebeamten geworden ist.

Die von Paulus allen Mitgliedern der corinthischen Gemeinde mit Ausnahme der Frauen zugestandene Lehrfreiheit (1. Cor. 14, 23—36), zeigt zwar, wie fremd dem apostolischen Zeitalter die Beschränkung der Lehrfähigkeit auf einen bestimmten Stand ist, und stellt somit das begriffsmäßige Recht aller Gemeindeglieder, zu lehren, dar, doch gehört der entsprechende Zustand der corinthischen Gemeinde zu den chaotischen Anfängen des christlichen Gemeindelebens, welche einer festen Ordnung des Amtes bald weichen mußten. Die Zweckmäßigkeit des allgemeinen Lehrens wird im Briefe des Jacobus bekämpft, und in späteren Schriften des neutestamentlichen Kanons, den Briefen an die Epheser und an die Hebräer, wird die Lehre als anerkanntes Attribut des Vorsteheramtes vorausgesetzt [1]). Auch im Hirten des Hermas findet dies statt, indem als Klassen des Gemeindeamtes episcopi, doctores,

---

1) Hebr. 13, 7: *Μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν, οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.* Eph. 4, 11: *Ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστὰς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους.*

ministri unterſchieden werden [1]), nicht ſo, daß, wie wir ſpäter ſehen werden, mit der zweiten Klaſſe die Presbytern im Gegenſatze gegen die Biſchöfe gemeint ſind, ſondern vielmehr, daß Aufſicht und Lehre als Funktionen Eines Amtes gelten ſollen. Ferner iſt nach Juſtin's Zeugniß der προεστὼς derjenige, welcher in den Gemeindeverſammlungen die Lehre und die Ermahnung verſieht [2]). Und endlich ſetzt die ſpätere Entwickelungsſtufe der Verfaſſung, auf welcher die Biſchöfe als Kirchenbeamte für Träger der apoſtoliſchen Lehre angeſehen werden, auch ſchon für die erſte Epoche die Regel voraus, daß mit dem Gemeindeamt die Lehrthätigkeit verbunden war. Deſſen ungeachtet hat die Lehrthätigkeit von Laien in früherer Zeit keinen Anſtoß gegeben [3]), vielmehr muß ſie etwas nicht Seltenes geweſen ſein, da bei ganz geänderten Verhältniſſen die Lehrberechtigung der Laien ſelbſt an Biſchöfen Vertheidiger fand. Dies war der Fall, als Origenes vor ſeiner Aufnahme in den Klerus in Cäſarea predigte, und ſein Biſchof Demetrius von Alexandria dagegen Einſpruch erhob. Euſebius theilt ein Fragment des Briefes mit, in welchem die Biſchöfe von Jeruſalem und Cäſarea den Grundſatz παρόντων ἐπισκόπων λαϊκοὺς ὁμιλεῖν als althergebracht vertheidigen, und mit Beiſpielen belegen [4]). Wenn in dieſen Fällen die Gegenwart, d. h. die Gewährleiſtung des Biſchofs als Bedingung der Ausübung jenes Rechtes der Laien erſcheint [5]), ſo folgt dies aus der kirchlichen Stellung der Biſchöfe als anerkannter ausſchließlicher Träger der apoſtoliſchen Tradition. Dieſe Beſchränkung kann alſo ebenſowenig urſprünglich ſein, als es dieſes Attribut des Episcopates iſt. Wie nun die Anerkennung deſſelben erſt als Gegenwirkung gegen die Gnoſis ſich feſtſtellte, ſo iſt die weite Verbreitung dieſer Richtung in den chriſtlichen Gemeinden überhaupt nur dann zu begreifen,

1) Lib. I, Vis. III, 5.

2) Apol. I, 67.

3) Const. App. VIII, 33: Ὁ διδάσκων εἰ καὶ λαϊκὸς ᾖ, ἔμπειρος δὲ τοῦ λόγου καὶ τὸν τρόπον σεμνὸς, διδασκέτω· ἔσονται γὰρ πάντες διδακτοὶ θεοῦ.

4) H. E. VI, 19, 7.

5) Vgl. auch Conc. Carthaginense IV (vom Jahre 398) can. 98: Laicus praesentibus clericis nisi ipsis iubentibus docere non audeat.

wenn die Lehrthätigkeit der Laien bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts zwar eine Ausnahme von der Regel, aber doch keiner Aufſicht durch den Klerus, wie ſpäterhin, unterworfen war. Denn an der faſt gegen alle Gnoſtiker gerichteten Anklage, daß ſie aus Rache wegen fehlgeſchlagener Bewerbung um ein Gemeindeamt ihre Irrlehren erfunden und verbreitet hätten, wird wohl ſoviel Wahres ſein, daß ſie nicht aus dem Klerus hervorgingen. Wenn daher nun auch die gnoſtiſchen Syſteme dem religiöſen Charakter des Chriſtenthums entgegen ſind, ſo müſſen ihre Urheber doch formell auf rechtlichem Boden geſtanden haben, wenn ſie ihre Lehren eine Zeitlang verbreiteten, ohne von der chriſtlichen Gemeinſchaft ausgeſchloſſen zu werden.

In Beziehung auf die Verwaltung der Taufe und des Abendmahles läßt ſich für die älteſte Zeit ebenfalls feſtſtellen, daß ſie ordnungsmäßig den Gemeindebeamten übertragen war. Ausnahmen von dieſer conventionellen Ordnung werden aber durch das klar ausgeſprochene Bewußtſein von der inneren Gleichheit von Klerus und Laien gerechtfertigt. Für die Taufe bezeugt dies zunächſt Tertullian [1]: Dandi quidem baptismi habet ius summus sacerdos, qui est episcopus, dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, *propter ecclesiae honorem*, quo salvo, salva pax est. Alioquin etiam laicis ius est, (*quod enim ex aequo accipitur, ex aequo dari potest*) nisi episcopi iam aut presbyteri aut diaconi vocantur discentes. Domini sermo non debet abscondi ab ullo. *Proinde et baptismus, aeque dei census ab omnibus exerceri potest.* In dieſen Worten einer noch nicht mit dem Montanismus zuſammenhängenden Schrift hält alſo Tertullian an dem göttlichen Rechte aller Chriſten, die Taufe zu ertheilen, feſt, betont aber ebenſo ſtark die ausſchließliche regelmäßige Uebertragung der Taufe an den Klerus, unter Aufſicht des Biſchofs, als menſchliche Ordnung, deren wegen er den Laien anempfiehlt, in der Regel ſich jenes ihres Rechtes zu enthalten [2].

1) De bapt. 17.

2) Sed quanto magis laicis disciplina verecundiae et modestiae incumbit, quum ea maioribus competat, ne sibi adsumant dicatum episcopis officium. Aemulatio schismatum mater est. Omnia licere dixit sanctissimus apostolus, sed non omnia expedire.

Wenn demnach auch Tertullian den Laien nur die Nothtaufen zugeſteht, ſo unterſcheidet ſich ſeine Anſicht von der Anerkennung derſelben in ſpäterer Zeit weſentlich dadurch, daß er ein göttliches Recht des Klerus zur alleinigen Vollziehung jener heiligen Handlung nicht kennt, ſondern dieſelbe nur als menſchliche Ordnung verficht. Alle ſpäteren Zeugniſſe für die Nothtaufe durch Laien [1]) ſind verbunden mit der Vorausſetzung, daß nur die Kleriker (Biſchöfe und Presbytern), als Nachfolger der Apoſtel und ſpecifiſch begabte Perſonen, den jenen von Chriſtus übertragenen Befehl zu taufen ausführen durften, weßwegen in den apoſtoliſchen Conſtitutionen III, 10 den Laien ohne Ausnahme das Taufen verboten iſt. Wenn nun dennoch in den Worten des Auguſtin und des Hieronymus jener demokratiſche Grundſatz Tertullian's noch nachklingt [2]), ſo wird dadurch um ſo mehr die Geltung deſſelben in der älteſten Zeit beſtätigt. Ebendarum mag auch Juſtin in ſeiner Beſchreibung des Taufritus den Täufer nicht näher bezeichnet haben, als mit den Worten ὁ τὸν λουσόμενον ἄγων ἐπὶ τὸ λουτρόν [3]), während er doch bei der Beſchreibung des Gottesdienſtes ausdrücklich bemerkt, daß der προεστώς die Predigt hält und das heilige Mahl verwaltet [4]). Dagegen iſt aus der Angabe des Paulus (1. Cor. 1, 14—16), daß er in Corinth nur wenige Perſonen getauft habe, nicht zu ſchließen, daß er dieſes Geſchäft als ein untergeordnetes Jedem überlaſſen habe, ſondern es iſt vielmehr anzunehmen, daß die von ihm getauften Männer Criſpus, Gajus, Stephanas, von denen nach anderen Erwähnungen (Act. 18, 8; Röm. 16, 23; 1. Cor. 16, 15. 16) wahrſcheinlich iſt, daß ſie Vorſteher der corinthiſchen Gemeinde wurden, als ſolche

---

1) Concil. Illiberit. can. 38. Augustin. ep. ad Fortunatum ap. Gratianum de consecratione IV, 21. Contra epist. Parmeniani II, 13. Hieron. dial. contra Luciferianos 4. Gelasius ep. 9, 9. Isidorus de offic. ecclesiasticis II, 24.

2) Hieron. l. c. (Ius baptizandi) frequenter, si tamen necessitas cogit, scimus etiam licere laicis. Quod enim accipit quis, ita et dare potest. Aug. contra Parm: Si laicus aliquis pereunti dederit necessitate compulsus, quod quum ipse acceperit, dandum esse addidicit, nescio an pie quisquam dixerit esse repetendum.

3) Apol. I, 61.

4) Ibid. cap. 65. 67.

das Taufgeſchäft an Anderen verrichteten. Hieraus würde alſo vielmehr zu ſchließen ſein, daß unbeſchadet des Grundſatzes, den Tertullian ausſpricht, die von ihm geforderte Ordnung, daß die Vorſteher der Gemeinde zu taufen hätten, ſchon unter dem Einfluß der Apoſtel ſich gebildet hat.

Bei der Verwaltung des Abendmahls finden dieſelben Verhältniſſe ſtatt, wie bei der Taufe. Regel iſt die Leitung des heiligen Mahles durch den Gemeindevorſteher, wobei wir unentſchieden laſſen müſſen, ob der vom Biſchof unterſchiedene Presbyter dazu berechtigt war. Vorbehalten aber iſt das gleiche Recht der Laien. Juſtin nennt den προεστώς als den, welcher Brot und Wein ſegnet, Tertullian erklärt es für chriſtliche Gewohnheit, daß das Abendmahl nur von den Vorſtehern ausgetheilt werde [1]). Derſelbe Tertullian nimmt aber ebenſo beſtimmt das Prieſterthum und das davon abhängige Recht, das Abendmahl zu verwalten, als Attribut jedes Laien in Anſpruch. Daher meint er, wo der Klerus nicht zugegen ſei, könne der Laie ohne Anſtand die Sakramente verwalten, denn wo drei zuſammen ſind, wenn auch Laien, da iſt die Kirche, und der Unterſchied der Stände in der Kirche iſt nur kirchliche und nicht göttliche Ordnung [2]). Wenn nun auch dieſer Grundſatz in einer montaniſtiſchen Schrift ausgeſprochen iſt, ſo bürgt doch die Uebereinſtimmung der beſprochenen Stelle über die Taufe mit der eben erwähnten dafür, daß der Grundſatz nicht ſpecifiſch montaniſtiſch iſt. Daſſelbe geht ferner aus einer Erwähnung Tertullian's hervor, daß auch ſeine katholiſchen Gegner gelegentlich gegen den Klerus ihr allgemeines Prieſterthum geltend machten [3]). Daß der Klerus von Anfang an kein ausſchließliches

1) Iustin. Apol. I, 65. Tert. de cor. mil. 3, de exhortatione cast. 11.

2) De exhort. cast. 7: Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est: Regnum quoque nos et sacerdotes Deo et patri suo fecit. Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici. Cf. de monogamia 7. Die Behauptung Döllinger's, daß offerre in jener Stelle nur die Austheilung der in der Kirche geweihten, und zu Hauſe aufbewahrten Euchariſtie bedeute, (Geſch. der chriſtl. K. I, 1, S. 320) iſt völlig aus der Luft gegriffen.

3) De monog. 12: Cum extollimur et inflamur adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes.

Recht an die Verwaltung des Abendmahles hatte, geht endlich aus einer ſolchen Stelle des interpolirten ignatianiſchen Briefes an die Epheſer [1]) hervor, in welcher gerade jenes Recht in Anſpruch genommen wird. Um die Herrſchaft des Klerus gegen die Selbſtändigkeit ſchismatiſcher Kreiſe zu rechtfertigen, heißt es in dieſer Stelle: *Ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ.* Da das *θυσιαστήριον*, der Altar oder Abendmahlstiſch unter der Obhut des Biſchofs gedacht wird [2]), ſo ſoll der Ausdruck *ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου εἶναι* die Unterordnung unter den Biſchof bedeuten. Zum Beweiſe des Satzes alſo, daß nur das vom Biſchofe verwaltete Abendmahl gültig und wirkſam ſei, wird folgendes hinzugeſetzt: *Εἰ γὰρ ἑνὸς καὶ δευτέρου προσευχὴ τοσαύτην ἰσχὺν ἔχει, πόσῳ μᾶλλον ἡ τε τοῦ ἐπισκόπου καὶ πάσης τῆς ἐκκλησίας.* Die ganze Kraft dieſes Schluſſes a minori ad maius beruht nun aber darauf, daß die Rechtmäßigkeit und Wirkſamkeit auch der nicht vom Biſchofe, ſondern nur von Einem oder Zweien vollzogenen Euchariſtie anerkannt wird. Der Anſpruch der Euchariſtie des Biſchofs auf *größere* Wirkſamkeit hebt diejenige der Laieneuchariſtie nicht auf, ſondern beruht auf einer in dieſem Falle ganz unlogiſchen Anwendung des quantitativen Verhältniſſes. Wenn alſo die Verwaltung der Euchariſtie durch den Biſchof nur auf dieſem Wege verfochten wird, ſo iſt ebenſo klar, daß dies Privilegium nicht von Anfang an beſtanden hat, wie daß Laien urſprünglich die Euchariſtie ſelbſtändig vollziehen konnten.

Ebenſo wenig hatte der Klerus oder der Biſchof urſprünglich das Privilegium der *Sündenvergebung*, welches nach der gewöhnlichen katholiſchen Anſicht von den Apoſteln, denen es Chriſtus übertragen hatte (Matth. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 23), auf die Biſchöfe übergegangen ſein ſoll. Aus der allgemein geltenden Anſicht, daß durch die Taufe die früher begangenen Sünden getilgt würden, folgte nothwendig die Verpflichtung für die Chriſten,

---

1) Pseudo-Ign. ad Ephes. 5.

2) Pseudo-Ign. ad Trallenses 7: *Ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου ὢν καθαρός ἐστιν, ὁ δὲ ἐκτὸς ὢν οὐ καθαρός ἐστιν· τοῦτ' ἔστιν, ὁ χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνου πράσσων τι οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει.* Ad Philadelph. 4: *Ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος.*

ſich aller Sünden zu enthalten. Allein die Wirklichkeit entſprach gar nicht dem im erſten johanneiſchen Brief 5, 18 ausgedrückten Grundſatze: *Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει· ἀλλ' ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτὸν καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ;* und zwar um ſo weniger, da das Chriſtenthum die ſündigen Neigungen ebenſo, wie die Thatſünden anſah. Entweder mußte alſo die chriſtliche Gemeinde alsbald ſich völlig auflöſen, wenn ſchon eine ſündige Neigung die Wirkſamkeit der Taufe und den chriſtlichen Charakter aufhob, oder es mußte zur Erhaltung der chriſtlichen Gemeinſchaft der alte Unterſchied zwiſchen ſündigen Neigungen und Thaten ſich wieder herſtellen. In dieſem Punkte zeigt ſich deutlich der Widerſpruch, welcher der katholiſchen Auffaſſung des Chriſtenthumes als neuen Geſetzes anhaftet. Tertullian erkennt als charakteriſtiſchen Unterſchied des neuen Geſetzes vom alten an, daß jenes nicht nur die That, ſondern auch ganz gleichmäßig die Geſinnung angeht, ſo daß alſo die ſündigen Neigungen ebenſo ſtrafbar ſeien, als die Thatſünden [1]), aber daneben erklärt er nur eine Reihe von Thatſünden für irremissibilia, die Sünden des Affektes und der Neigung dagegen für remissibilia [2]). Indem nämlich vom katholiſchen Standpunkt aus das Chriſtenthum als neues Geſetz dem alten zwar entgegengeſetzt, aber in Hinſicht auf das innere religiöſe Verhältniß zu Gott auf denſelben Standpunkt geſtellt wird, ſo muß innerhalb des Chri-

---

1) De patientia 6, de orat. 10, de cultu fem. II, 2, de poenitentia 3, de pudic. 6, de fuga 5.

2) De pud. 2: Alia erunt remissibilia, alia irremissibilia, secundum quod nemini dubium est, alia castigationem mereri, alia damnationem. Secundum hanc differentiam delictorum poenitentiae quoque conditio discriminatur. Alia erit, quae veniam consequi possit, in delicto scilicet remissibili, alia, quae nullo modo possit, in delicto scilicet irremissibili. 19: Sunt quaedam delicta quotidianae incursionis, quibus omnes sumus obiecti. Cui enim non accidit, aut irasci inique, et ultra solis occasum, aut et manum immittere, aut temere iurare, aut fidem pacti destruere, aut verecundia aut necessitate mentiri? in negotiis, in officiis, in quaestu, in victu, in visu, in auditu quanta tentamur, ut *si nulla sit venia istorum, nemini salus competat.* Horum ergo erit venia per exoratorem patris Christum. Sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiant, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia utique et moechia et fornicatio, et si qua alia violatio templi dei. Horum ultra exorator non erit Christus.

ſtenthums mit den Conſequenzen des alten Geſetzes capitulirt werden. Das alte Geſetz kennt keinen Unterſchied zwiſchen Todſünden und erlaßbaren Sünden, ſondern bedroht jede Uebertretung mit dem Tode. Ebenſowenig kennt Chriſtus jenen Unterſchied, er verheißt aber jeder Uebertretung Vergebung. Indem nun dem katholiſchen Standpunkt das Chriſtenthum als Geſetz gilt, iſt er nothwendig geneigt, allen Sünden, auch denen der Neigung den Tod zu drohen, da aber das neue Geſetz von Chriſtus iſt, der die Sünden vergiebt, ſo werden die Anſprüche getheilt und der Unterſchied zwiſchen erlaßbaren und Todſünden feſtgeſtellt. Dieſen Unterſchied finden wir zuerſt im erſten johanneiſchen Brief [1]), der in dieſer Beziehung ſich am meiſten unter den neuteſtamentlichen Schriften dem katholiſchen Standpunkt nähert. Ebenſo, wie in dieſer Stelle die Möglichkeit der Vergebung für Todſünden vollkommen geläugnet iſt, wird auch in einem der älteren Abſchnitte der clementiniſchen Recognitionen der Begriff der Todſünde ſtreng feſtgehalten [2]). Die in dieſer Stelle, wie bei Tertullian [3]) aufgeführten Todſünden reduciren ſich auf Mord, Götzendienſt, Gotteslästerung, Ehebruch, Unzucht, Betrug, falſches Zeugniß, welchen alſo Vergebung verſagt war, ſo daß Niemand in die Gemeinde wieder aufgenommen wurde, der eine derſelben begangen hatte. Dagegen

---

1) Cap. 5, 16: *Ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον, αἰτήσει καὶ δώσει αὐτῷ ζωὴν, τοῖς ἁμαρτάνουσι μὴ πρὸς θάνατον. ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον, οὐ περὶ ἐκείνης λέγω, ἵνα ἐρωτήσῃ.* Cf. Test. XII. Patr. Test. Isaschar 7.

2) Recogn. IV, 53: Gratiam baptismi qui fuerit consecutus tanquam vestimentum mundum, cum quo ei ingrediendum est ad coenam regis, observare debet, ne peccato aliqua ex parte maculetur et ob hoc tanquam indignus et reprobus abiiciatur. 36: Causae autem, quibus maculetur istud indumentum, hae sunt, si quis recedat a patre et conditore omnium deo, alium recipiens doctorem praeter Christum, — et si quis de substantia divinitatis, quae cuncta praecellit, aliter, quam dignum est, sentiat, haec sunt, quae usque ad mortem baptismi polluunt indumentum. Quae vero in actibus polluunt ista sunt, homicidia, adulteria, odia, avaritia, cupiditas mala. Quae autem animam simul et corpus polluunt, ista sunt, participare daemonum mensae, hoc est immolata degustare, vel sanguinem, vel morticinium, quod est suffocatum, et si quid aliud est, quod daemonibus oblatum est.

3) De pud. 19 (ſ. oben), adv. Marc. IV, 9. Die einzige Abweichung iſt, daß in der letzteren Stelle anſtatt negatio, falsum testimonium ſteht. Negatio iſt nach de monog. 15, de pud. 22 Verläugnung des Chriſtennamens.

kamen die leichteren Sünden des Affektes gar nicht zur Cognition der Gemeinde, ſondern wurden durch die Fürbitte eines andern Gemeindegliedes, wie es der johanneiſche und der Brief des Jacobus [1]) anordnet, oder durch das Gebet des Sünders ſelbſt, nach dem Zeugniß des römiſchen Clemens, erledigt [2]).

Jedoch auch in Beziehung auf die Todſünden trat noch während der erſten Epoche ein Nachlaß der Strenge ein, indem ſich die Regel bildete, daß, wer nach der Taufe eine Todſünde begienge, einmal, aber nicht wieder, nach vorhergegangener Reue und Bekenntniß, Vergebung und Wiederaufnahme finden könnte. Dies iſt, im Verhältniß zu der mit der Taufe verbundenen Buße und Sündenvergebung, die ſogenannte zweite Buße. Die Geſtattung derſelben wird am umfaſſendſten von Tertullian bezeugt: „Da die Getauften aus der Gewalt des Teufels befreit ſind, ilaque observat, oppugnat, obsidet, si qua possit aut oculos concupiscentia carnali ferire (Unzucht, Ehebruch), aut animum illecebris secularibus irretire (Betrug, falſches Zeugniß?), aut fidem terrenae potestatis formidine evertere (Götzendienſt, Gotteslästerung), aut a via certa perversis traditionibus detorquere (Ketzerei), non scandalis, non tentationibus deficit. Haec igitur venena providens deus, clausa licet ignoscentiae ianua et intinctionis sera obstructa, aliquid adhuc permisit patere. Collocavit in vestibulo poenitentiam secundam, quae pulsantibus satisfaciat, sed iam semel, quia iam secundo, sed amplius nunquam, quia proxime frustra“ [3]). Bei der Vorausſetzung, daß die Getauften eine Gemeinde von Heiligen ſeien, die zu Todſünden gar nicht mehr fähig ſeien, iſt die Anordnung einer zweiten Buße nur eine Conceſſion, und

---

1) Cap. 5, 16: *Ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰ παραπτώματα, καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων, ὅπως ἰαθῆτε· πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη.*

2) Clem. Rom. ad Corinth. 2: *Ἐξετείνατε τὰς χεῖρας ὑμῶν πρὸς τὸν παντοκράτορα θεὸν, ἱκετεύοντες αὐτὸν ἵλεως γενέσθαι, εἴ τι ἄκοντες ἡμάρτετε.* Vgl. Ep. Polycarpi ad Philipp. 6: *Εἰ δεόμεθα τοῦ κυρίου, ἵνα ἡμῖν ἀφῇ, ὀφείλομεν καὶ ἡμεῖς ἀφιέναι.* Tertullian, der Montaniſt, überläßt die leichteren Sünden der Vergebung durch den Biſchof. (De pud. 18.)

3) De poenit. 7. Man bemerke, daß das homicidium unter die Bezeichnungen der Todſünden ſich nicht gut einreihen läßt.

Tertullian thut auch Alles, um dieſen Umſtand einzuſchärfen, da durch öftere Geſtattung der Buße für Todſünden die urſprüngliche Anſchauung von der Gemeinde von Grund aus verändert worden wäre. Vor Tertullian wird die Geſtattung einer zweiten Buße erwähnt im Hirten des Hermas, der mit ſpecieller Anwendung auf den Ehebruch erklärt: Servis dei poenitentia una est [1]), und von Clemens dem Alexandriner, welcher ſich auf jene Stelle des Hermas bezieht [2]). Nach Tertullian erwähnt ſie Origenes einmal [3]). Ein einzelnes Beiſpiel dieſer Einrichtung glaube ich aus dem Briefe des Polykarp an die Philipper nachweiſen zu können. Der Schreiber erklärt die Habſucht, d. h. wahrſcheinlich betrügeriſche Verwaltung der Gemeindekaſſe, welche ſich der Presbyter Valens hatte zu Schulden kommen laſſen, für ein ebenſo ſchweres Verbrechen, wie der Götzendienſt, ermahnt aber die Gemeinde, den aus ſeinem Amte, wie aus der Gemeinde ausgeſtoßenen Mann, nach geleiſteter Buße, wieder aufzunehmen [4]). Zwar iſt hiebei nicht ausdrücklich bemerkt, daß nur die einmalige Aufnahme eines Gefallenen ſtattfinden dürfe, aber ebenſowenig iſt dieſelbe als eine unbeſchränkt zu wiederholende dargeſtellt, vielmehr nach einem ſogleich anzuführenden Merkmal gehört die ganze Sachlage in den Kreis von Einrichtungen, der uns gegenwärtig beſchäftigt.

Wenn alſo in dieſer Beſchränkung auf den Fall der zweiten Buße die Sündenvergebung als öffentliche Angelegenheit in der

---

1) Lib. II, Mand. IV, 1.

2) Stromata II, 13, 56.

3) Hom. 15 in Levit. §. 2. p. 262, Vol. II. Dagegen iſt Comm. in Matth., tom. 13, §. 30 p. 611, Vol. III. von Rothe S. 611 mit Unrecht angeführt.

4) Ep. Polycarpi ad Philipp. 11: Nimis contristatus sum pro Valente, qui presbyter factus est aliquando apud vos, quod sic ignoret is locum, qui datus est ei. Moneo itaque vos, ut abstineatis (vos) ab avaritia et sitis casti et veraces. Abstinete vos ab omni malo. Qui autem in his non potest se gubernare, quomodo aliis hoc pronuncíat? Si quis non abstinuerit se ab avaritia, ab idololatria coinquinabitur, et tanquam inter gentes iudicabitur. (Die folgenden Sätze laſſe ich als notoriſche Interpolation aus.) Valde ergo, fratres, contristor pro illo et pro coniuge eius, quibus det dominus poenitentiam veram. Sobrii ergo estote et vos in hoc, et non sicut inimicos tales existimetis, sed sicut passibilia membra et errantia eos revocate, ut omnium vestrum corpus salvetis. Hoc enim agentes, vos ipsos aedificatis.

Gemeinde behandelt werden mußte, ſo entſteht die Frage, ob die Biſchöfe das Privilegium ausübten, die Sünden zu vergeben. Dies iſt nach den deutlichſten Angaben zu verneinen. In derſelben Schrift Tertullian's de poenitentia, welche die Notiz über die Geſtattung der zweiten Buße enthält, welche demnach von ihm vor ſeinem Uebergang zum Montanismus geſchrieben iſt, in welchem er jede Buße nach der Taufe verwarf, finden ſich ſolche Angaben, welche die urſprüngliche Praxis der Sündenvergebung in der ſchon katholiſch gewordenen Kirche ſchildern. Unter den Aeußerungen der Demuth und Zerknirſchtheit, von welchen das öffentliche Bekenntniß begleitet ſein ſoll, zu dem Zweck, die einmal zugeſtandene Vergebung einer Todſünde zu erhalten, verlangt Tertullian, der Sünder ſolle auf der Erde ſich fortſchleppend den Aelteſten ſich nähern, die Kniee der Gottgeliebten umfaſſen und allen Brüdern das Geſchäft der Fürbitte an's Herz legen[1]). Die Fürbitte der Gemeinde ſoll nämlich nicht etwa blos die von dem Biſchof zu ertheilende Sündenvergebung begleiten, ſondern iſt als der Akt der Sündenvergebung ſelbſt anzuſehen; und daß in derſelben der Biſchof eine ſpecifiſche Wirkung ausgeübt habe, iſt nicht nur direkt dadurch ausgeſchloſſen, daß die presbyteri et cari dei in dem Worte fratres zuſammengefaßt werden, ſondern auch indirekt durch den Gebrauch des Wortes presbyteri, unter welchen der ſonſt von den Presbytern unterſchiedene episcopus mitbegriffen wird. Dies wird noch beſonders durch das folgende beſtätigt. Um die falſche Scham zu bekämpfen, welche dem öffentlichen Bekenntniß ausweichen möchte, ſagt er: „Warum fliehſt du die Theilnehmer deines Falles, als wenn ſie ſich darüber freuten. Der Körper kann nicht über eines Gliedes Schaden froh ſein; der ganze Körper muß mitleiden, und zur Heilung mitwirken. In einem und dem anderen iſt die Kirche, die Kirche aber iſt Chriſtus. Daher, wenn du den Brüdern zu Füßen fällſt, ſo ergreifſt du Chriſtus, und fleheſt zu ihm. Ebenſo wenn jene über dich weinen, ſo leidet Chriſtus, und Chriſtus leiſtet beim Vater

1) De poenit. 9: Presbyteris advolvi et caris dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae iniungere.

Fürbitte. Leicht wird immer erlangt, was der Sohn fordert" [1]). Hienach wird alſo das Recht der Sündenvergebung allein Gott vorbehalten, die Erreichung und Anwendung derſelben jedoch abhängig gemacht von der Fürbitte der ganzen Gemeinde, welche als im Namen Chriſti vollzogen die Gewährleiſtung ihres Erfolges in ſich trägt. In dieſer Vorſtellung läßt ſich gar nicht etwa eine ſinguläre Anſicht Tertullian's erkennen, wenn man ſich nicht, den katholiſchen Behauptungen von der den Biſchöfen urſprünglich eigenen Schlüſſelgewalt zu Liebe, über ein hiſtoriſches Zeugniß von ſolcher Bedeutung hinwegſetzt. Vielmehr laſſen ſich für die einzelnen Punkte dieſer Darſtellung ſolche Parallelen beibringen, welche nicht zu erklären wären, wenn man nicht Tertullian's Bericht für eine treue Beſchreibung der urſprünglichen Praxis hält. Zunächſt iſt der Fall der von der Fürbitte abhängigen Sündenvergebung ein ganz ſchlagendes Beiſpiel des im johanneiſchen Evangelium mehrfach empfohlenen Gebetes im Namen Chriſti, welchem unbedingte Erhörung verheißen wird [2]). Ein ſolches Gebet kann ſich nur eben auf geiſtige Güter beziehen und iſt als die religiöſe Funktion der Verbindung mit Gott ſelbſt der Genuß der Verſöhnung. Dieſe Verſöhnung wird durch die Fürbitte dem Ausgeſtoßenen angeeignet, indem er ſelbſt in den Bereich der religiöſen Funktion und des Genuſſes der Seligkeit hineingezogen wird. Indem in dieſer höchſten Steigerung der religiöſen Thätigkeit das blos Menſchliche in die göttliche Sphäre erhoben wird, ſo wird der Erfolg als rein göttliche That empfunden, das heißt: nur Gott oder Chriſtus erſcheint als Spender der Sündenvergebung, welche keineswegs an einen Menſchen übertragen gedacht wird. Letztere Vorſtellung, welche vom Montanismus in ſeiner Weiſe angewandt wird [3]), iſt keineswegs allein dieſer Richtung

1) De poenit. 10: Quid consortes casuum tuorum ut plausores fugis? Non potest corpus de unius membri vexatione laetum agere, condoleat universum et ad remedium collaboret necesse est. In uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus. Ergo, cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras. Aeque illi, cum super te lacrimas agunt, Christus patitur, Christus patrem deprecatur. Facile impetratur semper, quod filius postulat.

2) Joh. 14, 13. 14; 15, 16; 16, 23.

3) Tert. de pudic. 18 fin.: Poenitentia veniam consequi poterit maioribus et irremissibilibus delictis a deo solo.

eigen, ſondern iſt eine in dem Montanismus nur erhaltene, aber viel ältere Vorſtellung. Nicht nur beruhen auf ihr die oben angeführten Stellen aus den Briefen des Johannes, Jacobus, des römiſchen Clemens und des Polykarp, welche die geringeren Sünden betreffen, ſondern auch der alexandriniſche Clemens, der Gegner der Montaniſten, bei welchem ſich eine Fülle von altchriſtlichen Bezügen erhalten hat, ſpricht denſelben Grundſatz geradezu aus [1]). Und wenn die Vergebung der leichteren Sünden von Gott erbeten werden muß, ſo daß im Gebet ſelbſt der Erfolg geſichert iſt, ſo iſt doch zu ſchließen, daß bei ſchweren Sünden kein anderer Grundſatz wird gegolten haben. Nur der Unterſchied findet ſtatt, daß, während der, welcher ſich einer leichteren Sünde ſchuldig weiß, der Schuld ſich entweder durch eigenes Gebet oder durch die Fürbitte eines Bruders entledigt, die Vergebung einer ſchweren Sünde, als einer Verletzung der Gemeinde, der Fürbitte der ganzen Gemeinde bedarf. Eben deßwegen richtet Polykarp ſeine Verwendung wegen der Aufnahme des Presbyter Valens an die ganze Gemeinde zu Philippi, weil nur die Gemeinde als Geſammtheit dazu berechtigt war. Ferner kann ſich auch nur hierauf beziehen, was der römiſche Clemens rühmend von den Corinthern ſagt (Cap. 2): *ἐπὶ τοῖς παραπτώμασι τῶν πλησίον ἐπενθεῖτε, τὰ ὑστερήματα αὐτῶν ἴδια ἐκρίνετε.* Die Berührung dieſer Sätze mit der Schilderung Tertullian's iſt zu deutlich, als daß wir bei der Klage über fremde Sünden, und der Theilnahme an fremden Schäden an etwas anderes, als an die Art von Heilung derſelben denken ſollten, welche nach Tertullian durch die theilnehmende Klage und Fürbitte für die Gefallenen bewirkt wird. Da die *παραπτώματα* im Unterſchiede von den „unfreiwilligen Vergehen" des Affektes, deren Erledigung durch das eigene Gebet Clemens in demſelben Capitel erwähnt, wie oben bemerkt worden iſt, nur die ſchwereren Sünden, die Todſünden ſein können, ſo müſſen wir annehmen, daß die von Tertullian bezeugte Praxis der Vergebung der Todſünden durch die Fürbitte der Gemeinde

1) Paedag. I, 8, 67: *Ἡσαΐας λέγει· κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν* (53, 6), *διορθωτὴν δηλονότι καὶ κατευθυντῆρα τῶν ἁμαρτιῶν· διὰ τοῦτο μόνος οὗτος οἷός τε ἀφιέναι τὰ πλημμελήματα.*

bis in das erſte Jahrhundert zurückreicht. Das urſprüngliche Anrecht der Gemeinde auf dieſen Akt wird aber endlich noch ſicher geſtellt durch die Hinzuziehung derſelben zu dem entſprechenden Akt der Excommunication. Paulus ſagt in Beziehung auf den Blutſchänder zu Corinth: *ἐγὼ μὲν ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν, τὸν οὕτω τοῦτο κατεργασάμενον ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος, σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός.* (1. Cor. 5, 3. 4). Hiebei iſt zweierlei zu bemerken, nämlich, daß Paulus die Excommunication des Mannes nicht aus eigener Auktorität vollzieht, ſondern die Uebereinſtimmung der Gemeinde vorausſetzt, daß alſo, wenn er glaubt, daran appelliren zu müſſen, das Recht zu excommuniciren nur der Gemeinde zuſtand, — ferner aber, daß die ganze Wirkung dieſer Handlung nur auf dem Namen des Herrn beruht, durch deſſen Anrufung die Macht deſſelben mit der Gemeinde identificirt wird. Und dieſe beiden Punkte treten ja auch in Tertullian's Schilderung der Sündenvergebung hervor.

Aus dieſer Praxis iſt die Handhabung der Schlüſſelgewalt durch die Confeſſoren und Märtyrer zu erklären, welche von Tertullian bezeugt iſt [1]), und welche ſpäter von Cyprian ſo hart bekämpft wurde. Wenn nach Tertullian das Mitleiden der Gemeinde in der Fürbitte für den Sünder wegen der darin enthaltenen Abbildung oder Fortſetzung des Leidens und der Fürbitte Chriſti als das wirkſame gedacht wird, ſo mußte die Interceſſion der Märtyrer für um ſo wirkſamer gelten, als ſie als die eigentlichen Fortſetzer der Leiden Chriſti angeſehen wurden, mit welchem ſie deßhalb auch die Kraft der Fürbitte und des Gerichtes gemein hätten [2]). Zu Cyprian's Zeit erſcheint die Pra-

1) Ad martyres 1: Pacem quidem in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt. Et ideo eam etiam propterea in vobis habere et fovere et custodire debetis, ut si forte et aliis praestare possitis. — Scorpiace 10: Memento, claves coeli hic dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse, quas hic unusquisque interrogatus atque confessus foret secum.

2) Cyprianus ep. X, 3 (ed. Goldhorn): Quam libens Christus in ta-

ris der Märtyrer in der Sündenvergebung ſchon entartet zu ſein, da ſie durch die bloße Erklärung ihres Willensaktes die Ausſöhnung der Gefallenen mit Gott und der Gemeinde bewirkt zu haben glaubten [1]). Allein ein früheres Beiſpiel beweiſt, daß auch die von den Confeſſoren ertheilte Sündenvergebung als eine von Gott durch die Fürbitte erwirkte angeſehen wurde. Dies wird in dem Schreiben der Gemeinden von Lugdunum und Vienna angedeutet [2]).

Wenn nun aus dieſer Darſtellung folgt, daß der Klerus urſprünglich keinen ſpecifiſchen Vorzug vor den übrigen Gemeindegliedern beſeſſen haben kann, ſo iſt doch dieſes Reſultat noch ſicher zu ſtellen gegen die Einwendungen, welche aus dem den Klerikern vorbehaltenen Rechte der Handauflegung dagegen erhoben werden können. Mit der Taufe, der Sündenvergebung und der Ordination pflegte auch im erſten und zweiten Jahrhundert der Ritus der Handauflegung verbunden zu ſein. Derſelbe wird im dritten Jahrhundert allein dem Klerus vorbehalten, und an ihn knüpft ſich ſo deutlich die Anerkennung des ſpecifiſchen geiſtlichen Charakters, daß die Frage entſteht, ob nicht, da die Handauflegung der Kleriker eine uralte Sitte iſt, daraus auch für die älteſten Zeiten eine unſerer bisherigen Darſtellung widerſprechende Bevorrechtung des Klerus folgt. Um dies zu entſcheiden, gehen wir zur näheren Betrachtung des Ritus der Handauflegung über.

Während Juſtin in ſeiner Beſchreibung des Taufaktes nichts von der damit zu verbindenden Handauflegung erwähnt [3]),

---

libus servis suis et pugnavit et vicit! — Qui pro nobis mortem semel vicit, semper vincit in nobis. — Dionysius Alex. ap. Euseb. H. E. VI. 42, 3: *Οἱ θεῖοι μάρτυρες, οἱ νῦν τοῦ Χριστοῦ πάρεδροι καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ κοινωνοὶ καὶ μέτοχοι τῆς κρίσεως αὐτοῦ καὶ συνδικάζοντες αὐτῷ.* Euseb. V, 1, 10 heißt es von einem Märtyrer *ἐν ᾧ πάσχων ὁ Χριστός.*

1) Universi confessores Cypriano papae (Epp. Cypr. XXIII): Scias, nos universis, de quibus apud te ratio constiterit, quid post commissum egerint, dedisse pacem.

2) Ap. Euseb. H. E. V, 2: Die Märtyrer *ἔλυον μὲν ἅπαντας, ἐδέσμευον δὲ οὐδένα. — Οὐ γὰρ ἔλαβον καύχημα κατὰ τῶν πεπτωκότων, ἀλλ' ἐν οἷς ἐπλεόναζον αὐτοὶ τοῦτο τοῖς ἐνδεεστέροις ἐπήρκουν, — καὶ πολλὰ περὶ αὐτῶν ἐχέοντες δάκρυα πρὸς τὸν πατέρα, ζωὴν ᾐτήσαντο καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς, ἣν καὶ συνεμερίσαντο τοῖς πλησίον.*

3) Apol. I, 61.

folgte gemäß Tertullian's Zeugniß dem Untertauchen eine Salbung, und dieſer die Handauflegung von Seiten des Täufers [1]). Daſſelbe iſt der Fall nach Cyprian, denn wenn er die Untertauchung und die Handauflegung als zwei heilige Akte (sacramentum utrumque) von einander unterſcheidet, ſo iſt er keineswegs der Meinung, daß eines ohne das andere beſtehen könne, ſondern behauptet gegen die Obſervanz, welche mit Anerkennung der Ketzertaufe die Handauflegung bei der Aufnahme von Ketzern ſelbſtändig vollzog, die urſprüngliche Zuſammengehörigkeit beider Riten [2]). Denn in der Taufe wurde nur die negative Seite der Wiedergeburt, die Sündenvergebung, dagegen in der Handauflegung die poſitive Seite, die Ertheilung des heiligen Geiſtes angeſchaut. Zwar wird eine enge Verbindung des Waſſers mit dem göttlichen Geiſte von der erſten Epoche der Schöpfung abgeleitet, welche durch die Anrufung Gottes in jedem einzelnen Falle ſich herſtellen ſoll, um die Heiligung des Getauften zu bewirken [3]), allein nicht nur wird dieſe Heiligung blos als Sündenvergebung gedeutet, ſondern auch die Vertheilung der negativen und poſitiven Seite auf die beiden Handlungen ausdrücklich gelehrt. Jenes geſchieht im Verfolg der

---

1) De bapt. 7. 8: Egressi de lavacro perungimur benedicta unctione. — Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans spiritum sanctum. De resurr. carnis 8: Caro abluitur, ut anima emaculetur, caro ungitur, ut anima consecretur, caro signatur, ut et anima muniatur, caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur. Cf. Rec. Clem. III, 67: Baptizabitur unusquisque vestrum in aquis perennibus nomine trinae beatitudinis invocato super se, perunctus primo oleo per orationem sanctificato.

2) Ep. LXXII, 1. 2: Eos qui sunt extra ecclesiam tincti, — quando ad ecclesiam venerint, baptizari oportet, eo quod parum est, eis manum imponere ad accipiendum spiritum sanctum, nisi accipiunt et ecclesiae baptismum. Tunc enim demum plene sanctificari et esse filii dei possunt, si sacramento utroque nascantur.

3) Tert. de bapt. 4: Iam praenotabatur ad baptismi figuram, dei spiritum, qui ab initio supervectabatur super aquas, intinctos reformaturum. Sanctum autem utique super sanctum ferebatur, aut ab eo, quod superferebatur, id quod ferebat, sanctitatem mutuabatur. — Igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato deo. Supervenit enim statim spiritus de coelis et aquis superest, sanctificans eas de semetipso et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt. — Rec. Clem. VI, 9: Est in aquis istis misericordiae vis quaedam, quae ex initio ferebatur super eas et agnoscit eas, qui baptizantur sub appellatione triplicis sacramenti. Cf. VIII, 26.

angeführten Stellen aus den Recognitionen, wo die Wirkung der Taufe, bei welcher von Handauflegung nichts erwähnt wird, auf vim futuri ignis exstinguere, und auf peccata in ignorantia gesta remittere beſchränkt, und daran die Aufforderung geknüpft wird: Cum autem regeneratus fueris per aquam, ex operibus bonis ostende in te similitudinem eius, qui te genuit patris (Cap. 10), ohne daß alſo eine Mittheilung des heiligen Geiſtes vorausgeſetzt wäre. Ebenſo iſt im Brief des Barnabas, Cap. 11 nur vom *βάπτισμα, τὸ εἰς φέρον ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,* und bei Juſtin (Dial. 61) nur von dem *τυχεῖν ἀφέσεως ἁμαρτιῶν ὑπὲρ ὧν προημάρτομεν* in der Taufe die Rede. Tertullian aber ſagt ausdrücklich: Non quod in aquis spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo spiritui sancto praeparamur. — Angelus baptismi arbiter superventuro spiritui sancto vias dirigit ablutione delictorum, quam fides impetrat obsignata in patre et filio et spiritu sancto [1]). Dagegen heißt es von der Handauflegung: Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans spiritum sanctum [2]). Hiemit ſtimmt Cyprian's Auffaſſung vollſtändig überein: Illi qui in Samaria crediderant, fide vera crediderant et intus in ecclesia, et cui soli gratiam baptismi dare et peccata solvere permissum est, a Philippo diacono, quem iidem apostoli miserant, baptizati erant. Et idcirco, quia legitimum et ecclesiasticum baptismum consecuti fuerant, baptizari eos ultra non oportebat, sed tantummodo, quod deerat, id a Petro et Iohanne factum est, ut oratione pro eis habita et manu imposita invocaretur et infunderetur super eos spiritus sanctus. Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur [3]). Wenn nun aber die Handauflegung, welche den Geiſt mittheilt, nach beiden Zeugniſſen, mit dem Gebet um denſelben verbunden ſein ſoll, ſo leuchtet ein, daß in dem heiligen Akte das Gebet die Hauptſache ſein muß, während man

1) De bapt. 6.
2) Ibidem 8.
3) Ep. LXXIII, 9. (ad Iubaianum).

die Auflegung der Hände nur als Begleitung deſſelben anſehen, und nur ſo deuten darf, daß durch dieſelbe der Erfolg des Gebetes dem Subjekte angeeignet wird. Daß das Gebet bei der mit der Taufe zu verbindenden Handauflegung als das eigentlich Wirkſame angeſehen werden muß, geht ferner auf das Deutlichſte aus folgender Stelle der apoſtoliſchen Conſtitutionen (VII, 44) hervor: ἑκάστου ἡ δύναμις τῆς χειροθεσίας ἐστιν αὕτη, ἐὰν γὰρ μὴ εἰς ἕκαστον τούτων ἐπίκλησις γένηται παρὰ τοῦ εὐσεβοῦς ἱερέως τοιαύτη τις, εἰς ὕδωρ μόνον καταβαίνει ὁ βαπτιζόμενος, ὡς Ἰουδαῖοι. καὶ ἀποτίθεται μόνον τὸν ῥύπον τοῦ σώματος, οὐ τὸν ῥύπον τῆς ψυχῆς [1]). Zwar wird ſowohl in dieſer Stelle, wie in der Aeußerung Cyprian's vorausgeſetzt, daß nur der Kleriker dies Gebet mit der Handauflegung vollziehen dürfe. Da jedoch zum Gebete gar kein beſonderer Charakter nothwendig iſt, ſo kann auch die das Gebet begleitende Handauflegung, dem urſprünglichen Sinne des Ritus zufolge, nicht ein Privilegium der Kleriker geweſen ſein. Sondern wenn nach Tertullian's Zeugniſſe Laien taufen durften, ſo vollzogen ſie auch die Handauflegung in gültiger Weiſe, wenn ſie dieſelbe mit dem Gebet in Chriſti Namen verbanden. Wenn nun aber, wie ebenfalls Tertullian will, die Taufe in der Regel von einem Kleriker verrichtet wurde, und daſſelbe in Gegenwart der Gemeinde geſchah, ſo iſt zwar anzunehmen, daß das Gebet, welches den Mittelpunkt der Handlung bildet, allein von jenem geſprochen wurde, jedoch in dem Sinne, daß die Anweſenden ſtill daran theilnahmen und laut daſſelbe mit ἀμήν bekräftigten [2]). Wenn alſo der Sprecher des Gebetes nur als Repräſentant des Gebetes der Gemeinde fungirte, ſo kann der

---

1) Vgl. Iustin. Dial. c. Tr. 14.

2) So war es bei der εὐχαριστία, dem Gebet, wodurch Brot und Wein zu Organen des Logos wurden. (Iustin. Apol. I, 65). Daß bei der Taufe die Theilnahme der ganzen Gemeinde in dem angegebenen Sinne von Wichtigkeit war, geht aus der Angabe Juſtin's hervor, daß die Katechumenen vor der Taufe εὔχεσθαί τε καὶ αἰτεῖν, νηστεύοντες παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν διδάσκονται, ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννηστευόντων αὐτοῖς (l. c. 61). Ebenſo wie bei dem von Tertullian de poenitentia geſchilderten Modus der Sündenvergebung, erſcheint in dieſem Fall das allgemeine Gebet als das Mittel, einen Einzelnen in den Kreis der göttlichen Gnadenwirkungen hineinzuziehen.

begleitende Akt der Handauflegung urſprünglich nicht als Attribut des prieſterlichen Charakters gegolten haben.

Ebenſo verhält es ſich mit der Handauflegung bei der Wiederaufnahme der Gefallenen. Wenn das allgemeine Gebet als das Mittel angeſehen werden muß, die Sündenvergebung von Gott zu erlangen, ſo kann die damit verbundene Handauflegung durch den Biſchof und die Kleriker nur die Aneignung der von der ganzen Gemeinde erwirkten Sündenvergebung dargeſtellt haben. Wenn die Handauflegung urſprünglich die ſpecifiſche Machtvollkommenheit des Biſchofes zur Sündenvergebung ausgedrückt hätte, ſo ließe ſich die Gebetstheilnahme der Gemeinde, welche auch noch zu der Zeit gefordert wurde, wo ſchon jene episcopale Gewalt anerkannt war, nicht erklären [1]). Nach den vorhergegangenen Erörterungen iſt es aber klar, daß das Gemeindegebet nur darum in untergeordneter Stellung neben der Handauflegung des Biſchofs ſich erhalten hat, weil urſprünglich im umgekehrten Verhältniſſe die Handauflegung des Biſchofs das Gemeindegebet begleitete [2]). Sofern nun die Vergebung leichterer Sünden durch das Gebet jedes Gemeindegliedes erwirkt wurde, muß man annehmen, daß die damit verbundene Handauflegung ebenfalls von Laien ertheilt werden konnte. Es liegt zwar kein Beiſpiel davon vor, jedoch folgt es ſowohl aus der Sache ſelbſt, als auch aus der Sitte der prophylaktiſchen Handauflegung, welche in der Schule des Baſilides von jedem ἀδελφὸς vollzogen werden konnte [3]). Die Handauflegung zum Schutze vor Sünden wird

---

1) Const. Apost. II, 41: Ὦ ἐπίσκοπε, ὥσπερ τὸν ἐθνικὸν λούσας εἰσδέχῃ μετὰ τὴν διδασκαλίαν, οὕτω καὶ τὸν μετανοοῦντα χειροτεθήσας ὡς ἂν μετανοίᾳ κεκαθαρισμένον, πάντων ὑπὲρ αὐτοῦ προσευχομένων ἀποκαταστήσεις αὐτὸν εἰς τὴν ἀρχαίαν αὐτοῦ νομὴν, καὶ ἔσται αὐτῷ ἀντὶ τοῦ λούματος ἡ χειροθεσία· καὶ γὰρ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τῶν ἡμετέρων (sc. τῶν ἀποστόλων) ἐδίδοτο πνεῦμα ἅγιον τοῖς πιστεύουσιν. Cap. 18: Τὸν προσκλαύσαντα εἰσδέχου, πάσης τῆς ἐκκλησίας ὑπὲρ αὐτοῦ δεομένης, καὶ χειροθετήσας αὐτὸν ἔα λοιπὸν εἶναι ἐν τῷ ποιμνίῳ.

2) Euſebius VII, 2 bezeichnet die Streitfrage zwiſchen Stephanus von Rom und ſeinen Gegnern ſo: Εἰ δέοι τοὺς ἐξ οἵας δ' ἂν αἱρέσεως ἐπιστρέφοντας διὰ λουτροῦ καθαίρειν· παλαιοῦ γέ τοι κεκρατηκότος ἔθους ἐπὶ τῶν τοιούτων, μόνῃ χρῆσθαι τῇ διὰ χειρῶν ἐπιθέσεως εὐχῇ.

3) Clem. Alex. Strom. III, 1, 2: Der Baſilidianer Iſidorus empfiehlt

keinen anderen Bedingungen unterliegen, als die zur Heilung von Sünden angewandte. Dagegen kann die Beweiskraft der angeführten Sitte darum angezweifelt werden, weil die gnoſtiſche Verwiſchung der Unterſchiede von Klerus und Laien eben eine Abweichung und nicht urſprünglich Regel ſei. Sagt ja doch Tertullian von den Gnoſtikern: Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes. — Itaque alius hodie episcopus, cras alius, hodie diaconus, qui cras lector, hodie presbyter, qui cras laicus; nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt [1]). Allein dieſe Schilderung, welche offenbar übertrieben iſt, beweiſt vielmehr nur, daß Tertullian ſeinen Gegnern das zum Vorwurf macht, was er gelegentlich für ſeine eigene Parthei in Anſpruch nimmt. Wenn die Gnoſtiker Laien prieſterliche Funktionen geſtatteten, ſo thaten ſie nur, was Tertullian grundſätzlich anerkannte [2]), und was, wie wir uns überzeugen mußten, den Schlüſſel zu der urſprünglichen Stellung des Klerus gab. Die gnoſtiſchen Sekten werden nur darin von der übrigen Kirche abgewichen ſein, daß ſie die urſprünglich anerkannte Gleichheit aller Gemeindeglieder nicht durch die iure humano geltende Trennung zwiſchen Klerus und Laien aufgehoben haben.

Das Reſultat dieſer Erörterungen, daß die Handauflegung bei der Taufe und der Wiederaufnahme von Gefallenen in die Gemeinde urſprünglich nicht prieſterliches Privilegium, ſondern das Symbol der Aneignung des Erfolges vom allgemeinen Gebet an eine einzelne Perſon war, finden wir einfach ausgeſprochen von Auguſtin: Quid est aliud manuum impositio, quam oratio super hominem [3]). Aus dieſer Grundanſchauung iſt es auch allein zu

---

in ſeiner Ethik die Ehe, und fährt ſo fort: *Ἀλλὰ νέος τίς ἐστιν ἢ πένης ἢ κατωφερὴς (ἀσθενὴς) καὶ οὐ θέλει γῆμαι κατὰ τὸν λόγον, οὗτος τοῦ ἀδελφοῦ μὴ χωριζέσθω, λεγέτω, ὅτι εἰσελήλυθα ἐγὼ εἰς τὰ ἅγια, οὐδὲν δύναμαι παθεῖν· ἐὰν δὲ ὑπόνοιαν ἔχῃ* (nämlich, nicht feſt zu bleiben) *εἰπάτω· ἀδελφὲ ἐπίθες μοι τὴν χεῖρα, ἵνα μὴ ἁμαρτήσω, καὶ λήψεται βοήθειαν καὶ νοητὴν καὶ αἰσθητήν.*

1) De praescript. haer. 41.

2) De bapt. 17; de exhort. cast. 7; de monogamia 12; ſ. oben S. 379, cf. de corona mil. 4: An non putas, omni fideli licere concipere et constituere duntaxat, quod deo congruat, quod disciplinae conducat, quod saluti proficiat.

3) De baptismo contra Donatistas III, 16.

erklären, daß χειροθεσία mit εὐχὴ gleichbedeutend gebraucht wird. So in den liturgiſchen Vorſchriften des achten Buches der apoſtoliſchen Conſtitutionen [1]), aber auch ſchon bei Clemens von Alexandrien in den Excerpta ex Theod. §. 22: ἐν τῇ χειροθεσίᾳ λέγουσιν ἐπὶ τέλους· εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν.

Es iſt noch übrig, von dieſem Grundſatz und ſeiner Ausprägung bei den Handlungen der Taufe und der Wiederaufnahme aus die Handauflegung in der Ordination zu beleuchten. Wenn die älteſte chriſtliche Anſchauung mit der ordnungsmäßigen Vollziehung jener Riten durch die Kleriker keine Anerkennung ſpecifiſch prieſterlicher Vollmacht verband, ſo läßt natürlich auch bei der Ordination die Handauflegung auf keinen ſpecifiſchen Charakter ſchließen, weder als Qualität des Verleihenden, noch als Gegenſtand der Verleihung an den Ordinanden. Vielmehr wenn noch in einer ſpäteren Epoche, in welcher jener Vorzug des Klerus feſtſtand, ausdrücklich das Gebet um die Verleihung der geiſtlichen Vollmachten an den Ordinanden neben der Handauflegung hervortritt [2]), ſo iſt hieraus, wie aus der Analogie der vorher betrachteten Riten klar, daß urſprünglich die Anſchauung noch viel ſchärfer hervorgetreten ſein muß, daß Gott die geiſtliche Befähigung ertheile, ferner daß dieſelbe in keinem größeren Umfange erbeten wurde, als es das allgemeine Verhältniß zwiſchen Klerus und Laien erlaubte, und endlich, daß bei der Theilnahme der Gemeinde am Gebet der betende und handauflegende Vorſteher auch nur als Vertreter der ganzen Gemeinde fungirt haben kann. Es iſt keinem Zweifel unterworfen, daß die Handauflegung als Akt der Ordination von Lehrern und Vorſtehern chriſtlicher Gemeinden aus der Sitte der Synagoge herübergenommen iſt, welcher gemäß die Rechte eines Rabbinen durch die Auflegung der Hände des Lehrers übertragen wurden, daraus folgt aber nicht, daß auch der ariſtokrati-

1) Cap. 9. 37. 38. 39.

2) Recogn. Clem. III, 66: Petrus, manibus superpositis Zacchaeo, oravit, ut inculpabiliter episcopatus sui servaret officium. In der Parallelſtelle der Clem. Homilieen III, 72 iſt das Ordinationsgebet des Petrus in dem angegebenen Sinne ausführlich mitgetheilt. Das achte Buch der apoſtoliſchen Conſtitutionen enthält Ordinationsgebete für alle geiſtlichen Grade, Cap. 5. 16. 18. 20. 21. 22.

ſche Charakter jener rabbiniſchen Sitte als ſolcher in die chriſtlichen Kreiſe übergegangen iſt. Der Selbſtändigkeit des Chriſtenthums iſt es vielmehr ganz angemeſſen, daß die nothwendige Verbindung des Gebetes mit jenem Ritus demſelben eine religiöſe Bedeutung verlieh, ebendadurch aber die ariſtokratiſche Spitze deſſelben zum Dienſte der mit Gott im freien unmittelbaren Verkehr ſtehenden Gemeinde umbog. Unter den ſpärlichen Stellen des N. T., welche die ordinatoriſche Handauflegung betreffen, enthalten zwar 1. Tim. 4, 14; 2. Tim 1, 6 keine ausdrückliche Erwähnung des damit verbundenen Gebetes, jedoch iſt dies Act. 6, 6; 13, 3 der Fall. Von dieſen bietet aber nur Act. 6, 6 das Beiſpiel einer Ordination zu einem ſtehenden Gemeindeamt, zu welchem man Act. 14, 23 vergleiche, wo freilich bei der Einſetzung von Aelteſten nur das Gebet, jedoch nicht die Handauflegung erwähnt wird. Die übrigen Stellen ſprechen von der Einweihung des Paulus und Barnabas, dann des Timotheus zu vorübergehenden Dienſtleiſtungen in der Miſſion und Einrichtung von Gemeinden. Wenn alſo ſogar Paulus, der nach der Apoſtelgeſchichte ſchon als Apoſtel anerkannt war, noch durch Handauflegung zu einem umfangreicheren Berufe eingeweiht wurde, wenn ebenſo ſpäterhin der Genoſſe des Apoſtels, Timotheus, durch Handauflegung des Presbyteriums nicht anders eingeſetzt wurde, als die Diakonen und Presbytern einzelner Gemeinden, ſo ſehen wir, daß durch jenen Ritus ein ſtändiges oder vorübergehendes Amt übertragen wurde, nicht aber, daß er als Aufnahme in einen beſtimmten abgegränzten Stand galt.

Es wird ſich nun aber fragen, durch welche Motive, unter welchen Bedingungen, in welcher Form und zu welcher Zeit der Fortſchritt in der Verfaſſung bewirkt wurde, in welchem ſich die Beamten als ein geſchloſſener Stand den Gemeinden gegenüberſtellten. In Bezug auf dieſe Frage findet große Unſicherheit ſtatt, und ehe wir einen beſtimmten Weg zu ihrer Löſung einſchlagen, kommt es darauf an, einige andere Verſuche, jenen Fortſchritt zu motiviren, als verfehlt zurückzuweiſen. Der erſte Vorſchlag iſt der, daß ſich die Entwickelung der Verfaſſung an die Uebertragung der Namen Κλῆρος und Ordo auf die Beamten knüpft.

Der urſprüngliche Sinn dieſer Namen iſt aber ſtreitig, ſo daß eine genauere Unterſuchung derſelben nothwendig wird. In Hinſicht auf die Bezeichnung Ordo hat ſich als vorherrſchende Anſicht, nach dem Vorgang von Salmaſius und Boehmer [1]), feſtgeſtellt, daß ſie aus der römiſchen Municipalverfaſſung entlehnt ſei, und im Falle dies richtig wäre, würde einleuchten, daß jener Name nicht über den Charakter von Gemeindebeamten hinauswieſe [2]). Dagegen hat Auguſti die Ableitung aus dem altteſtamentlichen Sprachgebrauch vorgezogen, und das Wort auf τάξις ἱερατική zurückgeführt [3]), freilich ohne dieſen Ausdruck in dem altteſtamentlichen Sprachgebrauch genügend nachzuweiſen, und die Möglichkeit ſeines Ueberganges ins chriſtliche Gebiet zu rechtfertigen. Noch unklarer iſt der Sinn des Wortes κλῆρος in ſeiner ausſchließlichen Anwendung auf die chriſtlichen Beamten und jedenfalls, wie es ſcheint, von beiden Erklärungen des Wortes Ordo gleich abweichend, obgleich ſie in der Praxis mit einander abwechſeln. Die Deutung, welche Auguſtin auf die Wahl des Apoſtels Matthias durch das Loos gründet [4]), iſt unzweifelhaft als verunglückt zu betrachten, da jenes Beiſpiel ganz allein ſteht, und bei der Wahl von Gemeindebeamten ſich nicht wiederholt. Ebenſowenig paſſen die von Hieronymus [5]) vorgeſchlagenen Erklärungen. Die erſte iſt völlig unverſtändlich, die zweite beruht auf einer Uebertragung, die grammatiſch und logiſch unmöglich iſt. Denn wenn dieſelbe ſich an Deuteronomium 10, 9; 18, 2 anlehnt, wo es vom Stamm Levi, der keinen beſonderen Landbeſitz (κλῆρος) bekommen ſoll, heißt: κύριος αὐτὸς κλῆρος αὐτοῦ, ſo iſt ja nicht umgekehrt Levi ſelbſt wiederum κλῆρος θεοῦ; und ebenſowenig kann auf dieſem

---

1) Walo Messalinus de episcopis et presbyteris, Lugd. Bat. 1641 p. 382. — Boehmer dissert. iuris ecclesiastici antiqui VII. ed. 2. Hal. 1729, p. 341.

2) Wie Rothe a. a. O. S. 155 bemerkt.

3) Handbuch der chriſtlichen Archäologie 1. Band, S. 167 f.

4) Expositio in Psalmum 67, 19: Et Cleros et Clericos hinc appellatos puto, qui sunt in ecclesiastici ministerii gradibus ordinati, quia Matthias sorte electus est, quem primum per apostolos legimus ordinatum.

5) Ep. 52 ad Nepotianum: Clerici vocantur, vel quia de sorte sunt domini, vel quia ipse dominus sors i. e. pars Clericorum est.

Wege das Prädikat des in der chriſtlichen Kirche den Leviten entſprechenden Standes ſich gebildet haben. Um ſo weniger iſt dies möglich, da nach altteſtamentlicher Anſchauung das ganze Volk Iſrael und nicht blos ein Stamm deſſelben als κλῆρος Jehova's galt (Deut. 4, 20; 9, 29), und hievon in der Art auf das chriſtliche Volk Anwendung gemacht wurde, daß κληροῦσθαι, d. h. zum κλῆρος werden, ſo viel bedeutet, als ſich zum Chriſtenthum bekehren [1]). Ob derſelbe Sinn in dem Worte κλῆροι (1. Petr. 5, 3) ausgedrückt ſein ſoll, muß vorläufig unentſchieden bleiben, da allerdings das parallele Wort ποιμνίον dafür, jedoch die Pluralform dagegen zu ſein ſcheint. Wenn nun aber das Wort κληροῦσθαι urſprünglich keineswegs die Ordination bedeutet, alſo auch κλῆρος keinen Stand der Gemeinde ausſchließlich kann bezeichnet haben, ſo ſuchen wir vergeblich einen Weg, auf welchem das Wort in dem erwähnten altteſtamentlichen Sinne zu jener Beſchränkung gelangt ſei. Deßhalb verſuchen wir eine von den Deutungen der Kirchenväter unabhängige Erklärung, und glauben um ſo mehr Recht dazu zu haben, als jenen Männern lexikaliſche Forſchung nicht wird zuzutrauen ſein.

Κλῆρος bedeutet Reihe, Rang. Dies läßt ſich zunächſt durch eine dem techniſchen Sprachgebrauch gänzlich fernliegende Stelle der ſibylliniſchen Bücher feſtſtellen, Sibyll. VII, 138: Ἐν δὲ τρίτῳ κλήρῳ περιτελλομένων ἐνιαυτῶν Ὀγδόατος πρώτης ἄλλος πάλι κόσμος ὁρᾶται. Hienach iſt ferner eine ſonſt ziemlich ſchwierige Stelle der Teſtamente der 12 Patriarchen zu verſtehen. Es heißt Test. Levi 8: Λευὶ, εἰς τρεῖς ἀρχὰς διαιρεθήσεται τὸ σπέρμα σου, εἰς σημεῖον δόξης κυρίου ἐπερχομένου· καὶ ὁ πιστεύσας πρῶτος κλῆρος ἔσται καὶ μέγας ὑπὲρ αὐτὸν οὐ γενήσεται· ὁ δεύτερος ἔσται ἐν ἱερωσύνῃ, ὁ τρίτος ἐπικληθήσεται αὐτῷ ὄνομα καινὸν, ὅτι βασιλεὺς ἐκ τοῦ Ἰούδα ἀναστήσεται καὶ ποιήσει ἱερατείαν νέαν κατὰ τὸν τύπον τῶν ἐθνῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη [2]).

---

1) Act. 17, 4; Eph. 1, 11. Ep. ad Diogn. 5: Κατοικοῦντες πόλεις ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους, ὡς ἕκαστος ἐκληρώθη.

2) Zur Erklärung diene folgendes. In dem Dritten iſt Jeſus nicht zu verkennen, der als Hoherprieſter von Levi, als König von Juda abſtammt; der Zweite iſt offenbar Aaron, dann muß der Erſte, welcher von keinem Größeren

Ganz entſprechend wird Hyginus von Irenäus I, 27 als ἔνατον κλῆρον τῆς ἐπισκοπικῆς διαδοχῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἔχων bezeichnet, und Clemens Alex. (Strom. V, 1, 10) ſpricht von ἄγγελοι τὸν ἄνω κλῆρον εἰληχότες, in welchem Satze, eben wegen des Verbalbegriffs, κλῆρος nicht „Loos" bedeuten kann, ſondern im Gegenſatze zu den nachher erwähnten ἄλλοι ἄγγελοι nur „Reihe" oder „Rang." Ferner heißt es bei Euſebius H. E. IV, 5: τῆς Ἀλεξανδρέων παροικίας τὴν προστασίαν Εὐμενὴς ἕκτῳ κλήρῳ διαδέχεται. In dem angegebenen Sinne wird κλῆρος ganz ſynonym mit τάξις geſetzt in der Ueberſchrift von Constit. Apost. VIII, 46: ὅτι ἕκαστος ἐν ᾧ ἐτάχθη κλήρῳ ὀφείλει ἐμμένειν καὶ φυλάττειν τὴν τάξιν, ἀλλὰ μὴ ἑαυτῷ ἁρπάζειν τὰ μὴ ἐγχειρισθέντα. Es kann hienach nicht auffallen, daß innerhalb des chriſtlichen Amtes κλῆροι unterſchieden werden, was die gewöhnlichen Erklärungsverſuche völlig unmöglich macht. Es wird nämlich in einem Ordinationsformular, welches in den Constit. Apost. VIII, 5 ſteht, unter Anderem dem Biſchofe die Machtvollkommenheit ertheilt, διδόναι κλήρους, d. h. ſtufenweiſe auf einander folgende Aemter, Rangſtufen. In dieſem Sinn ſagt Irenäus adv. haer. III, 3, 3: νῦν δωδεκάτῳ τόπῳ τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων κατέχει κλῆρον Ἐλεύθερος. Aber auch der Apoſtolat wird durch das Wort als Rangſtufe bezeichnet in der Apoſtelgeſch. 1, 17. 25: ὁ κλῆρος τῆς διακονίας ταύτης. Dieſe Formel hängt weder zuſammen mit der Looſung, durch welche Matthias eben dazu erhoben wird, noch läßt ſie ſich auf die altteſtamentliche Bedeutung: Antheil (gleich μερίς) zurückführen. Dieſelbe würde, wie aus zwei anderen Stellen der Apoſtelgeſchichte erhellt, eine ganz verſchiedene Wortverbindung erheiſchen (Act. 8, 21; 26, 18). Auch noch in anderen Fällen wird κλῆρος auf Rangſtufen, die nicht chriſtliche Aemter ſind, angewandt, nämlich auf die Klaſſe der Märtyrer [1]), und in folgender Stelle auf eine

---

übertroffen wird, Moſes ſein, deſſen Prädikat ὁ πιστεύσας freilich unbegreiflich iſt, weshalb ich mit Hinblick auf Num. 12, 7 (Hebr. 3, 2) πιστὸς leſen möchte.

1) Ἀνελήφθη καὶ αὐτὸς εἰς τὸν κλῆρον τῶν μαρτύρων. (Ep. Lugd. et Vienn. ap. Eus. V, 1, 4. 20.) Baur Urſpr. des Episcopats S. 94 vergleicht dazu folgende Stellen der Ignat. Briefe, ad Rom. 1: Ἐάνπερ

ganze Gemeinde, der als ſolcher ein hoher Vorrang vor allen übrigen beigelegt werden ſoll: *ἵνα ἐν κλήρῳ Ἐφεσίων εὑρεθῶ τῶν χριστιανῶν, οἳ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συήνεσαν* (Pseudo-Ignat. ad Ephes. 11). Wir müſſen hienach annehmen, daß *κλῆρος* zur Bezeichnung der chriſtlichen Gemeindeämter urſprünglich nur mit einer näheren Beſtimmung kann gebraucht worden ſein, wofür uns die Formel des Irenäus den Maaßſtab giebt. Daß die Bezeichnung des Amtes zur Bezeichnung der daſſelbe bekleidenden Perſonen wurde, iſt leicht denkbar, und an dem Gebrauch von *τὰ τέλη* und von magistratus anſchaulich zu machen; daß aber in dieſem Sinne die nähere Beſtimmung von *κλῆρος* wegfiel, hängt ohne Zweifel davon ab, daß der Vorzug des ſtehenden Amtes die Rückſicht auf ſo zufällige Vorzüge, wie der des Märtyrerthums iſt, verdrängte. Das erſte Beiſpiel [1]) dieſes abſoluten Gebrauchs findet ſich in der Schrift des alexandriniſchen Clemens, *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* §. 42. Er erzählt, der Apoſtel Johannes habe von Epheſus aus die Umgegend bereiſt, *ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων.* In dieſer Stelle weiſt übrigens das Zeitwort *κληροῦν* deutlich auf die von uns als Grundlage nachgewieſene Bedeutung von *κλῆρος* als Reihe zurück. Da für eine Wahl der Gemeindebeamten durch das Loos alle ſonſtigen Beweiſe fehlen, und da in dem vorliegenden Satze die Einſetzung einer Mehrzahl von *ἐπίσκοποι* durch den Apoſtel ohne jene Methode erwähnt wird, ſo fällt jeder Grund hinweg, daß bei der Wahl einzelner Beamten das Mittel des Looſens angewandt ſein ſollte, zumal bei dieſer Deutung ein Pleonasmus vorausgeſetzt würde. Es iſt vielmehr zu erklären, daß Johannes an einzelnen

---

ἐπιτύχω, εἰς πέρας τὸν κλῆρόν μου ἀνεμποδίστως ἀπολαβεῖν τῷ παθεῖν; ad Trall. 12: *Εἰς τὸ καταξιωθῆναί με τοῦ κλήρου, οὗ περίκειμαι ἐπιτυχεῖν*; ad Philad. 5: *Ἡ προσευχὴ ὑμῶν εἰς θεὸν με ἀπαρτίσει, ἵνα ἐν ᾧ κλήρῳ ἐλεήθην ἐπιτύχω.* In dieſen Stellen ſcheint mir jedoch das Wort im altteſtamentlichen Sinne gleich *κληρονομία* verſtanden werden zu müſſen, und nicht „Rang" zu bedeuten.

1) Die nächſten Zeugen für den Gebrauch des Wortes ſind Tertullian und Cyprian.

Orten mehrere Beamte zugleich eingeſetzt, an anderen Orten, wo ſchon ein Collegium beſtand, dem beſtehenden Klerus je ein Mitglied eingereiht habe. Von dieſem Punkt aus läßt ſich nun auch über die Bedeutung von κλῆροι (1. Petr. 5, 3) entſcheiden. Damit können nicht die Klaſſen der Gemeindebeamten gemeint ſein, aber auch die Combination mit κλῆρος τοῦ θεοῦ im altteſtamentlichen Sinne empfiehlt ſich nicht. Denn wenn auch der Parallelismus des Wortes mit τὸ ποιμνίον uns auf die Gemeinde hinweiſt, ſo erwartet man, entweder τὰ ποιμνία, oder ὁ κλῆρος und zwar das letztere in der beſtimmten Verbindung mit τοῦ θεοῦ zu leſen. Da nun aber οἱ κλῆροι nichts anderes ſein können, als τὸ ποιμνίον, ſo muß man unter jenen die verſchiedenen Klaſſen und Stände verſtehen, welche die Gemeinde, die Heerde bilden, um ſo mehr, da unmittelbar nach der Beſtimmung der Pflichten der Vorſteher gegen die κλῆροι oder das ποιμνίον, auf Pflichten der Jüngeren gegen die Aelteren, d. h. eines Standes der Gemeinde gegen den anderen übergegangen wird [1]).

Innerhalb des lateiniſchen Sprachgebietes iſt demnach ordo nur für Ueberſetzung von κλῆρος zu halten. Deßhalb fehlt bei Tertullian eine nähere Beſtimmung des Wortes nicht, ſondern meiſtens iſt ordo ecclesiae oder ecclesiasticus [2]), oder sacerdotalis [3]) geſagt; nur in dem Falle iſt das Wort ordo ohne nähere Bezeichnung der plebs entgegengeſetzt, wenn dieſelbe unmittelbar vorhergegangen war [4]). Darum ſchon iſt die Herleitung des Begriffes aus der römiſchen Stadtverfaſſung unwahrſcheinlich, noch mehr darum, weil Tertullian von ordines ecclesiastici ſpricht [5]),

1) Das einzige Beiſpiel, welches von Suicer im Theſaurus, und aus dieſem Werk von de Wette für die zurückgewieſene Bedeutung von κλῆρος als Gemeinde angeführt wird, iſt aus der 12ten Homilie des Theophanes Cerameus entlehnt: ἡμεῖς, ὦ κλῆρος ἐμός, τὰς αὐτῶν ὁρμὰς ἐκκλίνοντες, φέρε πάλιν τῶν ἱερῶν τοῦ εὐαγγελίου λόγων ἀκούσωμεν. Die Homilieen (von Franc. Scorſus 1644 in Paris edirt) waren mir nicht zugänglich. Ich kann daher nur vermuthen, daß die Homilie nicht an die Gemeinde, ſondern an den Klerus gerichtet iſt, oder ich muß beſtreiten, daß jener einmalige Gebrauch im 12ten Jahrhundert die Stelle im Petrusbriefe erklären dürfe.

2) De monog. 11, de exhort. cast. 7. de idololatria 7.

3) De exh. cast. 7.

4) De exh. cast. 7.

5) De monog. 12.

unter denen der ordo viduarum nicht zu vergeſſen iſt [1]). Dieſe ordines ſind allerdings bei Tertullian der plebs entgegengeſetzt, ebenſo wie κλῆρος dem λαός, jedoch nur dem conventionellen Sprachgebrauch nach. Denn ebenſo, wie im erſten Petrusbriefe die κλῆροι das ποιμνίον ausmachen, kehrt der urſprüngliche lateiniſche Sprachgebrauch bei Hieronymus wieder, indem er quinque ecclesiae ordines, episcopos, presbyteros, diaconos, fideles, catechumenos aufzählt [2]). Wenn in ſpäterer Zeit der urſprüngliche Sinn von κλῆρος ſich auf dieſe Weiſe nicht mehr geltend macht, ſo geſchieht es, weil gleichbedeutende Worte τάξις, τάγμα, vorhanden waren, deren Anwendung darum ausſchließlich ſtattfand, weil das Verſtändniß des techniſch gewordenen Wortes κλῆρος verloren gegangen war [3]). Auf dem lateiniſchen Sprachgebiet, welches keine Auswahl gleichbedeutender Wörter darbot, mußte ordo zur Bezeichnung ſowohl der hervortretenden höheren Rangklaſſen, als auch aller Klaſſen in der Gemeinde ausreichen. Mit der Unterſcheidung zwiſchen κλῆρος, ordo und λαός, plebs iſt jedoch die urſprüngliche religiöſe Gleichheit aller Klaſſen der Gemeinde nicht aufgehoben, wie ſich an Tertullian deutlich zeigt. Im Zuſammenhange mit der Nachweiſung dieſes Zuſtandes an den einzelnen Gemeindefunktionen haben wir Urſache, ſeinem Ausſpruche Glauben zu ſchenken: Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus [4]).

Der andere Vorſchlag iſt, daß der Fortſchritt in der Verfaſſung ſich auf die Uebertragung des Prieſternamens auf die chriſtlichen Beamten gründet. Neander leitet ſogar den im zweiten Jahrhundert vorgehenden Rückſchlag des

---

1) Ad uxorem I, 7; cf. Recogn. Clem. VI, 15. Wie mag der entſprechende griechiſche Ausdruck des Originals gelautet haben? In der Parallelſtelle der Clem. Hom. XI, 36 ſteht τὰ χηρικά.

2) In Iesaiam XIX, p. 64.

3) Euseb. demonstr. evang. VII, 2 zählt τρία καθ' ἑκάστην ἐκκλησίαν τάγματα, Vorſteher, Gläubige, Katechumenen. Vgl. in demſelben Sinne Clem. Rom. ad Cor. 41: ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω θεῷ.

4) De exhort. cast. 7.

Christenthums auf den Standpunkt des alten Testaments, das heißt die Feststellung des katholischen Christenthums, von der Anerkennung des Priesterthumes, der nothwendigen äußerlichen Vermittelung zwischen Menschen und Gott durch die Kleriker ab [1]). Die Aufnahme dieses Elementes in judaistischen Kreisen würde sich nach Neander's Ansicht leicht erklären, dafür aber, daß paulinische Kreise dieser Anschauung zugänglich waren, postulirt er zwar eine innere Entwickelung, welche sich dem jüdischen Standpunkte wieder annäherte, versucht jedoch nicht, eine solche im Einzelnen nachzuweisen [2]). Wir bedurften, um den Rückschlag des Christenthumes auf den alttestamentlichen Standpunkt zu begreifen, keineswegs jener Vermittelung durch die Priesteridee, müssen aber auch bezweifeln, daß ihre Anwendung auf den christlichen Klerus den Anstoß zur Vernichtung der ursprünglichen religiösen Freiheit und Gleichheit in der Gemeinde gegeben hat, denn gerade Tertullian, der älteste Zeuge für das Feststehen jener Bezeichnung des christlichen Klerus [3]), gewährte uns die schlagendsten Anschauungen von der Autonomie der Gemeinde in rein religiösen Akten. Daß ferner gerade in der judaistischen Richtung innerhalb des zweiten Jahrhunderts diese Anschauung heimisch gewesen sei, läßt sich nicht nachweisen. Denn die Testamente der zwölf Patriarchen, auf welche Neander sich beruft, sind weder judenchristlich gesinnt [4]), noch verstehen sie unter der ἱερατεία νέα (Test. Levi 8), welche Christus machen wird κατὰ τὸν τύπον τῶν ἐθνῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη, etwas anderes, als das Hohepriesterthum Jesu selbst. Weil in Jesus Königthum und Priesterthum geeinigt sein sollen, wird auf seine Abstammung von Juda und Levi ein so starkes Gewicht gelegt (Symeon 7; Levi 2; Juda 21). Jedoch wird nicht nur Nichts von der Uebertragung seines Priesterthums auf andere Personen angedeutet, sondern, wenn es heißt, daß alle Sünden durch sein Priesterthum getilgt werden sollen, und daß er in Ewigkeit

---

1) Allg. Geschichte der christl. Rel. und Kirche I, S. 332 (2te Ausg.).

2) S. oben S. 6.

3) Zum Beispiel de bapt. 17, de exhort. cast. 11.

4) S. oben S. 322 ff.

keine Nachfolge finden werde [1]), ſo iſt, meiner Anſicht nach, dadurch jede Uebertragung des Prieſterſtandes an den chriſtlichen Klerus ausgeſchloſſen. Außerdem dient auch die obige Stelle ſchon darum nicht der Vermuthung Neander's, als ihr gemäß das neue Prieſterthum nicht nach dem Muſter der Juden, ſondern κατὰ τὸν τύπον τῶν ἐθνῶν eingerichtet werden ſoll. Freilich möchte aber die Phraſe κατὰ τὸν τύπον τῶν ἐθνῶν nichts anderes bedeuten ſollen, als der Zuſatz εἰς πάντα τὰ ἔθνη. Auch die clementiniſchen Schriften, ſo hoch ſie ſonſt den Klerus ſtellen, wenden die Prieſterprädikate auf denſelben nicht an. Die Recognitionen bezeichnen nur Chriſtus ſelbſt als Prieſter und Opfer ganz im Sinne des Hebräerbriefes [2]).

Wenn wir alſo auf einem anderen Wege den Sinn und Urſprung jener Bezeichnung müſſen zu erforſchen ſuchen, ſo fragt es ſich, was denn als Opfer angeſehen wurde, wenn die Kleriker als Prieſter galten. Der übereinſtimmenden Lehre der alten Kirche gemäß, welche ſich ſogar bis auf Gregor den Großen fortſetzt, gilt das Gebet und die geregelte Wohlthätigkeit in der Gemeinde als das chriſtliche Opfer [3]). Dieſe Idee wird auch ſchon im neuen Teſtamente von Paulus, und in Schriften der pauliniſchen Richtung vertreten, am deutlichſten im Briefe an die Hebräer, Cap. 13, 15. 16: δι' αὐτοῦ (Ἰησοῦ) οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διαπαντὸς τῷ θεῷ, τοῦτ' ἔστι καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. τῆς δὲ εὐποιΐας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε, τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός.

---

1) Test. Levi 18: Οὐκ ἔσται διαδοχὴ αὐτῷ εἰς γενεὰς ἕως αἰῶνος, καὶ ἐπὶ τῆς ἱερωσύνης αὐτοῦ ἐκλείψει πᾶσα ἁμαρτία. Nitzſch, de testamentis XII Patr. p. 19 deutet die oben S. 398 beſprochene Stelle aus Test. Levi 8 auf die 3 Klaſſen der chriſtlichen Kleriker als Prieſter. Ich halte dieſe Deutung aber nicht für möglich.

2) I, 48: Post Aaron, qui pontifex fuit, alius ex aquis adsumitur, non Moysen dico, sed illum, qui in aquis baptismi filius a deo appellatus est. 51: Hunc ergo deus destinavit in fine mundi, quia impossibile erat mortalium mala purgari per alium.

3) Dieſe Vorſtellung iſt von Höfling in einer Reihe von Programmen bei den Lehrern der uns beſchäftigenden Periode nachgewieſen worden, bei Juſtin (1839), bei Origenes (1840. 1841), bei den apoſtoliſchen Vätern (1841), bei Clemens von Alexandrien (1842), bei Tertullian (1843). — Uebereinſtimmend äußert ſich auch der Valentinianer Ptolemäus, im Briefe an die Flora §. 3. (Epiphan. Haer. 33.)

Paulus ſelbſt betrachtet die ihm geleiſteten Unterſtützungen der philippiſchen Gemeinde als Gott wohlgefällige Opfer (Phil. 4, 18), Jacobus empfiehlt in derſelben Rückſicht die Unterſtützung der Wittwen und Waiſen (1, 27), und im erſten Petrusbriefe (2, 5) wird der prieſterliche Charakter der Chriſtenheit auf die Darbringung der Gebete als geiſtlicher Opfer begründet. Der Urſprung dieſer Anſchauung iſt im alten Teſtamente zu ſuchen, und ſpeciell bei Hoſea (14, 3), der das Gebet als Opfer der Lippen bezeichnet. Es iſt aber nicht erſt Paulus und ſeine Schule, welche dieſe Aeußerung zum Cultusprincip erhoben hat, ſondern dies iſt ſchon im Judenthum der Fall geweſen. Für die von Jeruſalem entfernten Juden galt das regelmäßige Gebet ſchon vor der Zerſtörung des Tempels als Surrogat des Tempelcultus, und ſeit der Vernichtung deſſelben tritt das Gebet als Aequivalent und als Fortſetzung des Opferweſens im Talmud auf [1]). Auch Juſtin iſt mit dieſer Auffaſſung bekannt [2]), und während es ihm deshalb ſchwer wird, die Grenze zwiſchen Juden und Chriſten auf dieſem Punkte feſtzuſtellen, fällt nichts mehr auf, als daß die judenchriſtliche Richtung der Clementinen keine Spur von dieſer Auſchauung darbietet, ſondern die Taufe als Erſatz der jüdiſchen Opfer darſtellt. Die Gleichſtellung der Almoſen mit dem Gebete im chriſtlichen Begriffe des Opfers iſt übrigens keine unbedingte, ſondern hängt davon ab, daß dieſelben durch Gebet Gott geweiht wurden, ehe ſie zum Vortheil der Dürftigen verwendet wurden. Auf dem Grunde dieſer Anſchauung ſtellt denn auch Juſtin das Abendmahl, welches aus den in der Gemeinde dargebrachten Gaben entnommen wurde, vermittelſt des begleitenden Dankgebetes als Dankopfer gegen Gott

---

1) Vgl. Friedmann und Grätz, die angebliche Fortdauer des jüdiſchen Opfercultus nach der Zerſtörung des zweiten Tempels, in den theol. Jahrbüchern, 1848, S. 356.

2) Dial. 117 ſagt er gegen Tryphon: *Μέχρι νῦν φιλονεικοῦντες λέγετε, ὅτι τὰς μὲν ἐν Ἱερουσαλὴμ ἐπὶ τῶν ἐκεῖ τότε οἰκούντων Ἰσραηλιτῶν καλουμένων θυσίας οὐ προσδέχεται ὁ θεὸς, τὰς δὲ διὰ τῶν ἐν τῇ διασπορᾷ τότε δὴ ὄντων ἀπὸ τοῦ γένους ἐκείνου ἀνθρώπων εὐχὰς προσίεσθαι αὐτὸν εἰρηκέναι, καὶ τὰς εὐχὰς αὐτῶν θυσίας καλεῖν.* Auf dieſe Weiſe fanden ſich die Juden mit den gegen das Opferweſen gerichteten Ausſprüchen der Propheten ab, daß ſie ſie auf die Lage der Juden in der Zerſtreuung deuteten.

dar [1]). Hierauf beruht ferner mit Wahrſcheinlichkeit die mehrfach vorkommende Bezeichnung der Wittwe als θυσιαστήριον [2]), in dem Sinne, daß die Gaben der Gemeindeglieder in dem Kreiſe der Wittwen niedergelegt wurden, zu deren Unterſtützung ſie hauptſächlich verwendet wurden, und die demnach als Repräſentanten der Empfänger galten. Endlich folgt aus der Anſchauung des Gebetsopfers direkt die Bezeichnung der geſammten Gemeinde, welche es darbringt, als einer Prieſterſchaft. Dieſe Combination, welche auch in der oben angeführten Stelle des erſten Petrusbriefes vorliegt, iſt von Juſtin und Tertullian ausdrücklich ausgeſprochen [3]).

Wenn nun doch Tertullian ſelbſt daneben den Prieſtertitel für gewöhnlich auf die Kleriker anwendet, ſo kann er damit keinen ſpecifiſchen Vorrang derſelben vor der Gemeinde bezeichnen wollen. Wenn man etwa daran dächte, daß er denſelben auf die dem Klerus allein vorbehaltene Verwaltung des Abendmahles gründete, ſo ſpricht dagegen erſtens, daß das Abendmahl überhaupt nur wegen ſeines Verhältniſſes zu dem Opfer des Gebetes und der Almoſen als Opfer dargeſtellt wurde, dann aber, daß er das Recht der Verwaltung deſſelben grundſätzlich auch auf die Laien ausdehnt [4]). Alſo kann die Benennung der Kleriker als Prieſter überhaupt auf keiner anderen Vorſtellung vom Opfer beruhen, als auf welche das Prieſterthum der ganzen Gemeinde gegründet wurde,

---

1) Apol. I, 67.

2) Zuerſt bei Polykarp ad Philipp. 7, dann bei Tertullian (ad uxorem I, 7: apostolus digamos non sinit praesidere, et viduam allegi in ordinem, nisi univiram, non concedit; aram enim dei mundam proponi oportet. Ebendaſelbſt iſt vom sacerdotium viduitatis die Rede), Pſeudoignatius ad Tarsenses 9, apoſtol. Conſt. II, 26; III, 6. 14. In der vorletzten Stelle wird der Ausdruck dadurch motivirt, daß die Wittwe in ihrem Hauſe bleiben, und nicht nach Almoſen in die Häuſer der Gemeindeglieder gehen ſolle, οὐδὲ γὰρ ποτε τὸ θυσιαστήριον τοῦ θεοῦ περιτρέχει, ἀλλ' ἐν ἑνὶ τόπῳ ἵδρυται.

3) Dial. 116: Ἀρχιερατικὸν τὸ ἀληθινὸν γένος ἐσμὲν τοῦ θεοῦ . . . . . ἐν παντὶ τόπῳ ἐν τοῖς ἔθνεσι θυσίας εὐαρέστους αὐτῷ καὶ καθαρὰς προσφέροντες. Οὐ δέχεται δὲ παρ' οὐδενὸς θυσίας ὁ θεὸς, εἰ μὴ διὰ τῶν ἱερέων αὐτοῦ. Tert. de oratione 23: Oratio est hostia spiritalis, quae pristina sacrificia delevit. — Nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes, qui spiritu orantes spiritu sacrificamus orationem dei propriam et acceptabilem.

4) S. oben S. 379.

und es ſtellt ſich auch hier wieder heraus, daß die ſchon gegen Ende des zweiten Jahrhunderts üblich gewordene Beſchränkung des Titels auf die Beamten ihnen nur als Repräſentanten der Gemeinde galt. Dies wird nun auch wirklich beſtätigt durch die Darſtellung der apoſtoliſchen Conſtitutionen, welche, wenn ſie auch den Klerus in einer weit vorgerückten Entwickelungsſtufe darſtellen, doch ſchätzbare Spuren älterer Zuſtände und Anſchauungen über deſſen Würde enthalten. Von den Capiteln des zweiten Buches, welche ſich über die Stellung des Biſchofs verbreiten, enthält das erſte (II, 25) folgendes: *Ὑμεῖς οὖν σήμερον ὡ ἐπίσκοποί ἐστε τῷ λαῷ ὑμῶν ἱερεῖς, λεϊται, οἱ λειτουργοῦντες τῇ ἱερᾷ σκηνῇ, τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, καὶ παρεστῶτες τῷ θυσιαστηρίῳ κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν, καὶ προσάγοντες αὐτῷ τὰς λογικὰς καὶ ἀναιμάκτους θυσίας διὰ Ἰησοῦ τοῦ μεγάλου ἱερέως.* Hierin iſt klar ausgeſprochen, daß der vom Biſchof verwaltete Gebetsopferdienſt das Motiv ſeiner Bezeichnung als Prieſter war [1]). Aber auch das andere Motiv, die gottesdienſtliche Verwaltung der Gaben wird direkt mit dem hohenprieſterlichen Charakter des Biſchofs in Verbindung geſetzt. Es heißt Cap. 27: *Προσήκει οὖν καὶ ὑμᾶς, ἀδελφοὶ, τὰς θυσίας ὑμῶν ἤτοι προσφορὰς τῷ ἐπισκόπῳ προσφέρειν ὡς ἀρχιερεῖ, ἢ δι' ἑαυτῶν ἢ διὰ τῶν διακόνων, οὐ μὴν δὲ, ἀλλὰ καὶ*

---

1) In demſelben Sinne erwähnen die Teſt. der 12 Patriarchen einer prieſterlichen Thätigkeit der Engel, Test. Levi 3: *Οἱ ἄγγελοι τοῦ προσώπου κυρίου, οἱ λειτουργοῦντες καὶ ἐξιλασκόμενοι πρὸς κύριον ἐπὶ πάσαις ταῖς ἀγνοίαις τῶν δικαίων. Προσφέρουσι δὲ κυρίῳ ὀσμὴν εὐωδίας, λογικὴν* (Rom. 12, 1) *καὶ ἀναίμακτον προσφοράν.* In einem höheren Himmel ſind *θρόνοι, ἐξουσίαι, ἐν ᾧ ἀεὶ ὕμνοι τῷ θεῷ προσφέρονται.* Die erſtere Stelle widerlegt wiederum die Anſicht, als ob die Teſtamente von einem Prieſterthum der Kleriker wüßten. — Parallel iſt ferner die Angabe des Epiphanius haer. 29, 4; 78, 14, daß Jacobus der Gerechte das *πέταλον* getragen habe, und die Beſchreibung, welche Hegeſipp bei Euseb. II, 23 von Jacobus giebt: *Τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι· οὐδὲ γὰρ ἐρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ σινδόνας. καὶ μόνος εἰσήρχετο εἰς τὸν ναὸν, ηὑρίσκετό τε κείμενος ἐπὶ τοῖς γόνασι, καὶ αἰτούμενος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἄφεσιν· ὡς ἀπεσκληκέναι τὰ γόνατα αὐτοῦ δίκην καμήλου, διὰ τὸ ἀεὶ κάμπτειν ἐπὶ γόνυ προσκυνοῦντα τῷ θεῷ καὶ αἰτεῖσθαι ἄφεσιν τῷ λαῷ.* Wir dürfen uns durch die Merkmale des jüdiſchen Prieſterthums nicht darüber täuſchen laſſen, daß Jacobus doch nur die Funktion eines chriſtlichen Prieſters ausübt. Mehr hat es auch nicht zu bedeuten, wenn Polykrates (bei Euseb. V, 24) vom Apoſtel Johannes ſagt: *ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκώς.*

τὰς ἀπαρχὰς καὶ τὰς δεκάτας καὶ τὰ ἑκούσια αὐτῷ προσάγετε, αὐτὸς γὰρ γινώσκει τοὺς θλιβομένους καὶ ἑκάστῳ δίδωσι πρὸς τὸ ἁρμόζον. Ferner Cap. 34: διὸ τὸν ἐπίσκοπον στέργειν ὀφείλετε ὡς πατέρα, τοὺς καρποὺς ὑμῶν καὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν ὑμῶν εἰς εὐλογίαν ὑμῶν προσφέροντες αὐτῷ, τὰς ἀπαρχὰς ὑμῶν καὶ τὰς δεκάτας ὑμῶν καὶ τὰ ἀφαιρέματα ὑμῶν καὶ τὰ δῶρα ὑμῶν διδόντες αὐτῷ ὡς ἱερεῖ θεοῦ. — καὶ ἔσται σοι ἡ προσφορά σου δεκτὴ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας κυρίῳ τῷ θεῷ σου. καὶ εὐλογήσει κύριος τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου καὶ πληθυνεῖ τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς σου, ἐπείπερ εὐλογία εἰς κεφαλὴν τοῦ μεταδιδόντος. Ferner Cap. 35: Χρὴ δὲ ὑμᾶς γινώσκειν, ὅτι εἰ καὶ ἐρρύσατο ὑμᾶς κύριος τῆς δουλείας τῶν ἐπεισάκτων δεσμῶν, μηκέτι ἐάσας ὑμᾶς θύειν ἄλογα ζῶα περὶ ἁμαρτιῶν, οὐ δήπου καὶ τῶν εἰσφορῶν ὑμᾶς ἐλευθέρωσεν, ὧν ὀφείλετε τοῖς ἱερεῦσιν, καὶ τῶν εἰς τοὺς δεομένους εὐποιϊῶν. — Σὲ μὲν γὰρ διδόναι προσήκει, οἰκονομεῖν δὲ ἐκεῖνον, ἅτε οἰκονόμον καὶ διοικητὴν τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων. In dieſen Stellen tritt auf das deutlichſte hervor, daß die nach dem moſaiſchen Zehntengeſetz geregelten Gaben der Gemeinde zum Unterhalt des Klerus und der Armen, dem Biſchofe nicht blos als dem Verwalter des Gemeindegutes, ſondern ihm als Prieſter dargebracht wurden, ſofern er ſie durch Gebet und Segen Gott darbrachte, und der Gebetsſegen auf den Geber überging.

Wenn nun alſo zwar die ſpätere Zeit die göttliche Machtvollkommenheit des Klerus in dem prieſterlichen Charakter deſſelben zuſammenfaßte, und ſchon die apoſtoliſchen Conſtitutionen in dieſem Sinne ſich ausſprechen, ſo iſt doch weder Tertullian ein Zeuge für einen ſo hohen Begriff des Prieſterthumes [1]), noch folgt derſelbe aus dem Zuſammenhange, in welchem die Anwendung des Namens auf den chriſtlichen Klerus ſteht. Am allerwenigſten iſt, wie die angeführte Aeußerung Tertullian's beweiſt, die Art

1) Zur Vertheidigung der Schlüſſelgewalt der ekſtatiſchen Propheten gegen den Anſpruch der Biſchöfe darauf ſagt er de pudic. 21 fin.: Domini enim, non *famuli* est ius et arbitrium (delicta donandi); dei ipsius, non *sacerdotis*.

von Mittlerſchaft mit jenem Begriff verbunden, welche durch die Ausübung der Schlüſſelgewalt ſpäter von den Biſchöfen in Beſitz genommen wurde. Der Katholiker Tertullian, welchem die Bezeichnung des Klerus als Prieſterſchaft etwas Geläufiges iſt, bezeugt, wie wir geſehen haben, die Ausübung der Schlüſſelgewalt durch die ganze Gemeinde, kann alſo nicht etwa erſt als Montaniſt dazu gekommen ſein, die Verbindung von Prieſterthum und Schlüſſelgewalt zu läugnen. So viel iſt demnach ins Klare geſtellt, daß die Entwickelung der geiſtlichen Gewalt des Klerus über die Gemeinde ſich urſprünglich nicht in der Uebertragung des Prieſterbegriffs auf denſelben ausgeſprochen hat, die Annahme alſo, daß jene Bezeichnung noch im erſten Stadium der Verfaſſungsentwickelung ihren Urſprung genommen habe, in welchem das Gleichgewicht von Klerus und Gemeinde beſtand, wird durch jene Rückſicht nicht verhindert, wenn auch der poſitive Beweis dafür nicht gegeben werden kann.

III. Biſchof und Presbyter.

Um die Entwickelung der Gemeindeverfaſſung zur Kirche zu verſtehen, iſt es nöthig, das Verhältniß des Biſchofs und Presbyters innerhalb der Gemeinde zu unterſuchen, während die Aemter des Diakonus und der Diakoniſſin nichts unſerem Zwecke Entſprechendes darbieten.

Es kann keinem Zweifel unterworfen ſein, daß innerhalb des neuen Teſtamentes ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος gleichbedeutend ſind, und daß in der erſten Zeit demnach mehrere ἐπίσκοποι Einer Gemeinde angehört haben (Act. 20, 17. 28; Phil. 1, 1; Tit. 1, 5. 7; 1. Tim. 3, 1—8; 1. Petr. 5, 2. 3). Daß dieſes Verhältniß innerhalb der apoſtoliſchen Zeit keine Aenderung wird erfahren haben, beſtätigt die ſchon nach einer anderen Seite hin beſprochene Notiz des Clemens von Alexandrien über die Wirkſamkeit des Apoſtels Johannes in Kleinaſien. Wenn es heißt [1]), Johannes habe die Umgegend von Epheſus beſucht, ὅπου

1) Quis div. salv. cap. 42.

μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων, so kann in dem erſten Gliede nur die Einſetzung einer Mehrzahl von ἐπίσκοποι in je einem Orte gemeint ſein. Denn im Unterſchiede davon wird nachher die Einſetzung je eines Gemeindebeamten zur Ergänzung ſchon beſtehender Collegien erwähnt.

Nach Feſtſtellung dieſes urſprünglichen Zuſtandes iſt nun erſtens nachzuweiſen, wie weit die Anſchauung der Einerleiheit beider Aemter hinabgereicht hat, ferner dem Urſprung des im neuen Teſtament vorliegenden Zuſtandes nachzugehen, und endlich die Trennung beider Aemter und die Motive derſelben darzuſtellen.

In demſelben Sinne, in welchem Paulus ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι in der Gemeinde zu Philippi vorausſetzt, beſtätigt der römiſche Clemens die von den Apoſteln überall vollzogene Einſetzung dieſer beiden Klaſſen von Beamten in der Mehrzahl [1]). Hienach iſt zu vermuthen, daß er ſelbſt noch in der Anſchauung dieſer urſprünglichen Mehrheit von ἐπίσκοποι oder πρεσβύτεροι in Einer Gemeinde gelebt habe. Denn wenn von den Apoſteln bis auf Clemens hin ſchon die Veränderung eingetreten wäre, daß in jeder Gemeinde über den Presbytern Ein Biſchof ſich erhob, ſo würde es ſehr auffallend ſein, wenn ſich noch das Bewußtſein von einem urſprünglich anderen Zuſtande vorfände. Allein abgeſehen von ſolchen Vermuthungen und Vorausſetzungen, iſt die Einerleiheit beider Bezeichnungen wenigſtens für die corinthiſche Gemeinde in der Zeit des Clemens durch folgende Sätze geſichert: ἁμαρτία οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενέγκοντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν. Μακάριοι οἱ προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι, οἵτινες ἔγκαρπον

1) Ep. ad Cor. 42: Κατὰ χώρας καὶ πόλεις κηρύσσοντες οἱ ἀπόστολοι καθίσιανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν — εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν. Καὶ τοῦτο οὐ καινῶς, ἐκ γὰρ δὴ πολλῶν χρόνων ἐγέγραπτο περὶ ἐπισκόπων καὶ διακόνων. Οὕτως γάρ που λέγει ἡ γραφή· καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει. Dies iſt ein zurechtgemachtes Citat, deſſen Ort der Schreiber nicht mit Unrecht als που bezeichnet. Jeſ. 60, 17 heißt es: Δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ.

καὶ τελείαν ἔσχον τὴν ἀνάλυσιν, οὐ γὰρ εὐλαβοῦνται μή τις αὐτοὺς μεταστήσῃ ἀπὸ τοῦ ἱδρυμένου αὐτοῖς τόπου [1]). Gegen die Deutung dieſer Stelle wird von Rothe eingewandt, daß ἐπισκοπὴ in dieſem Zuſammenhang das Amt der ἐπίσκοποι und διάκονοι zuſammen bedeute, daß es deshalb auch als Bezeichnung des Amtes der πρεσβύτεροι gebraucht ſei, ohne daß daraus die Identität von Biſchof und Presbyter folge, wie ja aus der Anwendung des Wortes auf die Diakonen nicht auf die Einerleiheit ihres Amtes mit dem des Biſchofs zu ſchließen ſei [2]). So ſcharfſinnig dieſe Deutung iſt, ſo berückſichtigt ſie doch zu wenig, daß der Zuſammenhang des Briefes mehr durch den praktiſchen Zweck, als durch ſtreng logiſche Genauigkeit geleitet iſt, daß alſo der Schreiber, dem es vorlag, die Abſetzung von Presbytern zu beurtheilen, ſtets dieſes Amt im Sinne hatte, wenn er auch gelegentlich die Einſetzung der Diakonen berührte. Daß er unter den προειρημένοι immer beſtimmt auch an die Diakonen gedacht hat, iſt unwahrſcheinlich, weil eine Differenz über deren Amt thatſächlich nicht vorlag. Wenn alſo die allgemeinen Grundſätze, aus denen der dem Clemens vorliegende Fall beurtheilt werden ſollte, unwillkührlich durch den ſpeciellen Fall ſchon bedingt ſind, ſo wird der Schreiber bei der ἐπισκοπὴ wohl nur an das Amt der Presbyter gedacht haben. Denn von einem davon unterſchiedenen Biſchofsamte findet ſich in dem Brief keine Andeutung, deren Mangel von Rothe ohne genügenden Grund dahin ausgelegt wird, daß der Biſchof von Corinth gerade in der Zeit geſtorben geweſen, und darum Zwietracht wegen der Presbyter entſtanden ſei. Man muß vielmehr dabei ſtehen bleiben, daß die corinthiſche Gemeinde gegen das Ende des erſten Jahrhunderts von einer Mehrzahl von Presbytern oder Biſchöfen geleitet worden iſt. Dieſelbe Anſchauung liegt in folgender Stelle des Hirten des Hermas, Vis. 3, 5: Lapides illi quadrati et albi, convenientes in commis-

---

1) Ibid. cap. 44.

2) Anf. der chr. K. S. 399 f. Clem. Rom. cap. 44: Οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς· διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν — κατέστησαν τοὺς προειρημένους. Dieſe ſind aber nach Cap. 42 ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι.

suris suis, ii sunt apostoli et episcopi et doctores et ministri, qui ingressi sunt in clementia dei et episcopatum gesserunt et docuerunt et ministraverunt sancte electis dei, et semper cum illis convenerunt et in se pacem habuerunt et se invicem audierunt. Rothe legt freilich dieſe Stelle ſo aus, daß unter doctores die Presbytern im Unterſchiede von den Biſchöfen zu verſtehen ſeien, welche wiederum durch ihre Zuſammenſtellung mit den Apoſteln, und die Beziehung des Satzes qui episcopatum gesserunt auf beide, über die doctores erhoben würden [1]). Allein erſtens iſt die Bezeichnung der Presbyter im Unterſchiede von den Biſchöfen als doctores keineswegeſ gebräuchlich, dann aber ſind auch die Relativſätze, welche den einzelnen Klaſſen entſprechen, anders zu verſtehen, als Rothe meint. Der Hirte will mit dieſen Relativſätzen nur einen Theil des Klerus zum Eintritt in den die Kirche darſtellenden Thurmbau berechtigen, da er ſonſt gegen die Tendenzen des Klerus Vieles einzuwenden hat [2]). Da aber die Apoſtel ohne Unterſchied anerkannt werden, ſo leuchtet ein, daß der Satz, qui episcopatum gesserunt (sancte), unter keiner Bedingung auf die Apoſtel zu beziehen iſt. Ferner hat man aber ebenſowenig Recht, die episcopi und doctores auf Biſchöfe und Presbyter zu beziehen, als die Bezeichnung ποιμένες καὶ διδάσκαλοι (Eph. 4, 11). Vielmehr iſt das Vorſteheramt an beiden Stellen in ſeine Funktionen der Disciplinaraufſicht und des Lehrgeſchäfts zerlegt, im Buche des Hermas offenbar deßhalb, um die Relativſätze anzuknüpfen. Alſo auch Hermas erkennt in dieſer Stelle nur die zwei Aemter der Episcopi und Ministri an, von denen die erſteren daſſelbe ſein werden, wie die Seniores [3]). Wenn noch ein Zweifel übrig bleiben ſollte, ſo muß er vor einer anderen, ganz parallelen Stelle ſchwinden, in welcher ganz direkt nur die Biſchöfe und Diakonen neben einander aufgeführt werden [4]). Für die Mitte des zweiten

1) A. a. O. S. 408.

2) Vgl. Vis. 2, 2; 3, 9; Sim. 9, 27: De decimo vero monte, — tales sunt, qui crediderunt, *quidam* episcopi, id est praesides ecclesiarum.

3) Vis. 2, 4.

4) Sim. 9, 27: Episcopi id est praesides ecclesiarum — et deinde, qui praesides sunt ministeriorum.

Jahrhunderts iſt alſo das Fortbeſtehen der urſprünglichen Anſchauung geſichert, ob uneingeſchränkt, oder mit einer Modification, wird eine ſpäter zu betrachtende Stelle des Hirten lehren. Ein anderes Dokument, welches nach Abzug von Interpolationen ebenfalls in die Mitte des zweiten Jahrhunderts zu ſetzen iſt, der Brief des Polykarp an die Philipper gewährt den Eindruck eines gemiſchten Zuſtandes. Während nämlich der Schreiber ſich beſtimmt von den Presbytern unterſcheidet (*Πολύκαρπος, καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι*), erwähnt er keines von den Presbytern unterſchiedenen Biſchofs in der philippiſchen Gemeinde. Entweder war ein ſolcher daſelbſt nicht vorhanden, oder wenn dies doch wohl der Fall war, wie ſich weiterhin ergeben wird, ſo muß er unter den *πρεσβύτεροι* mit einbegriffen ſein. Die Unterſcheidung kann alſo nur relativ geweſen ſein, die ebenſo gut ignorirt, als hervorgehoben werden durfte, d. h. das urſprüngliche Verhältniß der Gleichheit mehrerer *πρεσβύτεροι* als oberſten Gemeindevorſteher kann wohl modificirt, aber noch nicht aufgehoben geweſen ſein.

Um aber die Veränderung dieſes Zuſtandes und deren Motive richtig zu beurtheilen, müſſen wir den Urſprung jener Mehrzahl von gleichſtehenden Aelteſten in jeder Gemeinde näher ins Auge faſſen. Man muß die Frage aufwerfen, ob die Einſetzung der Mehrzahl von Vorſtehern in einer Gemeinde den Zweck gehabt habe, den demokratiſchen Charakter derſelben zu wahren, und dieſe Einrichtung demnach rein aus der Abſicht der Apoſtel hervorgegangen ſei, oder ob noch andere Bedingungen dazu mitgewirkt haben. Der erſteren faſt allgemein anerkannten Anſicht hat Kiſt eine Hypotheſe entgegengeſetzt, und Baur ſich ihr theilweiſe angeſchloſſen, welche auch nach der gründlichen Widerlegung durch Rothe noch unſere Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen muß, weil ein Hauptpunkt der Baur'ſchen Anſicht von der Verfaſſung an dieſe Hypotheſe ſich anlehnt [1]). Kiſt behauptet,

---

1) Kiſt, über den Urſprung der biſchöflichen Gewalt in der chriſtlichen Kirche, in Verbindung mit der Bildung und dem Zuſtande der früheſten Chriſtengemeinden, (aus dem Holländiſchen) in Illgen's Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie II, 2. (1832). — Baur, die ſogenannten Paſtoralbriefe des Ap. Paulus (1835) S. 81—86. — Rothe a. a. O. S. 179—206.

daß in größeren Städten die Chriſten von Anfang an nicht ſo nahe zuſammengehangen hätten, daß ſie je eine Gemeinde gebildet hätten, ſondern, wie das Chriſtenthum von verſchiedenen, nicht immer ganz gleichgeſinnten, alſo auch nicht durch einen Plan verbundenen Verkündigern in den größeren Städten verbreitet worden ſei, ſo hätten die durch dieſelben gebildeten Kreiſe von Chriſten längere Zeit unabhängig von einander, theilweiſe auch in feindſeliger Weiſe fortbeſtanden, ehe die größeren Gemeinden unter Presbytercollegien daraus hervorgegangen ſeien. Als Beweiſe dafür dienen das durch die pauliniſchen Briefe bezeugte Vorhandenſein der ἐκκλησίαι κατ' οἶκον in mehreren Städten [1]), und die in den ignatianiſchen Briefen enthaltenen Warnungen vor Zwiſt und Trennung. Den letzteren Beweis hat Baur mit Recht abgelehnt, den erſteren dagegen in der Art benutzt, daß die Kiſt'ſche Anſicht in gewiſſer Weiſe berichtigt, und in umfaſſendere Beziehung zur Verfaſſungsfrage geſetzt wird. Er läugnet nicht, wie Kiſt es thut, daß die kleineren Hausgemeinden ſich von Anfang an als Glieder der Stadtgemeinde betrachtet haben werden, da Kiſt's Argument, daß diejenigen Briefe, welche der Hausgemeinden erwähnten, keine Andeutung vom Beſtehen der Stadtgemeinde gäben, auf unrichtiger Beobachtung beruht. Wenn daher Baur auch zugiebt, daß die Vorſteher jener kleinen Kreiſe ein eigentliches Collegium bildeten, ſo hält er doch dies collegialiſche Band nicht für das im Begriff der πρεσβύτεροι urſprüngliche, ſondern urſprünglich ſoll jeder πρεσβύτερος als ἐπίσκοπος der Vorſteher einer eigenen kleinen Gemeinde geweſen ſein. Hienach ſollen dieſe älteſten Presbytern oder Biſchöfe in ihren Separatkreiſen daſſelbe geweſen ſein, wie die ſpäteren Biſchöfe, und das Verhältniß der Apoſtel zu ihnen vergleicht er nicht, wie gewöhnlich geſchieht, mit dem der ſpäteren Biſchöfe zu den Presbytern, ſondern mit dem der ſpäteren Erzbiſchöfe zu den Biſchöfen [2]). Dieſer Anſicht ge-

1) Röm. 16, 4. 5. 14. 15; 1. Cor. 16, 19; Col. 4, 15; Philem. 2.

2) Zum Beweiſe dieſes Sachverhaltes hatte Baur ſogar anfänglich angenommen, daß die Apoſtel in den von ihnen gegründeten Gemeinden je einen ἐπίσκοπος oder πρεσβύτερος eingeſetzt hätten, indem er ſich auf Tit. 1, 5; Act. 14, 23 berief (Paſtoralbriefe S. 81. 84). Nachdem aber Rothe die

mäß würde alſo der Episcopat im Weſentlichen ſchon innerhalb der apoſtoliſchen Zeit entſtanden ſein, alſo früher, als ſelbſt Rothe will, obgleich ſich Baur gegen die abſichtliche Einſetzung von Kirchenämtern namentlich durch Paulus verwahrt. Dabei iſt nun aber die große Schwierigkeit, zu erklären, wie die episcopale, monarchiſche Gewalt [1]) jedes einzelnen πρεσβύτερος in dem Collegialſyſtem unterging, um aus demſelben als Attribut eines über den Presbytern erhabenen Biſchofs wieder aufzuſtehen. Denn dies muß nach Baur's Anſicht der Entwickelungsgang geweſen ſein, da der Brief des römiſchen Clemens und der Hirt des Hermas, wie Baur ſelbſt anerkennt [2]), für das Collegialſyſtem zeugen, welches alſo zwiſchen die urſprüngliche und die ſpätere monarchiſche Form des Episcopates getreten ſein muß. Baur's Anſicht hierüber feſtzuſtellen, iſt nicht nur dadurch faſt unmöglich gemacht, weil ſeine Anſichten über die eben vorliegenden Punkte in verſchiedenen Schriften zerſtreut ſind, ſondern auch dadurch, daß er durch die Verwerfung der Aechtheit des Philipperbriefs, des erſten Theſſalonicherbriefs, der Paſtoralbriefe, der Apoſtelgeſchichte, des Briefs des römiſchen Clemens, die Zeitgränzen der möglichen Entwickelung völlig verrückt, und die genannten Schriften auch nicht einmal als glaubwürdige Zeugniſſe für die Verfaſſungsformen des apoſtoliſchen Zeitalters gelten läßt. Für die Einſetzung des Gemeindeamtes durch die Apoſtel berufen wir uns auf den oben geführten Beweis, und auf die von Baur aufgeſtellte Ableitung des ſpäteren Episcopates werden wir am paſſenden Orte eingehen. Hier iſt nur ſeine Hypotheſe von der urſprünglichen Form und dem Inhalt des Gemeindeamtes zu beurtheilen. Ein monarchiſches Princip kann nicht im Amte der πρεσβύτεροι ausgeprägt geweſen ſein, wenn unſere Darſtellung des anfänglichen Verhältniſſes

---

derartige Auslegung jener Stellen mit Vergleichung von Act. 15, 21 zurückgewieſen hatte (a. a. O. S. 182), hat Baur ſelbſt jene Behauptung zurückgezogen (Urſpr. des Episcopats S. 85).

1) „Das monarchiſche Princip, wenn man es ſo nennen will, liegt ſchon urſprünglich im Begriff der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι.“ (Baur, Paſtoralbriefe S. 84).

2) Urſpr. des Episcopats, S. 74. 75.

zwiſchen den Gemeindebeamten und der Gemeinde nur einigermaßen richtig iſt. Aber auch die monarchiſche Form liegt keineswegs in der Angehörigkeit einzelner Presbytern zu den kleineren Hauskreiſen innerhalb der Gemeinden. Wir ſtimmen Baur völlig darin bei, daß, wenn eine Gemeinde aus verſchiedenen Familienkreiſen erwuchs, die natürlichen Häupter derſelben als Presbytercollegium zuſammentraten, indem ſie unbeſchadet deſſen die Leitung der relativ geſonderten Hausgemeinden fortführten, aber daß dieſen Hausgemeinden immer nur je ein Vorſteher angehört habe, läßt ſich nicht beweiſen. Vielmehr ergiebt ſich das Gegentheil aus Röm. 16, 14. 15, wo zwei Gemeindegruppen erwähnt ſind, als deren Leiter mehrere Perſonen genannt werden, unter denen man ſowohl Presbytern, als Diakonen zu ſuchen hat. Wenn alſo manche dieſer kleineren Kreiſe in der Gemeinde ſchon mehrere Vorſteher hatten, die in das Geſammtcollegium der Gemeindebeamten eintraten, obgleich die Mehrzahl nicht gerade Regel zu ſein brauchte, ſo erweiſt ſich diejenige Hypotheſe, welche die Zuſpitzung des Gemeindeamtes zur Einheit ſchon in den urſprünglichen Zuſtand zurückdatirt, als unrichtig.

Von Anderen wird das erſte Beiſpiel des Zuſtandes, daß ein einzelner Biſchof ſich über der Mehrzahl von Presbytern erhob, in der johanneiſchen Apokalypſe gefunden. Bunſen [1]) erklärt in dieſem Sinne die Engel der ſieben Gemeinden (Apok. 1, 20), an welche die einzelnen Sendſchreiben im zweiten und dritten Capitel gerichtet ſein ſollen, denn da das Symbol der Engel, ein Stern, von dem der Gemeinden, einem Leuchter, verſchieden ſei, ſo könne der Engel nicht etwa blos als ideale Zuſammenfaſſung jeder Gemeinde verſtanden werden. Rothe [2]) dagegen ſieht in der Geſtalt der Engel nur den Ausdruck der Idee des Biſchofs als Vertreters jeder Gemeinde, ohne daß damit das Vorhandenſein eines ſolchen in den beſtimmten Gemeinden verbunden geweſen ſei. Denn während der Engel durch ſein eigenes Symbol von der Gemeinde unterſchieden wird, ſo iſt dieſer Unterſchied wieder dadurch aufgehoben,

1) Ignatius von Antiochien u. ſ. Briefe S. 85.

2) A. a. O. S. 423 ff.

daß in der Perſon des Engels die Gemeinde angeredet wird, und am Schluſſe der beiden Capitel die Ueberſchrift jedes Briefs τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐκκλησίας γράψον dahin erläutert wird: ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω, τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις. Jedenfalls wird in der Erklärung Bunſen's der ſchwankende Charakter der ſymboliſchen Form zu wenig beachtet, aber auch Rothe's Deutung, ſo ſorgfältig ſie die einzelnen Umſtände in's Auge faßt, entfernt ſich zu ſehr von der apokalyptiſchen Anſchauung. Schwerlich wird man ſeine Behauptung ſo zu verſtehen haben, daß der Ausdruck der Idee des Biſchofthums in der Figur des Engels beabſichtigt iſt, wenn er aber nur zufällig damit zuſammentrifft, ſo brauchen wir, um die Merkmale des Unterſchiedes und der Identität jener Größe mit der Gemeinde zuſammenzufaſſen, nur bei dem Bilde des Schutzengels ſtehen zu bleiben, der einerſeits als wirkliches Weſen von dem Menſchen unterſchieden wird, andererſeits keinen anderen Inhalt hat, als die Intereſſen und die Richtung des von ihm Vertretenen, und deßhalb in dem apokalyptiſchen Stile ohne Anſtoß als die Gemeinde angeredet werden kann [1]). Ein zweites Beiſpiel der Stellung eines eigentlichen Biſchofs innerhalb des neuen Teſtamentes finden Rothe und Bunſen in dem dritten Briefe des Johannes [2]). Der in demſelben erwähnte Diotrephes, meint Rothe, erſchiene in dem thatſächlichen Beſitz einer Gewalt in der Gemeinde, die offenbar eine höhere ſei, als die eines Presbyters. Eben ſo klar iſt jedoch, daß dieſe Gewalt als eine unrechtmäßige, uſurpirte dargeſtellt wird. Dieſer Ausnahmsfall bürgt alſo gar nicht dafür, daß in der Zeit, welcher der, ſeinem Ur-

---

1) Dieſe Merkmale treten auch Act. 12, 14. 15 ins Licht, indem der Schutzengel des Petrus von ihm verſchieden, zugleich aber ihm zum Verwechſeln ähnlich gedacht wird. Die Möglichkeit dieſer Verwechſelung des Schutzgeiſtes mit dem Schützling wird in den apokalyptiſchen Sendſchreiben nur zur Hebung des feierlichen Eindruckes angewandt.

2) 3. Joh. 9. 10: Ἔγραψα τῇ ἐκκλησίᾳ· ἀλλ' ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρεφὴς οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς, διὰ τοῦτο, ἐὰν ἔλθω, ὑπομνήσω αὐτοῦ τὰ ἔργα ἃ ποιεῖ, λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν ἡμᾶς. καὶ μὴ ἀρκῶν ἐπὶ τούτοις οὔτε αὐτὸς ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφούς, καὶ τοὺς βουλομένους κωλύει καὶ ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει. Es bedarf keines Beweiſes, daß Schwegler's Vermuthung, unter Diotrephes ſei der römiſche Biſchof Victor gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts gemeint (Montanismus S. 284), ſehr unglücklich iſt.

ſprung wie Inhalt nach, räthſelhafte Brief angehört, eine ähnliche Einzelgewalt in irgend einer Gemeinde rechtmäßig beſtanden habe; und deßhalb müſſen wir die Beweiskraft jenes Briefs für das Feſtſtehen der Episcopalgewalt gegen das Ende des erſten Jahrhunderts in Abrede ſtellen.

Die über den Presbytern erhabene Stellung Eines Biſchofs wird deßhalb am früheſten durch die echten Briefe des Ignatius von Antiochien [1]) bezeugt, unter denen der Brief an Polykarp von Smyrna die Stellung des Biſchofs ausdrücklich näher beſtimmt, ſo daß wir den Inhalt jenes Amtes ſowohl gegen den früheren Zuſtand, als im Verhältniſſe zu der ſpäteren Entwickelung genau abzugränzen im Stande ſind. Im Briefe an die Römer Cap. 2 bezeichnet Ignatius ſich ſelbſt als Biſchof, ebenſo nennt er im Briefe an die Epheſer Cap. 1 den Oneſimus als deren Biſchof, im Briefe an den Polykarp, den *ἐπίσκοπος ἐκκλησίας Σμυρναίων*, unterſcheidet er denſelben beſtimmt von den *πρεσβύτεροι* (Cap. 6). Nach dem Brief an den Polykarp erſcheint der Biſchof als Vertreter der Einheit und Ordnung in der Gemeinde [2]), dem namentlich die Sorge für die Wittwen, für häufigere Verſammlungen und für die Gemeindekaſſe anempfohlen wird. Die Anweiſungen für die Seelſorge beziehen ſich auf die Gemeindeglieder, welche Sklaven ſind, und auf die, welche im Eheſtande leben. Während alſo die Geſchäfte des Biſchofs deutlich genug im Sinne der *κυβέρνησις* bezeichnet ſind, das heißt, die eigentliche

---

1) Ich halte die von Cureton in ſyriſcher Ueberſetzung veröffentlichten Briefe an Polykarp, an die Epheſer und an die Römer, deren griechiſcher Text von Bunſen (die drei echten und die vier unechten Briefe des Ign. von Ant. Hamb. 1847) hergeſtellt iſt, jedenfalls für die Grundlage der bisher bekannten ſieben Briefe, und habe keinen genügenden Grund, ihre Echtheit zu bezweifeln. Für einen Auszug aus denſelben kann ich die drei kürzeren Briefe nicht halten, weil deren Zuſammenhang logiſcher iſt, als der der längeren Recenſion, wenn auch Bunſen's Herſtellung des Textes nicht immer gelungen iſt. Außerdem liegt für mich ein Hauptbeweis für Bunſen's Hypotheſe darin, daß der Brief des Polykarp an die Philipper, der in ſeiner jetzigen Geſtalt mit den ſieben des Ignatius auf das engſte zuſammengehört, ebenfalls nachweislich interpolirt iſt, und daß dieſe Interpolationen die deutlichſte Uebereinſtimmung mit ſolchen Abſchnitten tragen, welche in den Briefen des Ignatius interpolirt ſind. S. unten den Anhang.

2) Cap. 1: *Τῆς ἑνώσεως φρόντιζε, ἧς οὐδὲν ἄμεινον.* Cap. 4: *Μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω, μηδὲ σὺ ἄνευ θεοῦ γνώμης τι πράσσε.*

Disciplin ihm anvertraut iſt, wird nicht mit einem Worte darauf hingedeutet, daß der Biſchof vorzugsweiſe das Lehrgeſchäft auszuüben habe, oder gar, daß er der Vertreter einer beſtimmten Lehrweiſe ſei. Hierauf muß man um ſo mehr achten, als der Schreiber auf Verbreiter abweichender Lehre hinweiſet, jedoch keineswegs merken läßt, daß dem Biſchofe eine beſtimmte Stellung gegen ſolche Menſchen angewieſen und vorgezeichnet ſei, ſondern denſelben nur zur Geduld und Standhaftigkeit ermahnt [1]). In dem Bilde vom Amte des Biſchofs, welches dieſer Brief entwirft, fehlt alſo gerade der Punkt, welcher der gewöhnlichen Vorſtellung gemäß der eigentliche Inhalt jenes Amtes ſein ſoll, der jedoch, wie wir ſehen werden, erſt in ſpäterer Zeit beſtimmt fixirt werden konnte. Die Gegenſätze, mit denen der Episcopat nach den Andeutungen des Briefes zu kämpfen hatte, ſind ganz anderer Art, als eine ausgebildete Irrlehre; ſie berühren vielmehr noch die einfache Stellung des Gemeindeamtes ſelbſt. Es handelt ſich noch darum, daß das Anſehen des Biſchofs als Gemeindebeamten durch die Verehrung eines Asketen beeinträchtigt, und durch Schließung von Ehen ohne ſeine Zuſtimmung verletzt wurde [2]), und hiegegen will Ignatius das Recht des Biſchofs gewahrt wiſſen. Dieſe Verhältniſſe, welche beweiſen, daß das Gemeindeamt noch gar nicht ausſchließlich feſtſtand, können nur in der Zeit noch ſtattgefunden haben, welcher die Briefe des Ignatius angehören wollen, im Anfang des zweiten Jahrhunderts. Wäre der Inhalt der drei von uns anerkannten Briefe nur ein Auszug aus dem Texte der ſieben, welche nothwendig jünger ſind, als die Mitte des zweiten Jahrhunderts, ſo könnten derartige Fälle gar nicht mehr zur Sprache kommen. Die Zurechtweiſung des Asketen in unſerem

---

1) Cap. 3: *Οἱ δοκοῦντες ἀξιόπιστοι εἶναι καὶ ἑτεροδιδασκαλοῦντες μή σε καταπλησσέτωσαν. Στῆθι ἑδραῖος ὡς ἄκμων τυπτόμενος. Μεγάλου ἐστὶν ἀθλητοῦ τὸ δέρεσθαι καὶ νικᾶν. Μάλιστα δὲ ἕνεκεν θεοῦ πάντα ὑπομένειν ἡμᾶς δεῖ, ἵνα καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὑπομείνῃ.*

2) Cap. 5: *Εἴτις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν τῆς σαρκὸς εἰς τιμὴν τοῦ κυρίου, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω. Ἐὰν καυχήσηται, ἀπώλετο, καὶ ἐὰν γνωσθῇ πλέον τοῦ ἐπισκόπου, ἔφθαρται. Πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις, μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκίπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ τὸν θεὸν, καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν. Πάντα εἰς τιμὴν θεοῦ γινέσθω.*

Brief berührt ſich ſehr nahe mit einer Stelle des Briefs des römiſchen Clemens an die Corinther, welche unter den Verpflichtungen der Gemeindeglieder zu gegenſeitiger Unterordnung den Asketen folgendes empfiehlt: ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονευέσθω, γινώσκων ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν (Cap. 38). Wenn man bedenkt, daß Clemens dieſe Gemeindezuſtände in dem Sinne beſpricht, um das richtige Verhältniß zwiſchen der corinthiſchen Gemeinde und ihren Vorſtehern wiederherzuſtellen, ſo kann man nicht umhin, bei der gerügten Anmaßung von Asketen auch an Mißachtung des Klerus zu denken. Ebenſo läßt auch der Zweifel an der Pflicht, die Ehe nur mit Zuſtimmung des Biſchofs zu ſchließen, auf eine frühe Zeit rathen, wenn anders das Zeugniß Tertullian's [1]) für das Feſtſtehen jener Sitte auch auf eine längere Zeit vor ihm zurückzubeziehen iſt. Dieſen Schlüſſen auf eine verhältnißmäßig frühe Situation des Biſchofsamtes, wie es im Briefe des Ignatius gezeichnet iſt, widerſpricht auch nicht die Art, in welcher das Verhältniß des Biſchofs zu Gott bezeichnet wird. Dem oberflächlichen Anblick erſcheint allerdings die Behauptung, daß nur die mit Erlaubniß des Biſchofs geſchloſſene Ehe κατὰ θεὸν ſei, in dem Sinne, als ob damit der Biſchof als Stellvertreter Gottes und als Inhaber des göttlichen Geiſtes und Willens dargeſtellt würde. Demnach würde ein Unterſchied zwiſchen den Anſichten über den Episcopat in den beiden ſtreitigen Recenſionen nicht vorliegen, da der angegebene Begriff in den nicht dem kürzeren ſyriſchen Texte angehörigen Parthieen der ſieben Briefe deutlich genug vorherrſcht [2]). Daß jedoch die Formel κατὰ θεὸν nicht in dieſem Sinne zu verſtehen ſei, beweiſt

---

1) De monogamia 11: Qualis es, id matrimonium (secundum) postulans, quod eis, a quibus postulas, non licet habere, ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis eiusdem sacramenti?

2) Ad Polyc. 8: *Γράψεις ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις, ὡς γνώμην θεοῦ κεκτημένος.* Ad Eph. 3. 4: *Ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ. καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν. ὅθεν πρέπει ὑμῖν συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ.* Ibid. 6: *Πάντα, ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι, ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα. τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον, ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν.* Ad Magnes 6: *Προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ.*

der erläuternde Zuſatz: *πάντα εἰς τιμὴν θεοῦ γινέσθω.* Hienach iſt die durch den Biſchof geſchloſſene Ehe nur darum Gott gemäß, weil die Ehre Gottes die Erhaltung der Ordnung in der Gemeinde durch den Biſchof verlangt, nicht aber, weil Gott durch die Perſon des Biſchofs eine beſondere Einwirkung auf die durch jenen geſchloſſene Ehe ausübt. Auch die anderen ähnlichen Aeußerungen in dem Briefe enthalten nichts mehr, als daß der Biſchof Vertreter und Erhalter der Einheit und Ordnung in der Gemeinde, und daß dieſe von Gott gewollt iſt. In dieſem Sinne wird die Gemeinde von Smyrna ermahnt: *τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε, ἵνα καὶ ὁ θεὸς ὑμῖν. ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέροις, διακόνοις καὶ μετ' αὐτῶν μοι τὸ μέρος γένοιτο σχεῖν ἐν θεῷ* (Cap. 6). Dieſer Satz ſtellt ja nicht, wie Stellen der längeren Recenſion [1]), den dem Biſchof geleiſteten Gehorſam als einen ſolchen dar, der mittelbar Gott oder Chriſtus geleiſtet ſei, ſondern als eine ſittliche Pflicht, welche von Gott belohnt werden würde. Demgemäß wird auch Polykarp angeredet: *μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω* (Cap. 4); als Grund für dieſe Anforderung an die Gemeinde wird aber kein den unten angeführten Stellen entſprechender Satz von der durch den Biſchof vermittelten Wirkſamkeit Gottes hinzugefügt, ſondern nur die Bedingung: *μηδὲ σὺ ἄνευ θεοῦ γνώμης τι πρᾶσσε.* Der Brief an Polykarp bietet alſo keineswegs die dogmatiſche Faſſung des Begriffs vom Episcopat dar, auf deſſen Einſchärfung es in den überarbeiteten Briefen des Ignatius ankommt. Vielmehr liegt der Standpunkt jenes Briefes dem des Clemens im Brief an die Corinther auffallend nahe. Denn wenn wir davon abſehen, daß Clemens noch keinen eigentlichen Biſchof kennt, ſo geht ſein Zweck dahin, zu beweiſen, daß eine Gliederung in der Gemeinde nothwendig, und daß der Stand der Presbytern, welchen

---

1) Ad Magnes. 3: Die ſich dem Biſchof unterwerfen, unterwerfen ſich *οὐκ αὐτῷ, ἀλλὰ τῷ πατρὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῷ πάντων ἐπισκόπῳ εἰς τιμὴν οὖν ἐκείνου τοῦ θελήσαντος (? καλέσαντος) ἡμᾶς πρέπον ἐστὶν ἐπακούειν κατὰ μηδεμίαν ὑπόκρισιν· ἐπεὶ οὐχ ὅτι τὸν ἐπίσκοπον τοῦτον τὸν βλεπόμενον πλανᾷ τις, ἀλλὰ τὸν ἀόρατον παραλογίζεται. Τῷ δὲ τοιούτῳ οὐ πρὸς σάρκα ὁ λόγος, ἀλλὰ πρὸς θεὸν, τὸν τὰ κρύφια εἰδότα.* Ad Trallian. 2: *Ὅταν τῷ ἐπισκόπῳ ὑποτάσσεσθε ὡς Ἰησοῦ Χριστῷ.*

die Gemeinde Gehorſam zu leiſten habe, eine von Gott gewollte Inſtitution ſei, deren Verletzung direkt als Sünde bezeichnet wird [1]). Nach den Beſtimmungen des Clemens und Ignatius iſt alſo die Unterordnung der Gemeinde unter den Klerus eine ſittliche Nothwendigkeit, aber nicht, wie in den Briefen des falſchen Ignatius, eine dogmatiſche. So nahe daher Ignatius in dieſer Beziehung dem Clemens ſteht, ſo wenig entſpricht die von ihm angedeutete Stellung des Biſchofs noch in einem anderen Punkte dem ſpäter üblichen Begriff. In den Briefen fehlt nicht nur jede Anſpielung darauf, daß der Episcopat als Fortſetzung der apoſtoliſchen Gewalt anzuſehen ſei, ſondern die eine Aeußerung, in welcher Ignatius an die Apoſtel erinnert, ſchließt direkt die Möglichkeit aus, daß er ſich als Inhaber apoſtoliſcher Machtvollkommenheit angeſehen habe. Er ſchreibt an die Römer, Cap. 4: *λιτανεύσατε τὸν κύριον ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα διὰ τῶν ὀργάνων τούτων* (die wilden Thiere) *θεοῦ θυσία εὑρεθῶ. Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν· ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος· ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος. Ἀλλ' ἐὰν πάθω, ἀπελεύθερος Ἰησοῦ, καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος* [2]). Ebenſo klar, als in dieſen Worten ein beſonderer Vorzug der apoſtoliſchen Stellung anerkannt iſt, beweiſt die Hervorhebung des Gegenſatzes der rein perſönlichen Qualitäten, daß Ignatius nicht daran dachte, ſein Amt als Fortſetzung des apoſtoliſchen geltend zu machen.

Indem wir nun zur Beantwortung der Frage übergehen, aus welchen Motiven und unter welchen Bedingungen das Amt des über die Presbytern erhabenen Biſchofs entſtand, ſo müſſen wir zunächſt feſthalten, daß die echten Briefe des Ignatius am Anfange des zweiten Jahrhunderts den Episcopat ausſchließlich als Gemeindeamt darſtellen, und das Verhältniß der Gemeinde zu demſelben nicht anders beſtimmen, als der römiſche Clemens dasjenige einer

---

1) Clem. Rom. ad Corinth. cap. 40 — 44. Am Schluß lautet es: *Ἁμαρτία οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενέγκοντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν.*

2) Uebrigens beweiſt dieſe Stelle, daß Ignatius Sklave war. Vgl. Bunſen a. a. O. S. 58.

Gemeinde zu ihrem Presbyterium ohne Bischof dargestellt hatte. Da Ignatius noch keineswegs die kirchliche Bedeutung des Episcopates und die dogmatische Fassung dieses Amtes als Fortsetzung des Apostolates vertritt, so kann die Entstehung dieses kirchlichen Amtes nicht jenseits der Zeit des Ignatius liegen. Hiedurch ist das bestimmteste Vorurtheil gegen die Einsetzung des Episcopates in jenem Sinne durch die Apostel begründet. Und dasselbe richtet sich namentlich auch gegen den Versuch Rothe's, jene Thatsache zu beweisen, weil die Anerkennung der Echtheit der sieben ignatianischen Briefe für jenen Gelehrten das Hauptmotiv war, die Gründung des Episcopates schon bei den Aposteln zu suchen. Unsere Ansicht wird dagegen durch die Beobachtung verstärkt, daß noch Schriften aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, wie der Hirt des Hermas und der Brief des Polykarp an die Philipper nur den ursprünglichen Unterschied zwischen Presbytern und Diakonen ohne Erwähnung eines besonderen Bischofs andeuten. Denn wenn auch neben dieser Anschauung seit Ignatius die Unterscheidung der drei Stufen, des Bischofs, der Presbytern und der Diakonen hergegangen und, nach dem Erfolg zu schließen, weitere Ausbreitung gewonnen haben muß, so ist doch anzunehmen, daß die schon von den Aposteln vorgenommene Sonderung des Bischofs von den Presbytern, in welchem Sinne sie auch vorgenommen worden sein mag, eine so späte Nachwirkung der ursprünglichen Anschauung, wie sie in den genannten Schriften vorliegt, und wie sie in noch späteren Schriften weiterhin nachgewiesen werden wird, unmöglich hätte übrig lassen können. Dazu kommt ferner, daß die Zeugnisse, welche Rothe [1]) zum Beweise seines Satzes anführt, daß die Apostel den Episcopat als das kirchliche Amt angeordnet hätten, nicht mit voller Ueberzeugungskraft zu jenem Zwecke haben verwendet werden können. Obgleich dieselben schon von Baur die richtige Beurtheilung erfahren haben [2]), so erfordert die bisher von uns durchgeführte Rücksicht auf die Untersuchung Rothe's, daß wir auch diesen

1) A. a. O. S. 354—392.

2) Urspr. des Episcopats, S. 41—61.

Punkt wenigſtens in der Kürze berühren. Das erſte Argument Rothe's iſt eine Stelle der Schrift de rebaptismate, welche zu den Werken Cyprian's gezählt wird, jedoch nicht ihm, ſondern wahrſcheinlich einem nordafrikaniſchen Mönche Urſicinus angehört [1]). Sie lautet: Est autem adulterini huius, imo internecini baptismatis, si quis alius auctor, tum etiam quidam ab eisdem ipsis haereticis, propter hunc eundem errorem conſictus liber, qui inscribitur *Pauli praedicatio*. In quo libro contra omnes scripturas et de peccato proprio conſitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Iohannis baptisma paene invitum a matre sua Maria esse compulsum. Item cum baptizaretur ignem super aquam esse visum, quod in evangelio nullo est scriptum. Et *post tanta tempora Petrum et Paulum* post collationem evangelii in Ierusalem et mutuam altercationem et rerum agendarum dispositionem, *postremo in urbe*, quasi tunc primum, *invicem sibi esse cognitos*. Wenn man auch ganz abſieht von dem offenbar apokryphiſchen Urſprung und von dem verdächtigen Inhalt dieſer Predigt des Paulus, ſo berührt ſie die uns vorliegende Frage über die Gründung des Episcopates auch nach Rothe's Anſicht nur indirekt, indem ſie auf die jenen Schritt vorbereitende Einigung der Partheiführer Petrus und Paulus hindeuten ſoll. Man kann ſich jedoch leicht davon überzeugen, daß die vorliegende Stelle nichts davon enthält, daß „Paulus zu Rom kurz vor ſeinem Tode bei jenem Zuſammentreffen mit Petrus dieſem ſeine Lehre zur Prüfung vorgelegt und eine Erklärung ſeiner Billigung erhalten habe". Die „Predigt des Paulus" hat nur dies erzählt, daß Petrus und Paulus ſich erſt in Rom kennen gelernt haben und indem der Berichterſtatter dies angiebt, ſchiebt er zugleich die Erwähnung der jener Notiz widerſprechenden früheren Begegnungen beider Männer in Jeruſalem (Gal. 2) ein, um die Unglaubwürdigkeit jener Schrift in's Licht zu ſetzen. Wenn man nun auch annimmt, daß die beiden Apoſtel gegen das Ende ihres Lebens in Rom wiederum zuſammengetroffen ſeien [2]), ſo iſt es

1) Cypriani Opp. ed. Baluz. p. 365. Vgl. Credner, Beitr. zur Einl. ins N. T. I, S. 360 f.

2) Was übrigens keineswegs ſicher geſtellt iſt. Nichts deſto weniger

nichts mehr, als eine Vermuthung ohne genügenden Grund, wenn Rothe ſo ſchließt, „daß doch einerſeits eine Reiſe des Petrus nach Rom unter den damaligen Verhältniſſen nur dann begreiflich erſcheint, wenn ſie durch einen ganz beſtimmten Zweck motivirt wurde, andererſeits aber die damaligen Verhältniſſe der Chriſtenheit ihre beſonders einflußreichen Führer ſehr natürlich zu einem Zuſammenwirken nach einem beſtimmt verabredeten Plane und Grundſatze auffordern mußten". Wenn alſo durch dies Zeugniß nicht einmal eine Uebereinkunft der Partheiführer ſicher geſtellt iſt, ſo fällt jede Beziehung deſſelben zu der Frage über den Urſprung des Episcopates hinweg. Das zweite Argument findet Rothe in folgender Erzählung des Euſebius (III, 11): *Μετὰ τὴν Ἰακώβου μαρτυρίαν καὶ τὴν αὐτίκα γενομένην ἅλωσιν τῆς Ἱερουσαλὴμ, λόγος κατέχει, τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν τοὺς εἰςέτι τῷ βίῳ λειπομένους ἐπὶ ταὐτὸ πανταχόθεν συνελθεῖν ἅμα τοῖς πρὸς γένους κατὰ σάρκα τοῦ κυρίου· πλείους γὰρ καὶ τούτων περιῆσαν εἰςέτι τότε τῷ βίῳ· βουλήν τε ὁμοῦ τοὺς πάντας περὶ τοῦ τίνα χρὴ τῆς Ἰακώβου διαδοχῆς ἐπικρῖναι ἄξιον ποιήσασθαι· καὶ δὴ ἀπὸ μιᾶς γνώμης τοὺς πάντας Συμεῶνα τὸν τοῦ Κλωπᾶ, οὗ καὶ ἡ τοῦ εὐαγγελίου μνημονεύει γραφὴ, τοῦ τῆς αὐτόθι παροικίας θρόνου ἄξιον εἶναι δοκιμάσαι, ἀνεψιὸν, ὥσγε φασὶ, γεγονότα τοῦ σωτῆρος. Τὸν γὰρ Κλωπᾶν ἀδελφὸν τοῦ Ἰωσὴφ ὑπάρχειν, Ἡγήσιππος ἱστορεῖ.* Man wird es mit Rothe wahrſcheinlich finden, daß Euſebius dieſe von ihm als Sage mitgetheilte Erzählung dem Hegeſippus verdankt, deſſen

---

glaube ich nicht daran zweifeln zu dürfen, daß auch Petrus, wie Paulus in Rom ſein Ende gefunden hat, obgleich nicht behauptet werden darf, daß es zu derſelben Zeit geſchehen ſei. Die Art, wie der röm. Clemens (Cap. 5) den Corinthern gegenüber von dem Märtyrertode beider Apoſtel ſpricht, ohne den Ort ihres Todes zu nennen, zeugt, da es feſtſteht, daß Paulus in Rom endete, indirekt dafür, daß Clemens auch für Petrus keinen anderen Ort im Auge hatte. Ebenſo bedeutſam iſt, daß Ignatius in dem echten Brief an die Römer (Cap. 4), beim Ausdruck ſeiner Sehnſucht, in Rom als Märtyrer zu ſterben, ſeine Auktorität über die römiſche Gemeinde mit der des Petrus und Paulus vergleicht. Dies hat nur Sinn, wenn beide Apoſtel in Rom in derſelben Situation waren, welcher Ignatius ebendaſelbſt entgegenging. Auf dieſe älteſten Zeugniſſe findet jedenfalls der Kanon keine Anwendung, um deſſen willen Baur die ſpäteren Ausſagen über Petrus Aufenthalt in Rom als unglaublich verwirft, weil nämlich in ihnen das Intereſſe der Verſöhnung der Pauliner und Petriner hervortrete (Paulus, S. 232 ff.).

Fragment bei Euſ. IV, 22 dieſelbe Thatſache in kürzeren Worten enthält [1]). Sofern nun jene Sage auf das Vorhandenſein des Biſchofamtes in Jeruſalem zur apoſtoliſchen Zeit hinweiſt, greift ſie allerdings in unſere Unterſuchung über den Urſprung des Episcopates ein, Rothe hält ſich jedoch nicht an den Wortlaut der Erzählung, ſondern iſt der Meinung, „es läge gewiß ſehr nahe, einem ſolchen Convent der Apoſtel und apoſtoliſchen Männer einen noch weiter gehenden Zweck neben dem von Euſebius angegebenen zuzuſchreiben. Dann ſei aber die natürlichſte Annahme, der eigentliche Zweck der Verſammlung ſei geweſen, in Beziehung auf die durch äußere Umſtände unaufſchiebbares Bedürfniß gewordene Gründung einer Kirche und Einführung einer Kirchenverfaſſung, Maaßregeln zu berathen und Veranſtaltungen zu treffen. Dies ſei um ſo wahrſcheinlicher, weil dieſer Convent auch einen Biſchof beſtellt haben ſoll, und zwar gerade denjenigen Mann, den man mit Grund für den erſten eigentlichen Biſchof von Jeruſalem zu halten habe.“ Der Augenſchein lehrt, daß gerade alles dies nicht von Euſebius erzählt iſt. Vielmehr ſetzt die Darſtellung des Euſebius, noch deutlicher die des Hegeſipp, voraus, daß ſchon Jacobus Biſchof geweſen ſei. Der Urſprung des Episcopates würde alſo nach dieſem Zeugniſſe höher hinauf zu datiren ſein, als Rothe meint. Wenn nun freilich die Glaubwürdigkeit dieſer Thatſache im Allgemeinen zu bezweifeln iſt, ſo widerſpricht doch Rothe's Auffaſſung der euſebianiſchen Erzählung, daß Symeon der erſte Biſchof geweſen ſei, gerade dem Wortlaute der zu Grunde liegenden Notiz Hegeſipp's. Als drittes Argument dient Rothe eins der von Pfaff [2]) herausgegebenen Bruchſtücke des Irenäus, welches folgendermaßen lautet: *Οἱ ταῖς δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεσι παρηκολουθηκότες ἴσασι, τὸν κύριον νέαν προσφορὰν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ καθεστηκέναι κατὰ τὸ Μαλαχίου τοῦ προφήτου κ. τ. λ.* Indem dieſe Stelle ſpätere Anordnungen der Apoſtel von früheren

1) *Μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος· ὃν προέθεντο πάντες, ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου, δεύτερον.*

2) S. Irenaei fragmenta anecdota, Hag. Com. 1715.

unterſcheidet, ſo poſtulirt Rothe einen auch dem Sinne des Schreibers völlig bewußten Scheidungsgrund. „Fragt man nun, wo dieſe die apoſtoliſche Zeit in zwei eigenthümlich verſchiedene Perioden abſcheidende Grenzlinie laufe, ſo gibt es ja innerhalb jenes ganzen Zeitabſchnitts nur Eine wirklich Epoche machende Begebenheit, die Stiftung der eigentlich ſo zu nennenden chriſtlichen Kirche. Und im unmittelbaren Gefolge derſelben mußten zahlreiche neue apoſtoliſche διατάξεις ins Leben treten". Dieſe Deutung ſetzt aber nur das zu Beweiſende als ſicher voraus. Wenn es ſchon nicht ganz feſtſteht, daß die πρῶται und δεύτεραι διατάξεις gerade nach dem Zeitunterſchiede auseinandergetreten ſind, ſo iſt ja die Thatſache, daß innerhalb der apoſtoliſchen Zeit die Einſetzung des Episcopates ſo beſtimmt Epoche machte, zunächſt nur eine Vermuthung, eine zu Gunſten der Echtheit der ſieben ignatianiſchen Briefe geſtellte Forderung, welche weder durch die beiden erſten Beweiſe direkt beſtätigt iſt, noch aus dem angegebenen Inhalt der δεύτεραι διατάξεις ſich erſchließen läßt. Die Errichtung einer neuen Opferanſtalt durch Chriſtus kann nicht unmittelbar Gegenſtand jener apoſtoliſchen Anordnung geweſen ſein, ſondern nur eine mittelbar auf jene ſich beziehende Notiz. Welches dieſe Beziehung aber geweſen ſei, läßt ſich natürlich nicht errathen, alſo auch Nichts feſtſtellen über den eigentlichen Inhalt, wie über den Unterſcheidungsgrund der ſpäteren Anordnungen von den früheren. Die vierte Beweisſtelle, welche Rothe dem Brief des römiſchen Clemens entlehnt, iſt von uns ſchon in ihrem richtigen Sinne angewendet worden [1]). Es kommt alſo darauf an, nachzuweiſen, daß Rothe's Deutung derſelben nicht möglich iſt. Die Worte lauten im 44ſten Capitel: καὶ οἱ ἀπόστολοι ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν κατέστησαν τοὺς προειρημένους (Presbytern und Diakonen) καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν, ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν. Den Sinn des letzten Satzes giebt Rothe ſo wieder:

1) S. oben S. 370 f.

„Nachmals haben die Apoſtel die teſtamentariſche Verfügung getroffen, daß wenn ſie (die Apoſtel) geſtorben wären, andere bewährte Männer in ihrem (der Apoſtel) Amte ſuccediren ſollten". Dieſes wären aber die Biſchöfe, auf welche die apoſtoliſche Machtvollkommenheit von den Apoſteln ſelbſt übertragen ſein ſoll. Wenn dieſe Auslegung dem Zuſammenhang des Textes entſpräche, ſo näherte ſich dieſe Stelle allerdings dem von Rothe angeſtrebten Reſultat, ohne jedoch daſſelbe vollſtändig auszudrücken. Denn als Inhalt der λειτουργία der Apoſtel und Biſchöfe wäre in dieſer Stelle nur das Recht zu verſtehen, Presbytern einzuſetzen; die Uebertragung der einheitlichen Lehr- und Disciplinargewalt von den Apoſteln an die Biſchöfe, alſo die Hauptſache, auf deren Feſtſtellung es Rothe ankommt, müßte dennoch nur aus der Analogie errathen werden. Bei der Prüfung ſeiner Auslegung iſt es von geringer Bedeutung, daß er dem ziemlich unerklärlichen Worte ἐπινομὴ die Bedeutung der teſtamentariſchen Verfügung beilegt [1]), die Entſcheidung beruht vielmehr darauf, ob im Worte κοιμηθῶσιν die προειρημένοι, d. h. die von den Apoſteln eingeſetzten Beamten, oder die Apoſtel ſelbſt als das grammatiſche Subjekt zu ergänzen ſind. Rothe lehnt die erſtere Möglichkeit mit dem Bemerken ab, es verſtände ſich von ſelbſt, daß die Nachfolger der erſten Gemeindebeamten wieder bewährte Männer ſein ſollten, und entſcheidet ſich dafür, daß es ſich um Nachfolger der Apoſtel gehandelt habe, da im folgenden Satze ſolche Presbytern unterſchieden würden, welche von den Apoſteln, und ſolche, die von ἕτεροι ἐλλόγιμοι ἄνδρες eingeſetzt wären. Allein die Nachfolge im Gemeindeamt verſtand ſich gar nicht von ſelbſt, vielmehr geht aus dem Anfang des Capitels hervor, daß die Anordnungen, deren Inhalt alſo ſtreitig iſt, von den Apoſteln wären getroffen worden in der Vorausſicht, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. Wenn alſo das Gemeindeamt in Frage geſtellt war, ſo müſſen die Anordnungen dieſes Amt, und nicht das der Apoſtel betroffen haben, und zwar müſſen dieſelben die Frage berührt oder entſchieden haben, wie es, nach dem Aus-

1) Heſychius erklärt ἐπίνομος durch κληρονόμος.

ſterben der erſten von den Apoſteln eingeſetzten, und deßhalb unangetaſteten Generation von Beamten, mit dem Amte ſelbſt gehalten werden ſollte. Die Entſcheidung muß alſo in erſter Reihe die Fortdauer des Amtes nach dem Verſchwinden der erſten Generation ſeiner Träger, in zweiter Reihe erſt die Frage betroffen haben, wer der zweiten Generation das Amt verleihen ſollte. Das letztere hält Rothe mit Unrecht für den einzigen Gegenſtand des Streites und der apoſtoliſchen Verfügung. Aber wenn auch durch die Gegenüberſtellung der Apoſtel und der ἕτεροι ἐλλόγιμοι ἄνδρες es den Anſchein gewinnt, als könnten unter den letzteren nur eigentliche Nachfolger der Apoſtel verſtanden werden, und als müßte von deren Einſetzung vorher die Rede geweſen ſein, ſo zeigt einerſeits die gebotene Zuſtimmung der Gemeinde zu der von den ἐλλόγιμοι ἄνδρες zu treffenden Wahl, daß dieſelben den Apoſteln gar nicht gleich geſtellt werden, andererſeits zwingt der Anfang des Capitels, die Streitfrage, deren Entſcheidung von den Apoſteln ausgegangen ſein ſoll, auf dem Gebiete des Gemeindeamtes und nicht auf dem des Apoſtolates zu ſuchen.

Wenn alſo die abſichtliche Trennung des Episcopates vom Presbyteramt weder durch die Apoſtel noch durch irgend welche andere Auktoritäten bewirkt iſt, ſo kann dieſelbe nur allmählig und nicht überall zu gleicher Zeit vor ſich gegangen ſein. Das letztere ſteht ganz feſt dadurch, daß der Hirt des Hermas, welcher jünger iſt, als die ignatianiſchen Briefe, den Biſchof vom Presbyter nicht trennt, und daß Polykarp, indem er als Biſchof an die Gemeinde zu Philippi ſchreibt, in derſelben nur Presbytern und Diakonen vorausſetzt. Die andere Annahme, daß die Trennung beider Aemter ſich nur allmählig feſtgeſtellt hat, bedarf jedoch zu ihrer Sicherſtellung noch des Beweiſes, daß mit den älteſten Spuren der Unterſcheidung kein ſpecifiſcher Unterſchied zwiſchen Biſchof und Presbyter verbunden ſei, da das Hervorgehen des Biſchofs aus dem Kreiſe der Presbytern unter der Bedingung, daß derſelbe ebenſo gut wieder mit ihnen zuſammengefaßt, wie von ihnen unterſchieden werden konnte, nur bei dem Bewußtſein eines blos relativen Unterſchiedes gedacht werden kann. Den Anforderungen in dieſem Sinn entſpricht

der Brief des Ignatius an Polykarp vollkommen. Die in demſelben bezeichneten Attribute des Biſchofs ſind keine anderen, als welche auch einem Presbytercollegium zukommen müſſen, welches vor dem Auftreten eines Biſchofs die Gemeinde leitete. Alſo gerade das älteſte Beiſpiel der Trennung des Biſchofs von den Presbytern begründet keine andere Annahme, als daß der Biſchof als der erſte unter den Presbytern daſteht, daß er daher im urſprünglichen Sinne ebenſo gut wieder zu den Presbytern gerechnet, wie von ihnen unterſchieden werden konnte. Dieſer Sachverhalt, welcher auch von der überwiegenden Mehrzahl der proteſtantiſchen Theologen anerkannt wird, hat ferner nicht nur das Vorurtheil für ſich, daß überhaupt Beamtencollegien der einheitlichen Leitung bedürfen, ohne daß die Aufſtellung eines Vorſitzenden gleich mit der Verleihung einer ſpecifiſchen Auktorität verbunden wäre, ſondern wird auch noch durch andere Erſcheinungen auf dem Gebiete der chriſtlichen Verfaſſung ſicher geſtellt. Dahin rechnen wir die ausdrückliche Zuſammenfaſſung der beiden fraglichen Aemter, welche neben der Anerkennung ihres Unterſchiedes ſtattfindet, ferner die Nachwirkung des urſprünglichen Sprachgebrauches in einer Zeit, wo notoriſch die Trennung beider Aemter allgemein gültig iſt, endlich Beiſpiele davon, daß Attribute, welche ſpäterhin nur dem Biſchof vorbehalten ſind, auch noch in ſpäterer Zeit theilweiſe in den Händen von Presbytern erſcheinen.

In der erſten Beziehung iſt es vielleicht angemeſſen, noch einmal auf den Brief des Polykarp an die Philipper zurückzukommen. Dem äußeren Augenſchein nach iſt in demſelben eine völlige Ungleichheit in der Lage der Gemeinde in Smyrna und Philippi angedeutet, indem jene mit einem Biſchof und einer Mehrzahl von Presbytern verſehen iſt, dieſe dagegen eines Biſchofs zu entbehren ſcheint. Wenn dies richtig iſt, ſo werden wir aus den oben beſprochenen Gründen nicht Anſtoß daran nehmen dürfen. Andererſeits wäre es aber ebenſo möglich, daß Polykarp mit Bewußtſein und Abſicht den ihm wohl bekannten Biſchof von Philippi unter den Presbytern jener Gemeinde miteinſchlöſſe, und dieſe Annahme möchte ſich empfehlen durch Wegſchaffung der

Härte, welche in der Ungleichartigkeit der Verfaſſung zweier Gemeinden liegt, welche doch in engem Verkehr mit einander zu ſtehen ſcheinen. Einen ganz ſicheren Beweis für die nur relative Unterſcheidung der beiden Aemter gewährt Clemens von Alexandrien, der neben der Unterſcheidung der drei Aemter des Biſchofs, des Presbyters und des Diakonus (Paed. III, 12; Strom. VI, 13, 107) doch nur einen zwiefachen Amtscharakter anerkennt, den der Presbytern und der Diakonen [1]), woraus hervorgeht, daß er dem Biſchofe keine ihn vom Presbyter weſentlich unterſcheidende Attribute beilegt, was wir auch noch von anderer Seite her beſtätigt finden werden.

Der urſprüngliche Sprachgebrauch der Vertauſchung von ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος findet ſich zuvörderſt noch bei Irenäus. Da derſelbe den Unterſchied beider Aemter ſehr wohl kennt (adv. haer. III, 14, 2), und außerdem die Entwickelungsſtufe der Verfaſſung repräſentirt, auf welcher dem einen Biſchof jeder Gemeinde im Gegenſatze gegen die Mehrzahl der Presbytern eine ſpecifiſche Dignität beigelegt wird, ſo weiſt ſein Sprachgebrauch auf eine Zeit zurück, in welcher der Biſchof von den Presbytern nur beziehungsweiſe unterſchieden wurde, und deßhalb auch wieder unter ihnen befaßt werden konnte. Man vergleiche folgende Stellen, adv. haer. III, 2, 2: Cum ad eam iterum traditionem, quae est ab apostolis, quae per successiones *presbyterorum* in ecclesiis custoditur, provocamus eos, adversantur traditioni, dicentes se non solum *presbyteris*, sed etiam apostolis exsistentes sapientiores sinceram invenisse veritatem. Cap. 3, 1: Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre, et habemus annumerare eos, qui ab apostolis instituti sunt *episcopi* in ecclesiis, et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt neque cognoverunt, quale ab his deliratur. Cap. 3, 2: Sed quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et

1) Strom. VII, 1, 3: *Κατὰ τὴν ἐκκλησίαν τὴν μὲν βελτιωτικὴν οἱ πρεσβύτεροι σώζουσιν εἰκόνα, τὴν δὲ ὑπηρετικὴν οἱ διάκονοι.* Unter der „beſſernden" Thätigkeit wird offenbar Disciplin und Lehre zuſammengefaßt.

omnibus cognitae a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae eam quam habet ab apostolis traditionem et annunciatam hominibus fidem per successiones *episcoporum* pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes. Während nun in den folgenden Sätzen die Reihe der einzelnen römiſchen Biſchöfe vorgetragen wird, werden dieſelben in dem Schreiben des Irenäus an Victor (bei Euseb. V, 24) als *πρεσβύτεροι* eingeführt: *καὶ οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι, οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας ἧς νῦν ἀφηγῇ, Ἀνίκητον λέγομεν καὶ Πῖον, Ὑγῖνόν τε καὶ Τελέσφορον καὶ Ξύστον οὔτε αὐτοὶ ἐτήρησαν κ.τ.λ.* So wird auch Polykarp von Smyrna einmal als *ἐπίσκοπος* (adv. haer. III, 3, 4), ein anderesmal als *πρεσβύτερος* bezeichnet (Ep. ad Florin. bei Eus. V, 20). Hieher gehören denn auch die Stellen, in denen als Amt der presbyteri der episcopatus genannt iſt, adv. haer. IV, 26, 2: Eis, qui in ecclesiis sunt, *presbyteris* obaudire oportet, his, qui successionem habent ab apostolis, qui cum *episcopatus* successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt. Cap. 26, 5: *Τοιούτους πρεσβυτέρους ἀνατρέφει ἡ ἐκκλησία, περὶ ὧν καὶ ὁ προφήτης φησίν· δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους ἐν δικαιοσύνῃ.* Den Folgerungen, welche aus der einfachen Betrachtung dieſer Stellen hervorgehen, und welche wir vorher ausgeſprochen haben, ſucht Rothe zu entgehen, indem er dem Gebrauch des Wortes presbyteri in den angeführten Stellen einen ungewöhnlichen Sinn unterzulegen verſucht [1]). Wie nämlich der Name *πρεσβύτερος* urſprünglich ein dem höheren Lebensalter gewidmeter Ehrenname geweſen ſei, ſo werde er dann auf diejenigen übertragen, welche in nächſter Berührung mit der Geburtszeit des Chriſtenthums geſtanden, und darum bei den folgenden Geſchlechtern eine beſondere Aufmerkſamkeit und Verehrung gefunden hätten, ohne daß jener Ehrenname einen amtlichen Vorzug bezeichnet hätte. Dieſe Beurtheilung iſt allerdings einem Fragment des Papias ganz angemeſſen, in welchem ſogar die Apoſtel jenen Titel empfangen [2]), allein auf den Gebrauch des

1) A. a. O. S. 417 ff.

2) Euseb. III, 39: *Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν*

Wortes durch Irenäus läßt ſie ſich nicht anwenden. Denn in den angeführten Stellen ſind unter den πρεσβύτεροι, welche von der Zeit der Apoſtel bis auf die des Irenäus hinabreichen, beſtimmte Gemeindebeamte gemeint. Dies wird um ſo weniger einem Zweifel unterworfen ſein, wenn man daran denkt, daß im Sinne des Irenäus die wahre apoſtoliſche Lehre an die richtige Aufeinanderfolge beſtimmter Perſonen gebunden iſt, dieſe Succeſſion aber nur als eine amtliche gedacht werden kann. Deßhalb kann auch eine Stelle des Briefes an Florinus [1]), welche Rothe als einen Beweis des Sprachgebrauchs des Papias anſieht, nicht anders beurtheilt werden, als die bisher beſprochenen. Die Bezeichnung der Presbytern als Genoſſen der Apoſtel, womit auf den nachher genannten Polykarp angeſpielt wird, deſſen Schüler ſowohl Irenäus als Florinus waren, iſt in dieſer Stelle nicht der Grund des Ausdruckes πρεσβύτεροι, ſondern nur eine Nebenbemerkung, welche durch die gerade vorliegenden Umſtände veranlaßt iſt; ſofern aber die πρεσβύτεροι hier als Vermittler der wahren Lehre von den Apoſteln auf die ſpäteren Geſchlechter genannt werden, kann man unter ihnen nur Beamte verſtehen. Mehr Recht ſcheint Rothe's Beurtheilung bei einer anderen Stelle zu haben. Es heißt adv. haer. II, 22, 5: Πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, παραδεδωκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην, nämlich, daß Jeſus fünfzig Jahre alt geworden ſei. Da dies kein Glaubensartikel geweſen zu ſein ſcheint, ſo können wir uns vielleicht nicht darauf berufen, daß die πρεσβύτεροι, welche dieſe Notiz gewährleiſten, nach der Anſchauung des Irenäus Beamte geweſen ſein müſſen.

πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. — Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας, ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος, ἢ τί Θωμᾶς, ἢ Ἰάκωβος, ἢ τί Ἰωάννης, ἢ Ματθαῖος· ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν.

1) Bei Eus. V, 20: Ταῦτα τὰ δόγματα οὐκ ἔστιν ὑγιοῦς γνώμης· ταῦτα τὰ δόγματα ἀσύμφωνά ἐστι τῇ ἐκκλησίᾳ, — ταῦτα τὰ δόγματα οὐδὲ οἱ ἔξω τῆς ἐκκλησίας αἱρετικοὶ ἐτόλμησαν ἀποφήνασθαί ποτε· ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες οὐ παρέδωκάν σοι.

Allein dem Irenäus war jene Notiz wegen des Widerſpruchs der Valentinianer dogmatiſch nicht ganz gleichgültig, und da alle übrigen Punkte der Tradition ihm nur durch ihre amtliche Garantie feſtſtanden, ſo werden wir auch die vorliegende Stelle nach der Uebereinſtimmung aller übrigen beurtheilen, und deßhalb die Erklärung Rothe's ablehnen müſſen.

Eine ähnliche Erſcheinung, wie der Sprachgebrauch des Irenäus, bietet eine Reihe von Capiteln im zweiten Buche der apoſtoliſchen Conſtitutionen (Cap. 25—34). Dieſelben ſtellen allerdings in der gegenwärtigen Geſtalt das Bild einer ſehr entwickelten hierarchiſchen Stufenreihe dar, indem ſie nicht nur die drei oberen Claſſen, ſondern an zwei Stellen (Cap. 25. 28) auch die Aemter der ἀναγνῶσται, ᾠδοὶ und πυλωροὶ nennen. Allein die Sätze, in denen dieſe Klaſſen, ſo wie die der πρεσβύτεροι genannt ſind, müſſen wir für Interpolationen erklären. Wenn deßhalb in dieſen Capiteln urſprünglich nur von dem ἐπίσκοπος und den διάκονοι die Rede geweſen iſt, ſo ſieht man ſchon aus der Form der Einheit des Biſchofs, dann aber aus den ihm beigelegten Attributen, daß die beſprochenen Abſchnitte eine ziemlich ſpäte Zeit repräſentiren, in welcher jede Gemeinde Einen und nicht mehrere ἐπίσκοποι beſaß. Wie iſt nun aber die urſprüngliche Uebergehung der πρεσβύτεροι zu erklären? Ohne Zweifel dadurch, daß eigentlich nur ein doppelter Amtscharakter unterſchieden werden konnte, und nachdem die Amtsgewalt der πρεσβύτεροι in der Perſon des einen ἐπίσκοπος ſich concentrirt hatte, für die Presbyter gar keine eigenthümlichen Befugniſſe übrig blieben. Dies iſt gerade die umgekehrte Erſcheinung, als die im Sprachgebrauch des Irenäus; beide weiſen jedoch auf denſelben Grund zurück. Da es nun unläugbar feſtſteht, daß nicht die Unterſcheidung des einen Biſchofs und einer Mehrzahl von Diakonen der urſprüngliche Thatbeſtand iſt, ſo daß das Amt der Presbytern erſt ſpäter eingeſchoben wäre, ſondern das Amt des einen Biſchofs zu der beſtehenden Mehrzahl der Presbytern und Diakonen auf irgend eine Weiſe hinzugekommen iſt, ſo erklären wir die ebenbeſprochene Form in den apoſtoliſchen Conſtitutionen daraus, daß der Amtscharakter des einen Biſchofs urſprünglich nicht weſentlich von dem der Presbytern un-

terſchieden geweſen iſt. Wäre letzteres von Anfang an mit Beſtimmtheit der Fall geweſen, ſo wäre weder die Einſchließung des Biſchofs in den Namen der Presbytern, noch die Auslaſſung der letzteren möglich geweſen.

Zum Beweiſe der Interpolirung der genannten Capitel diene Folgendes. Das 25. Cap. enthält die weitläufige Erklärung, daß das moſaiſche Zehntengeſetz (Num. 18) auch zum Beſten der chriſtlichen Biſchöfe gelten ſolle, weil dieſelben für ihr Volk ἱερεῖς und λεῦῖται wären. In dem Schlußabſchnitt des Capitels, welcher der πρεσβύτεροι erwähnt, werden aber nicht nur die Biſchöfe als ἀρχιερεῖς und die Diakonen als λεῦῖται bezeichnet, ſondern namentlich im Widerſpruch mit dem Vorhergehenden den Zehnten und Opfern der allegoriſche Sinn der Gebete untergeſchoben, während im übrigen Theile des Capitels die Entrichtung der Zehnten nur im eigentlichen Sinne verſtanden werden konnte [1]). Deßhalb iſt der ganze Abſchnitt von ἀκούετε ταῦτα καὶ ὑμεῖς οἱ λαϊκοί bis zum Schluß des Capitels als ſpäterer Anhang anzuſehen. Im 26ſten Capitel iſt dieſelbe Sache noch klarer. Es enthält eine Vergleichung der klerikaliſchen Rangklaſſen mit der Trinität, um an dieſer die nothwendige Unterordnung zu beweiſen. Wenn nun aber der Biſchof dem Vater, der Diakonus dem Sohn, die Diakoniſſin dem heiligen Geiſte entſpricht, ſo iſt auf die Presbytern gar nicht gerechnet, und wenn dieſelben in dem Capitel nachträglich als Abbilder der Apoſtel bezeichnet werden [2]), ſo erkennt man hierin deutlich die ſpätere Einſchaltung, welche freilich ihrem Zwecke, den Presbytern eine möglichſt hohe Stellung zu verleihen, gar nicht entſpricht, da der Diakonus und die Diakoniſſin mit einer weit höheren Qualität vorher ausgeſtattet

---

1) Αἱ τότε θυσίαι νῦν εὐχαὶ καὶ δεήσεις καὶ εὐχαριστίαι· αἱ τότε ἀπαρχαὶ καὶ δεκάται καὶ ἀφαιρέματα καὶ δῶρα νῦν προσφοραὶ, αἱ διὰ τῶν ὁσίων ἐπισκόπων προσφερόμεναι κυρίῳ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντος, οὗτοι γάρ εἰσιν ὑμῶν οἱ ἀρχιερεῖς. οἱ δὲ ἱερεῖς ὑμῶν οἱ πρεσβύτεροι, καὶ οἱ λεῦῖται ὑμῶν οἱ νῦν διάκονοι κ. τ. λ.

2) Ὁ ἐπίσκοπος προκαθεζέσθω ὑμῶν, ὡς θεοῦ ἀξίᾳ τετιμημένος, — ὁ δὲ διάκονος τούτῳ παριστάσθω ὡς ὁ Χριστὸς τῷ πατρὶ, — ἡ δὲ διάκονος εἰς τύπον τοῦ ἁγίου πνεύματος τετιμήσθω ὑμῖν. — Οἵ τε πρεσβύτεροι εἰς τύπον ἡμῶν τῶν ἀποστόλων ὑμῖν νενομίσθωσαν.

waren. Alſo ſind die Sätze von οἵ τε πρεσβύτεροι bis zum Schluß nicht urſprünglich. Das 28ſte Capitel enthält Anordnungen über den Antheil der Kleriker an den Gemeindemahlen, denen ſie perſönlich nicht beiwohnen können. Wenn es nun dort heißt, der Biſchof ſolle τὸ τῆς ἀπαρχῆς εἰς τιμὴν τοῦ θεοῦ, der Diakonus den doppelten Antheil einer Wittwe (πρεσβύτις) εἰς γέρας Χριστοῦ erhalten, ſo weiſt dies auf die im 26ſten Capitel enthaltene Rangordnung zurück, welche parallel mit den drei göttlichen Perſonen iſt, und in welcher der Presbyter keinen Platz fand. Wenn nun dennoch unmittelbar hierauf dem Presbyter derſelbe Antheil, wie dem Diakonus, gewährt wird, und zwar wieder wegen der apoſtoliſchen Dignität ſeines Amtes, ſo iſt die Nennung des Presbyters nach dem Diakonus nur daraus zu erklären, daß der ihn und die niederen klerikaliſchen Grade betreffende Satz (von τοῖς δὲ πρεσβυτέροις — καὶ πυλωρὸς) eingeſchaltet iſt. Endlich iſt das ganze 30ſte Capitel auszuſtoßen, obgleich dies für unſere unmittelbar vorliegende Frage nichts bietet, da der Presbyter in demſelben nicht genannt iſt. Das 29ſte Capitel überträgt die Prädikate Gott und Prophet, welche dem Pharao gegenüber an Moſes und Aaron vertheilt worden waren (Exod. 7, 1) auf die Biſchöfe [1]). Hiezu paßt nun gar nicht, wenn im dreißigſten Capitel die beiden Prädikate an den Biſchof und an den Diakonus in der Art vertheilt werden, daß der Biſchof als Gott und der Diakonus als Prophet angeſehen werden ſollen. Deßhalb muß auch das 30ſte Capitel für eine Einſchaltung erklärt werden. Die Auslaſſung des Presbyters in dieſen Capiteln hat alſo in dem urſprünglichen Text ſtattgefunden, und da dies aus keinem anderen Grunde zu erklären iſt, als weil demſelben kein eigenthümlicher Amtscharakter neben dem biſchöflichen vindicirt werden konnte, ſo geht hieraus wiederum hervor, daß die Trennung des biſchöflichen Amtes von dem des Presbyters nur auf dem relativen Vorzug des primus inter pares beruht, daß alſo dieſe erſte Entwickelungsſtufe der Verfaſſung nur in einer äußerlichen, nicht aber in einer

1) Cap. 29: *Εἰ γὰρ Ἀαρὼν — προφήτης εἴρηται, Μωϋσῆς δὲ θεὸς τοῦ Φαραὼ, — διατί μὴ καὶ ὑμεῖς τοὺς μείζονας ὑμῶν τοῦ λόγου προφήτας εἶναι νομίσητε καὶ ὡς θεοὺς σεβασθήσεσθε.*

innerlichen wesentlichen Veränderung des Verhältnisses zwischen Amt und Gemeinde bestand.

Dies folgt drittens aus den noch ziemlich späten Spuren von der Handhabung bischöflicher Vorrechte durch Presbytern, ungeachtet der stattfindenden Anerkennung des bischöflichen Amtes als eines vom Presbyteramte verschiedenen. Die spätere, auf dem specifischen Unterschiede zwischen Bischof und Presbyter beruhende Regel lautet in den apostolischen Constitutionen (VIII, 28): ὁ ἐπίσκοπος χειροθετεῖ, χειροτονεῖ, ὁ πρεσβύτερος χειροθετεῖ, οὐ χειροτονεῖ, d. h. Beide vollziehen die Handauflegung, jedoch die Handauflegung in der Ordination vollzieht nur der Bischof. Wenn dieser Vorzug zu der ursprünglichen Ausstattung des vom Presbyteramt unterschiedenen Bischofsamtes gehört hätte, so dürfte man in einer Zeit, wo jene Unterscheidung allgemein feststand, keine Abweichung von jener Regel erwarten. Wenn nun aber dergleichen vorkamen, so ist daraus zu schließen, daß der ursprüngliche Unterschied der beiden Aemter nur ein relativer und flüssiger gewesen ist, und der specifische und absolute Unterschied erst später sich entwickelt haben kann. In dieser Beziehung gewährt der 13te Canon des Concils zu Ancyra in Galatien (314) zwei sich gegenseitig ergänzende Anschauungen, welche der angeführten Regel widersprechen. Er lautet: Χωρεπισκόποις μὴ ἐξεῖναι πρεσβυτέρους ἢ διακόνους χειροτονεῖν, ἀλλὰ μηδὲ πρεσβυτέροις πόλεως χωρὶς τοῦ ἐπιτραπῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου μετὰ γραμμάτων ἐν ἑκάστῃ παροικίᾳ [1]). Die hier genannten χωρεπίσκοποι, welche hinter den städtischen Presbytern zurückgestellt werden, behaupten doch im wesentlichen den Rang eines Presbyters. Da ihr Name mit den Bezeichnungen ἐπιχώριοι πρεσβύτεροι, πρεσβύτεροι οἱ ἐν χώραις [2]) wechselt, so weist die Entstehung dieses Amtes in die Zeit zurück, wo ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος gleichbedeutend waren. Ihre spätere Unterordnung unter den Stadtbischof geht ohne Zweifel daraus hervor, daß die

1) In Bruns, Canones apostolorum et conciliorum sec. IV—VII. Tom. I, p. 68. Auch in Routh Rel. sacr. III, p. 411.

2) Concil. Neocaesar. can. 13. Antiochen. can. 8.

auf Dörfern zerſtreuten Chriſten einen Gemeindeverband mit den zahlreicheren Chriſten der je benachbarten Städte eingingen, womit es dann zuſammenhing, daß die einzelnen Presbytern, welche dem Bedürfniß der ländlichen Filialgemeinden entſprachen, zu dem Collegium der Presbytern der benachbarten Stadtgemeinde hinzutraten. Unter dieſen Verhältniſſen iſt es begreiflich, daß ungeachtet der rechtlich gleichen Stellung die vereinzelten Landpresbytern in eine faktiſche Abhängigkeit von dem Collegium der Stadtpresbytern kamen, welches ſeinen Ausdruck in dem angeführten Canon in der Art findet, daß eine Vergünſtigung, welche den ſtädtiſchen Presbytern unter Bedingungen gewährt wird, den Landpresbytern unbedingt abgeſprochen wird. Der Canon gehört nun einer Zeit an, in welcher ein Biſchof ſich gleichmäßig über den ſtädtiſchen, wie über den mit ihnen collegialiſch verbundenen ländlichen Presbytern erhoben hatte. Nichtsdeſtoweniger müſſen beide Klaſſen von Presbytern das Privilegium des Biſchofs, die Ordination ausgeübt haben, da ein dagegen gerichtetes Verbot anders nicht zu begreifen iſt. Es fragt ſich nur, ob jene Anmaßung biſchöflicher Vorrechte als rein willkührliche Unterbrechung eines feſt geordneten Zuſtandes, oder als Beweis davon anzuſehen iſt, daß in den Gegenden Kleinaſiens, auf deren kirchliche Verhältniſſe ſich das Concil bezieht, bis zu demſelben hin noch keine Privilegien das biſchöfliche Amt von dem der Presbytern getrennt haben? Die letztere Annahme empfiehlt ſich darum, weil, ſo lange der Episcopat noch nicht vom Presbyterat unterſchieden wurde, die Ordination entweder von dem ganzen Collegium, oder von jedem einzelnen Mitgliede deſſelben vollzogen werden mußte. Während dieſer Periode waren aber ohne Zweifel gerade die einzelnen χωρεπίσκοποι vielfach in dem Falle, ohne Mitwirkung des Collegiums ſolche Akte vorzunehmen, da die Entfernung den regelmäßigen Verkehr zwiſchen Stadtgemeinden und ländlichen Filialgemeinden wohl nicht immer begünſtigte. Wenn wir nun alſo auch zugeben wollen, daß zugleich mit dem Auftreten des Biſchofs über Stadt- und Landpresbytern eine genaue und allgemein anerkannte Grenze zwiſchen den beiderſeitigen Befugniſſen feſtgeſtellt wurde, ſo mußten gerade die örtlichen Hinderniſſe die Fortſetzung der althergebrachten Funk-

tionen bei den χωρεπίσκοποι befördern, ohne daß darum der Vorwurf der Willkühr gegen dieſelben erhoben werden dürfte. Nun widerlegt aber gerade der Canon die Vorausſetzung, welche jener Annahme hinderlich zu ſein und den Vorwurf der Willkühr zu begründen ſcheint, nämlich daß durch den Vorbehalt der Ordination für den Biſchof deſſen Amt von dem des Presbyters beſtimmt unterſchieden wurde. Während allerdings den Landbiſchöfen die Ausübung der Ordination verboten wird, wird ſie ja den Stadtpresbytern, wenn auch nur unter einer Bedingung, geſtattet. Wenn die Vollziehung der Ordination auch nur auf einen Presbyter übertragen werden kann, ſo iſt ein ſpecifiſcher Unterſchied zwiſchen beiden Aemtern nicht anerkannt, und daraus muß man ſchließen, daß, wenn in dem vorliegenden Canon die Handhabung des Ordinationsrechtes durch andere Perſonen als der Biſchof beſchränkt werden ſoll, daſſelbe in dem kirchlichen Kreiſe, den dieſer Canon angeht, bisher nicht als ſpecifiſches Vorrecht des Biſchofes gegolten haben kann. Der Fall iſt ganz gleichartig mit der Beſtimmung Tertullian's über die Taufe: Dandi quidem baptismi habet ius summus sacerdos, qui est episcopus, dehinc presbyteri et diaconi, *non tamen sine episcopi auctoritate* [1]). Wenn es feſtſteht, daß die Vollziehung der Taufe keinen ſpecifiſchen Unterſchied der Aemter des Biſchofs und Presbyters begründet, und doch der Presbyter nur mit Genehmigung und unter Gewährleiſtung des Biſchofs taufen darf, ſo bildet die Ordination, welche der Presbyter, wenn auch nur mit Genehmigung des Biſchofs, ausüben darf, keine unüberſchreitbare Grenze zwiſchen beiden Aemtern, d. h. ihr Unterſchied iſt nur ein relativer und conventioneller. Dieſe eben beſprochenen Beſtimmungen über den Episcopat halten ſich alſo eben ſo fern von der dogmatiſchen Fixirung des Episcopates, als ſie ſich eng an die von Ignatius im Briefe an Polykarp entworfenen Grundzüge anſchließen. Wenn in der Gemeinde nichts ohne den Willen des Biſchofs geſchehen ſoll, ſo darf keine Taufe, keine Ordination ohne ſeine Genehmigung vollzogen werden, aber ſehr wohl ſind zur Vollziehung beider Akte auch die Presbytern

1) De baptismo 17.

befähigt, da deren Amt Nichts vom Biſchofthum weſentlich Verſchiedenes enthält. Dieſer Beurtheilung des ancyraniſchen Canons kann man nicht entgegenſetzen, daß durch das den Landpresbytern ertheilte Verbot zu ordiniren, eine ſcharfe Grenze zwiſchen ihnen und den Stadtpresbytern gezogen ſei. Dies iſt zu beſtreiten, wenn man dieſe Grenze für eine grundſätzliche, den ganzen Amtscharakter betreffende ausgiebt. Es iſt nur eine Maßregel der Zweckmäßigkeit, wenn den gewiß oft weit von der Stadt entfernt wohnenden Landpresbytern die eigenmächtige Ausübung der Ordination im Intereſſe der Einheit verwehrt und die Stellvertretung des Biſchofs in dieſer Beziehung auf die ſtädtiſchen Presbytern beſchränkt wird. Allerdings gehört der Canon in einer anderen Beziehung der ſpäteren Epoche an, nämlich ſofern die Ordination des Biſchofs ſtillſchweigend Anderen, als den Presbytern, vorbehalten wird, allein dies hindert die eben dargelegte Anſicht keineswegs. Auf ähnliche Weiſe klingt die urſprüngliche Gleichheit der Biſchöfe und Presbytern bei der Ertheilung der Presbyterordination in einer Beſtimmung des vierten Concils von Karthago (398) nach, welche dahin lautet, daß bei der Ordination eines Presbyters ſämmtliche Presbytern mit dem Biſchofe zugleich die Hände auf das Haupt des Ordinanden legen ſollen [1]). Da dies eine alte Sitte war, ſo weiſt ihre Entſtehung in die Zeit zurück, in welcher der Biſchof nur als der Erſte unter den Presbytern galt.

Wenn die eben beſprochenen Canones nicht auch ſoweit das urſprüngliche Verhältniß zwiſchen dem Biſchof und den Presbytern darſtellen, daß die thätige Mitwirkung der Presbytern auch bei der Ordination des Biſchofs ausgeſprochen iſt, ſo liegt dies daran, daß der Uebergang des Episcopates vom Gemeindeamt zum Kirchenamt, und die hiemit zuſammenhängenden Befugniſſe die Mitwirkung der blos als Gemeindebeamten geltenden Presbytern bei der Ordination des Biſchofs nicht länger dulden konnten. In den Gemeinden, in welchen die Vorſtellung vom Biſchofe als Nachfolger der Apoſtel, und Inhaber ihrer richtigen

1) Can. 3: Presbyter cum ordinatur, episcopo eum benedicente, et manus super caput eius tendente, omnes presbyteri, qui adsunt, manus suas iuxta manus episcopi super caput illius ponant.

Lehrtradition Platz ergriff, mußte die Ordination des Biſchofs durch die Presbytern, welche der echten ignatianiſchen Schilderung jenes Amtes entſprochen haben wird, der Ordination durch andere Biſchöfe weichen, und wenn dieſer Umſchwung, wie wir ſpäter zeigen werden, in den meiſten Gemeinden bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts ſich vollendete, ſo dürfen wir in Denkmalen des vierten Jahrhunderts ſchwerlich eine Spur von dem früheren Sachverhalt erwarten. Nur von einer Gemeinde wird die Ausnahme mitgetheilt, daß in ihr bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts die Ordination des Biſchofs von den Presbytern vorgenommen worden ſei, von der Gemeinde in Alexandria. Dieſe Ausnahme iſt aber wiederum keine willkührliche Abweichung von der Regel, ſondern ſie ſtellt den früher allgemeinen Zuſtand in einer Zeit dar, in welcher die überwiegende Mehrzahl der Gemeinden einen weiteren Schritt in der Verfaſſung ſchon gethan hatte. Hieronymus erzählt nämlich in einem Briefe, worin er das Verhältniß der Biſchöfe und Presbytern in der Weiſe beſpricht, daß er die urſprüngliche Identität beider Amtsnamen anerkennt, und die Erhebung des Biſchofs über die Presbytern von der Nothwendigkeit der Abwehr ſchismatiſcher Richtungen ableitet, zum Beweis des Letzteren: Alexandriae a Marco evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos presbyteri semper unum ex se electum in excelsiori gradu collocatum episcopum nominabant, quomodo si exercitus imperatorem faciat aut diaconi eligant de se, quem industrium noverint et archidiaconum vocent [1]). Bei der Auslegung dieſer Stelle iſt zunächſt feſtzuhalten, daß die Presbytern nicht als die Wähler des Biſchofs erwähnt werden, ſondern daß ſie bei der Wahl des Biſchofs nur den Vorzug haben, die einzigen Candidaten zu jenem Amte zu ſein. Da nun nicht erwähnt wird, von wem die Wahl des Biſchofs vorgenommen zu werden pflegte, ſo muß man zugeben, daß Hieronymus die Ausübung des Wahlrechtes durch die Gemeinde ſtillſchweigend einſchließt, deren Gewicht gerade in Alexandrien ſehr anerkannt war [2]).

1) Ep. CI ad Evangelum; Opp. ed. Martianay Tom. IV. p. 802.

2) Von der Wahl des Athanaſius durch die Acclamation des Volkes

Es fragt ſich alſo, welchen Antheil die Presbytern an der Einſetzung des Biſchofs genommen haben können? Wenn es heißt, ſie hätten den aus ihrer Mitte gewählten, und über ihren Kreis erhöhten Mann Biſchof genannt, ſo kann das Nennen nicht im gewöhnlichen Sinne verſtanden werden, da ja nicht die Presbytern allein, ſondern die ganze Gemeinde verpflichtet war, dem Gewählten jenen Namen zu geben. Dazu kommt, daß die angehängten Vergleiche, ſo wenig genau ſie paſſen, auf einen beſonderen Sinn des nominare hinweiſen. Das nominare episcopum, welches alſo allein von den Presbytern ausgeſagt wird, und darum als ein beſonderer, feierlicher Akt verſtanden werden muß, muß aber entweder die Ordination einſchließen, oder ausſchließen. Im erſteren Falle iſt alſo ausgeſagt, daß die Presbytern die Ordination des Biſchofs zu vollziehen pflegten. Im anderen Falle heißt es, daß der zum Biſchof erhobene Presbyter gar keiner ordinatoriſchen Handauflegung bedurfte, ſondern, daß allein die feierliche Ertheilung des Namens durch die Presbytern ihn von denſelben unterſchied. In beiden Fällen iſt aber die Anerkennung der weſentlichen Gleichheit beider Aemter ausgeſprochen, im letzteren direkt, ſofern nur eine neue Ordination den beſeſſenen Amtscharakter verändern würde; im erſteren Falle indirekt, ſofern die Ertheilung des höheren Amtscharakters durch Inhaber des niederen einen ſpecifiſchen Unterſchied beider ausſchließt. In dieſem bei beiden Deutungen ſtattfindenden Sinne hat auch Hieronymus den Fall der alexandriniſchen Sitte als Beiſpiel der urſprünglichen Identität von Biſchof und Presbyter und der ſpäterhin eingetretenen conventionellen Erhebung eines Biſchofs über das Presbytercollegium angeführt. Die Angabe über dieſe Sitte findet nun ihre Beſtätigung und Ergänzung an folgender Stelle aus den Annalen

---

ſagt Gregorius Naz. Orat. 21: *Οὕτω μὲν οὖν καὶ διὰ ταῦτα ψήφῳ τοῦ λαοῦ παντὸς, οὐ κατὰ τὸν ὕστερον νικήσαντα πονηρὸν τύπον, οὐδὲ φονικῶς τε καὶ τυραννικῶς, ἀλλ' ἀποστολικῶς καὶ πνευματικῶς ἐπὶ τὸν Μάρκου θρόνον ἀνάγεται.* Die Bedeutung der Volksſtimme bei den alexandr. Biſchofswahlen bezeugt Epiphanius, Haer. LXIX: *Ἔθος δὲ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ μὴ χρονίζειν μετὰ τελευτὴν ἐπισκόπου τοὺς καθισταμένους, ἀλλ' ἅμα γίνεσθαι εἰρήνης ἕνεκα τοῦ μὴ παρατριβὰς γίνεσθαι ἐν τοῖς λαοῖς, τῶν μὲν τόνδε θελόντων, τῶν δὲ τόνδε.*

des Patriarchen von Alexandrien, Eutychius aus dem zehnten Jahrhundert: Constituit evangelista Marcus una cum Hakania patriarcha duodecim presbyteros, qui nempe cum patriarcha manerent, adeo ut cum vacaret patriarchatus unum e duodecim presbyteris eligerent, cuius capiti reliqui undecim manus imponentes ipsi benedicerent et patriarcham crearent, deinde virum aliquem insignem eligerent, quem secum presbyterum constituerent loco eius, qui factus est patriarcha, ut ita semper exstarent duodecim [1]). Dieſe Nachricht, in welcher freilich die Behauptung der Wahl des Biſchofs durch die Presbytern Bedenken erregt, iſt ohne allen Zweifel unabhängig von Hieronymus, von deſſen Angabe der weitere Verlauf des Berichtes des Eutychius in anderer Hinſicht ſogar ſehr bedeutend abweicht. Eutychius entſcheidet alſo zunächſt das von uns nach der Deutung der Aeußerung des Hieronymus übrig gelaſſene Dilemma dahin, daß die Ordination des Biſchofs durch die Presbytern vorgenommen worden ſei. Ueber die Dauer dieſer Gewohnheit gehen aber beide Berichterſtatter anſcheinend weit auseinander, zumal Eutychius in dieſem Zuſammenhang noch andere Punkte der älteſten Kirchenverfaſſung in Aegypten berührt. Er erzählt [2]), daß erſt der Patriarch

1) Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales interpr. Pocockio. Oxon. 1658, I, p. 331.

2) Fortſetzung der mitgetheilten Stelle: Neque desiit Alexandriae institutum hoc de presbyteris, ut scilicet patriarchas crearent ex presbyteris duodecim usque ad tempora Alexandri patriarchae Alexandriae. Is autem vetuit, ne deinceps patriarcham presbyteri crearent. Et decrevit, ut mortuo patriarcha convenirent episcopi, qui patriarcham ordinarent. Decrevit item, ut vacante patriarchatu eligerent ex quacunque tandem regione sive ex duodecim illis presbyteris, sive aliis virum aliquem eximium perspectae probitatis, eumque patriarcham crearent. Atque ita evanuit institutum illud antiquius, quo creari solitus a presbyteris patriarcha, et successit in locum eius decretum de patriarcha ab episcopis creando. Quod autem quaerunt, quare patriarcha Alexandrinus vocetur papa, cuius nominis significatus est avus, sciendum est, ab Hakania, quem constituit Marcus evangelista patriarcham Alexandriae usque in tempora Demetrii patriarchae ibidem — is patriarcha fuit Alexandrinus undecimus — nullum fuisse in provinciis Aegypti episcopum, nec patriarchae ante eum crearunt episcopos. Et primus fuit hic patriarcha Alexandrinus, qui episcopos fecit tres. Mortuo Demetrio suffectus est Heraclas, patriarcha Alexandrinus, qui episcopos constituit viginti. Ex his unus erat Ammonius dictus, religionis desertor. De quo simulac ad Heraclam delata est fama, congregavit is synodum episcoporum et in urbem Ammonii perrexit, ubi re satis cognita et perspecta eum ad veritatem reduxit.

von Alexandrien, Alexander die Bestimmung erlassen habe, daß der Patriarch nicht von den alexandrinischen Presbytern ordinirt werden solle, sondern daß die Bischöfe der ägyptischen Städte den aus der Mitte der alexandrinischen Presbytern erwählten Bischof ordiniren sollten. Zur Erklärung des auffallenden Umstandes, daß erst so spät, im Anfange des vierten Jahrhunderts die Mitwirkung der benachbarten Bischöfe bei Besetzung des alexandrinischen Stuhles gesetzlich festgestellt sei, dient die weitere sehr wichtige Mittheilung, daß bis zu den Zeiten des Patriarchen Demetrius (190—232) außer dem alexandrinischen Bischof keine Bischöfe in Aegypten gewesen seien, sondern daß erst jener drei Bischöfe, sein Nachfolger Heraklas (233 — 248) deren zwanzig eingesetzt habe, unter denen der abtrünnige Ammonius gewesen sei. Zur Erläuterung dieser Angaben wird wohl zunächst zugestanden werden, daß der Titel des Patriarchen auf unhistorische Weise bis zum Nachfolger des Markus zurückdatirt ist, und wir, der Klarheit wegen, anstatt dessen den Titel des Bischofs von Alexandrien unterschieben dürfen. Ferner liegt das Hauptgewicht der Einrichtung des Alexander nicht darin, daß die benachbarten Bischöfe den zu Alexandrien *wählen*, sondern darin, daß sie ihn *ordiniren* sollen. Wenn es schon ungenau war, zu sagen, daß von Anfang an die Presbytern den Bischof erwählt hätten, da die Betheiligung des Volkes bei der Bischofswahl aus anderen Gründen feststeht, so ist hienach auch die analoge Angabe, daß durch Alexander die Bischöfe zur Vornahme der Wahl berechtigt worden seien, zu ergänzen. Die ausdrückliche Bestimmung aber, daß die Bischöfe den Gewählten ordiniren sollten, ist gegen die früher übliche Ordination des alex. Bischofs durch die Presbytern gerichtet. So sehr nun die Ausübung dieses Privilegium bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts auffällt, so gewährt doch gerade Eutychius die einfachste Erklärung dieser Sitte. Ihm zufolge gab es ja bis auf Demetrius in ganz Aegypten nur den einzigen Bischof in Alexandrien. Wenn also die Selbständigkeit der Provincialkirche aufrecht erhalten werden sollte, so mußte die Ordination des Bischofs von den Presbytern vollzogen werden. Im Lichte des späteren Rechtes erscheint dies allerdings als eine Abweichung, welche kaum

durch den angegebenen Grund entſchuldigt werden möchte. Allein es kommt dazu, daß in der alexandriniſchen Gemeinde ein ſpecifiſcher Unterſchied des Episcopates vom Presbyteramte nicht anerkannt wurde. Dies beweiſt nicht nur die Claſſificirung der Gemeindeämter durch Clemens [1]), ſondern auch der erſt ſpäter zu berührende Umſtand, daß derſelbe Lehrer der alexandriniſchen Kirche den ſpecifiſchen Charakter der apoſtoliſchen Succeſſion und der Bewahrung der apoſtoliſchen Lehre den Biſchöfen gar nicht zuerkennt zu einer Zeit, als die übrigen Provincialkirchen in dieſem Punkte völlig übereinſtimmten. Wenn nun ferner bis in die Zeiten des Demetrius außer Alexandrien kein Biſchofsſitz in Aegypten war, und trotz der Einſetzung anderer Biſchöfe in den ägyptiſchen Städten durch den alexandriniſchen dieſelben dem letzteren keineswegs gleichgeſtellt wurden, ſondern von Anfang ihres Auftretens an demſelben als ihrem Metropoliten unterworfen waren [2]), ſo müſſen von Anfang an die chriſtlichen Gemeinden in Aegypten in einem Filialverhältniſſe zu der alexandriniſchen, und die Presbytern jener zu den zwölf alexandriniſchen in dem ſubordinirten Verhältniſſe der Landpresbytern zu den Stadtpresbytern geſtanden haben. Dies ſpricht ſich in dem Privilegium aus, daß allein die zwölf alexandriniſchen Presbytern den aus ihnen hervorgehenden Biſchof der ganzen ägyptiſchen Gemeinde zu ordiniren hatten. Der Vorrang der alexandriniſchen Gemeinde und die in jenem Privilegium der alexandrin. Presbytern ausgeſprochene weſentliche Gleichheit des Biſchofs- und Presbyteramtes ließ es natürlich nicht zu, daß die neu creirten Biſchöfe in den ägyptiſchen Städten von den alexandriniſchen Presbytern als ihnen gleich, geſchweige höher ſtehend anerkannt, und darum zur aktiven oder paſſiven Theilnahme an der Wahl eines alexandriniſchen Biſchofs herbeigezogen wurden. Von dieſem Punkt aus iſt der Widerſpruch der Zeitbeſtimmungen des Hieronymus und des Eutychius zu löſen. Wenn auch Demetrius (190—232) drei Biſchöfe, und Heraklas (233—248) zwanzig in

1) S. oben S. 431.

2) Canon Nicaenus VI: *Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω, τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν.*

den ägyptiſchen Städten einſetzten, und dieſelben ihrerſeits mit der Fülle der Anſprüche ihres Amtes den einfachen Presbytern entgegentraten, ſo iſt es unter den in Alexandrien traditionell feſtſtehenden Verhältniſſen vollkommen begreiflich, daß die dortigen Presbytern, nach Hieronymus Zeugniß, ihr altes Recht bei der Wahl des Heraklas gegen die drei, und bei der Wahl des Dionyſius gegen die dreiundzwanzig aufrecht erhielten. Hieronymus läßt ſchließen, daß bei der Wahl des Nachfolgers des Dionyſius (264) die alexandriniſchen Presbytern der inzwiſchen gewachſenen Macht der Biſchöfe haben weichen müſſen, und auch nachher ihr Privilegium nicht mehr haben ausüben können. Hiemit ſtimmt nun zwar Eutychius nicht überein, indem er die Fortdauer der urſprünglichen Sitte bis auf Alexander behauptet. Die Sache ſelbſt leitet uns aber an, dem Hieronymus gegen Eutychius Recht zu geben. Bei der Vorausſetzung der Angabe des Hieronymus müſſen wir nämlich annehmen, daß die Presbytern zu Alexandrien auch nach dem erſten Bruch ihrer Rechte bei der Wahl des Nachfolgers des Dionyſius ihre Anſprüche fortwährend geltend gemacht, und um ſo länger bei ihnen beharrt haben werden, als jene Zeit in der Bewahrung alter Traditionen ſorgfältig war. Eben deßhalb iſt es durchaus nicht unwahrſcheinlich, daß, wie Eutychius erzählt, noch der Biſchof Alexander, ein Glied des nicäniſchen Conciles, Urſache hatte, die Anſprüche der alexandriniſchen Presbytern auf die Ordination des Biſchofs zurückzuweiſen, und die alleinige Behauptung der paſſiven Wählbarkeit ihnen zu beſchränken. Viel weniger wahrſcheinlich dagegen iſt, daß, nachdem die alte Obſervanz über drei Jahrhunderte ausgeübt worden war, dieſelbe durch ein einfaches Edikt umgeworfen worden ſei, wie Eutychius andeutet. Obſervanzen der Art, wie die uns vorliegende, werden nur durch das allmählige Aufkommen entgegenſtehender Obſervanzen überwunden, und dieſelben beginnen nicht damit den Angriff, daß ſie ſich rechtliche Form geben, ſondern dieſe iſt immer nur der Ausdruck des Sieges nach längerem Kampfe. Wir müſſen alſo eben dieſer rechtlichen Feſtſetzung wegen annehmen, daß in dem dritten Jahrhundert die ägyptiſche Kirche den Schauplatz für den Kampf des alexandriniſchen Presbyterates mit dem ägyptiſchen

Episcopat um die Wahl des Metropoliten abgegeben hat, in welchem anfangs das Recht der Presbytern, späterhin aber die Ansprüche des Episcopates überwogen, bis das letztere in dem Edikt des Alexander das erstere zum Schweigen brachte. Und in Rücksicht hierauf empfiehlt sich eben die Angabe des Hieronymus, daß das alte Privilegium der Presbytern bis auf Heraklas und Dionysius hin ausgeübt sei, als die den Umständen am meisten angemessene und wahrscheinlichste [1]). Die Geschichte der Verfassung der alexandrinischen Gemeinde und der ägyptischen Provincialkirche beruht also auf der Stellung des Bischofs als des Ersten unter den Presbytern. Wenn nun auch die Geltung dieser Anschauung in der alexandrinischen Bischofswahl durch das Edikt des Alexander vernichtet wurde, so hat der mit jenem Punkte zusammenhängende ursprüngliche Charakter der ägyptischen Kirchenverfassung sich noch in der Spur erhalten, daß im vierten Jahrhundert die Presbytern in Abwesenheit des Bischofs die demselben seit dem

---

1) Unter den Gründen, mit welchen Pearson, Vindiciae Ignatianae I, 11 (bei Sotelier, patr. apost. tom. II, pag. 323 sq.) sich der Angaben des Hieronymus und Eutychius zu entledigen sucht, ist nichts, was zu einer ausführlichen Beurtheilung derselben herausfordert. Neben dem Versuch, unvereinbaren Widerspruch zwischen beiden Berichterstattern nachzuweisen, den wir zugeben, aber zu Gunsten des Hieronymus entscheiden, ist der scheinbarste Gegengrund gegen Eutychius die Nachweisung der Erwähnungen von ägyptischen Bischöfen im zweiten und dritten Jahrhundert. Allein was davon dem zweiten Jahrhundert angehört, ist nach der Identität des Bischofs mit dem Presbyter zu beurtheilen. Aus dem dritten Jahrh. ist nur das von Wichtigkeit und Interesse, was den Demetrius betrifft, der ja zuerst drei Bischöfe in Aegypten eingesetzt haben soll. Er war der Hauptgegner des Origenes, und verfolgte ihn mit Synoden. Hierüber enthält nun ein Fragment der Apologie des Eusebius bei Photius Bibl. Cod. 118 folgendes: *σύνοδος ἀθροίζεται ἐπισκόπων καὶ τινων πρεσβυτέρων καὶ' Ὠριγένους.* Von einer zweiten Versammlung heißt es ebendaselbst: *ἀλλ' ὅγε Δημήτριος ἅμα τισιν ἐπισκόποις Αἰγυπτίοις καὶ τῆς ἱερωσύνης ἀπεκήρυξεν.* Hiemit operirt nun Pearson gegen Eutychius so, daß er, wenn damals wirklich nur drei neu ernannte Bischöfe in Aegypten gewesen wären, sowohl von Origenes als von Eusebius die Erwähnung des genauen Thatbestandes verlangt, welcher die Vertheidigung so erleichtert hätte. Da dies aber nicht geschehe, so müsse man aus einer Aeußerung des Origenes selbst, daß D. alle Winde Aegyptens auf ihn gehetzt habe, schließen, daß dies sehr viele Bischöfe gewesen seien. Ich wage die Frage nicht zu entscheiden, welche Zahl unter den *τινὲς ἐπίσκοποι* im eusebianischen Fragment verstanden werden, und wie genau die Apologeten im Bericht über die einzelnen Umstände gewesen sein müssen; dem Wortlaute nach widerspricht aber die Erwähnung der *τινὲς ἐπίσκοποι*, welche mit Demetrius gegen Origenes auftraten, nicht der Angabe des Eutychius, daß vor dem Tode des D. nur drei Bischöfe außer dem alexandrinischen in Aegypten waren.

dritten Jahrhundert als wesentliches Vorrecht beigelegte Handlung der Confirmation vollzogen [1]). Zusammenfassend und abschließend erklären wir also, daß wenn mit der Unterscheidung des Bischofs vom Presbyter ursprünglich die Anerkennung eines specifischen Amtscharakters des ersteren verbunden gewesen wäre, der davon ganz abweichende Typus der alexandrinischen Verfassung schlechterdings nicht zu begreifen wäre. Vielmehr hat sich in Alexandrien die ursprüngliche blos conventionelle Unterscheidung der Aemter des Bischofs und der Presbyter zu einer Zeit noch erhalten, in welcher sich auf den anderen Gebieten der christlichen Kirche schon die Anerkennung eines specifisch-bischöflichen Amtscharakters entwickelt hatte, welcher sowohl wegen der Vergleichung mit dem Brief des Ignatius an Polykarp, als wegen der Rücksicht auf die eben besprochene alexandrinische Verfassung als eine spätere Entwickelungsstufe angesehen werden muß.

IV. Der Episcopat als Kirchenamt.

Der Episcopat ist auch in seiner äußeren Trennung vom Presbyteramt ursprünglich nicht aus seiner ausschließlichen Beziehung zur einzelnen Gemeinde herausgetreten, und der Bischof hat nach der Beschreibung des Ignatius keine anderen Befugnisse und Attribute besessen, als die Presbytercollegien ursprünglich inne hatten, aus deren Mitte sich der Bischof als der Erste unter Gleichstehenden erhob. Die erste Stufe der inneren Entwickelung war die Erhebung des Episcopates zum Kirchenamt, zum Organ der die einzelnen Gemeinden umfassenden und tragenden Einheit der Kirche. Freilich ist dies nicht so zu verstehen, als ob vor dieser Epoche es überhaupt kein Kirchenamt gegeben hätte. Denn da die Idee der Kirche und die Tendenz, eine Kirche zu bilden, als die Voraussetzung der Stiftung der einzelnen Gemeinden nachzuweisen ist, so muß von Anfang an die Kirche in irgend welchen Formen bestanden, und sich an irgend ein Amt angelehnt haben. Es muß jedoch nach der bisherigen Darstellung geläugnet

1) Apud Aegyptum presbyteri consignant, si praesens non sit episcopus. Ambrosiaster, Commentarius in ep. ad Ephesios.

werden, daß das Gemeindeamt des Biſchofs urſprünglich zugleich als Kirchenamt gegolten habe. Wann dieſe Combination eingetreten iſt, und unter welchen Bedingungen, iſt eben die vorliegende Frage, zu deren Beantwortung es zuvörderſt nöthig iſt, das Bewußtſein von der Kirche und dem Kirchenamte darzuſtellen, welches die Ausbildung der Gemeindeverfaſſung bis zu dem Punkte begleitete, an welchem wir angelangt ſind.

Begriff und Name der ἐκκλησία im umfaſſenden Sinne ſind von Jeſus ſelbſt zuerſt in Anwendung gebracht worden [1]). In ſeinen Worten iſt der Unterſchied zwiſchen Kirche und Himmelreich ſcharf ausgeprägt, und das Verhältniß beider dahin beſtimmt, daß die Kirche nur den Eingang zum Himmelreich vermittele, oder als Vorbereitungsanſtalt für jenes dienen ſolle. Andererſeits wird durch die Verheißung, welche an die Ausübung der Schlüſſelgewalt durch die Apoſtel geknüpft wird, ein weſentliches Attribut des Himmelreiches, nämlich die entſcheidende Gewißheit über Seligkeit und Unſeligkeit, ſchon an die Vorbereitungsanſtalt übertragen. Hiedurch iſt die alsbald eintretende Vermiſchung von Kirche und Himmelreich, und die Anticipation des letzteren in der erſteren ſchon vorbereitet, welche dann um ſo beſtimmter formulirt wird, je mehr man die Nähe des Eintritts des Himmelreiches aus den Augen verlor. Als Leiter und Vertreter der mit jenem Vorrecht ausgeſtatteten Kirche werden Petrus und die Apoſtel bezeichnet. Demgemäß traten dieſelben auch an die Spitze der nach Jeſu Auferſtehung ſich ſammelnden Schaar von Bekennern deſſelben in Jeruſalem. In dieſem Kreiſe des Judenchriſtenthums konnte jedoch weder der Begriff noch die Form der Kirche eine weitere Entwickelung finden. Indem die Apoſtel ihr Verhältniß zur jüdiſchen Theokratie nicht abbrachen, und doch die Erfüllung der an dieſelben geknüpften Verheißungen von der Theilnahme an ihrem chriſtlichen Bekenntniſſe abhängig machten, blieb die Frage unentſchieden, ob die Kirche, die Vorbereitungsanſtalt zum Himmelreich, in den Formen der jüdiſchen Theokratie ſchon vorhanden ſei, oder ob ſie in anderen Formen dargeſtellt die letztere zu verdrängen und

1) Matth. 16, 18. 19; 18, 18. Vgl. Rothe a. a. O. S. 93 f.

zu erſetzen beſtimmt ſei. Ferner kam das Verhältniß zwiſchen Kirche und Gemeinde nicht zur Entwickelung, ſolange die Gemeinde zu Jeruſalem die einzige war, welche unter der Leitung der Apoſtel ſtehend, ebendarum auch den Anſpruch an den Namen der Kirche machen mußte. Eine Auseinanderſetzung hierüber ſcheint auch durch die Verbreitung des Chriſtenthums von Jeruſalem nach anderen paläſtinenſiſchen Orten nicht befördert worden zu ſein. Das Stillſchweigen, welches die Apoſtelgeſchichte darüber beobachtet, ob die ἐκκλησίαι καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας (9, 31) mit Aelteſten, mit Beamten verſehen waren, während die Einſetzung derſelben in den von Paulus geſtifteten Gemeinden ausdrücklich hervorgehoben wird (14, 23), ſcheint ſo ausgelegt werden zu müſſen, daß dieſe Gemeinden nur als Poſten der jeruſalemiſchen anzuſehen ſind, welche neben derſelben keine Selbſtändigkeit beſeſſen haben. Dies folgt auch daraus, daß in der ſpäteren Zeit Jeruſalem der einzige Biſchofsſitz in Paläſtina war. Und wenn wir nun auch zugeben, daß jede der paläſtinenſiſchen Gemeinden Vorſteher gehabt habe, ſo werden dieſelben in einem ſolchen Verhältniß zu den Apoſteln als Vorſtehern der jeruſalemiſchen Gemeinde geſtanden haben, wie die Chorepiscopen zu Presbytern der Stadtgemeinden, mit denen ihre Landgemeinden Einen Verband bildeten. Auch die Bildung der Gemeinde zu Antiochia (Act. 11, 20) führte zu nicht mehr Aufklärung, obgleich durch die weitere Entfernung die Frage über das Verhältniß zwiſchen Gemeinde und Kirche, und durch die Bekehrung von Heiden die Frage über die Selbſtändigkeit der Kirche gegen die Theokratie dringender wurde. Durch die Delegation des Barnabas, welcher der Localgemeinde nicht angehörte, und wenn er prophetiſche Gaben hatte (Act. 11, 24; 14, 1), beinahe gleichen Rang mit den Apoſteln einnahm, ſchnitten die letzteren die Entſcheidung beider Fragen ab. Erſt die Wirkſamkeit des Paulus gab einen entſcheidenden Anſtoß zur Weiterbildung des Begriffs und der Formen der Kirche, ſowohl wegen der weiteren Entfernung der von ihm gegründeten Gemeinden, als auch wegen des von ihm eingenommenen Standpunktes, der von dem der Urapoſtel verſchieden war. Paulus war der Erſte, welcher ſelbſtändige Gemeinden ſtif-

tete, indem er die Vorſteher derſelben aus deren eigenem Schooße hervorgehen ließ, und jede derſelben unabhängig von anderen machte. Indem dieſe beiden Merkmale in den unter der Leitung der Urapoſtel in Paläſtina und Antiochia gebildeten Gemeinden nicht zuſammentreffen, ſondern nur in der Praxis des Paulus hervortreten, ſo empfangen wir eine Beſtätigung dafür, daß wir bei der Feſtſtellung der Verhältniſſe der chriſtlichen Gemeinde nur auf den Wirkungskreis des Paulus eingingen, in welchem allein der eigentliche Begriff der Gemeinde verwirklicht wurde. Darum konnte auch nur Paulus zur Entwickelung des Begriffs der Kirche fortſchreiten. Denn trotz des Mangels an Quellen werden wir behaupten dürfen, daß die Urapoſtel wegen der Vermiſchung von Kirche und Gemeinde, durch welche ihre Stellung von Anfang an bedingt wurde, und von welcher wir noch andere Spuren, als die bisher angeführten, antreffen werden, zur Feſtſtellung des Begriffs der Kirche nicht befähigt waren. Man wende hiegegen nicht ein, daß auch die Urapoſtel wie Paulus ihre Wirkſamkeit über die Grenzen von Paläſtina und Syrien hinaus erſtreckt hätten, alſo auch aus den nächſten Schranken ihres urſprünglichen Geſichtskreiſes hinausgetreten wären. Soweit dies nicht auf Sagen beruht, deren Unglaubwürdigkeit feſtſteht, ſo ſind Mitglieder der Zwölf nur in der Art über Paläſtina hinausgekommen, daß ſie in beſtehende Gemeinden eintraten, Johannes in Epheſus, Petrus in Rom, Philippus in Hierapolis. Wenn dieſelben alſo vielleicht an den genannten Orten eine klarere Einſicht in das Verhältniß von Gemeinde und Kirche gewonnen haben werden, ſo iſt eben dadurch die Selbſtändigkeit dieſer Einſicht in Frage geſtellt, und für eine Gleichſtellung derſelben mit Paulus in dieſer Hinſicht nichts gewonnen.

Der Begriff der Kirche, als des Leibes Chriſti, entſteht dem Paulus durch einen Schluß von der Darſtellung des rechtfertigenden Glaubens des Einzelnen aus. Wenn der Einzelne dadurch gerecht iſt, daß er im Glauben an dem Tode und der Auferſtehung Chriſti Theil nimmt, ſo daß nach der Vernichtung des alten Menſchen Chriſtus ſelbſt in ihm lebt, und ihn beſeelt, ſo lebt Chriſtus in allen Gläubigen. Da jedoch ſeine Wirkſamkeit in Allen

ſich nicht in einförmiger Weiſe offenbart, ſondern in verſchiedenen Gaben, welche eben wegen ihrer individuellen Getrenntheit ſich gegenſeitig ſuchen, ſo ſtehen nicht blos die einzelnen Gläubigen in einem gleichartigen Verhältniſſe zu Chriſtus, ſondern außerdem in gegenſeitiger lebendiger Wechſelwirkung, welche durch die allen gemeinſame Beziehung auf den Mittelpunkt eine harmoniſche und organiſche wird. Wenn hiebei nicht auf die individuell verſchiedene Geſtaltung des Chriſtenthums gerechnet wäre, ſo würde die Anwendung des Bildes: Leib Chriſti, auf dieſe Beſchreibung nicht paſſen; denn nicht die einförmige gleichartige Abhängigkeit aller Einzelnen von Chriſtus, ſondern in derſelben die verſchiedenartige Ausprägung, kurz erſt die Individualiſirung des gemeinſamen Princips macht eine organiſche Geſtaltung möglich, wie die Kirche ſein ſoll, wenn ſie mit einem Leibe verglichen, oder nach einem anderen Bilde als Haus Gottes bezeichnet wird [1]). Dieſer Begriff hält ſich durchaus auf der Linie, bis zu welcher die kirchliche Einheit unter der Wirkſamkeit des Paulus entwickelt war. Ebenſowenig, als in dieſer Darſtellung darauf gerechnet iſt, daß die Gemeinden die Momente der Kirche bilden, ebenſowenig beſteht auch ſchon zur Zeit des Paulus eine beſtimmte Zuſammenfaſſung der Gemeinden unter ein Organ der kirchlichen Einheit. Nur die verhältnißmäßig zufällige Wirkſamkeit der Gnadengaben, namentlich der Lehre und der gegenſeitigen Unterſtützung, bildete das äußere Band der überall zerſtreuten Chriſten, unangeſehen ihr Verhältniß zu den einzelnen Ortsgemeinden (1. Cor. 12, 27. 28). Nicht einmal die Apoſtel können als gemeinſame Auktorität der Kirche angeſehen werden, da nach dem zwiſchen Paulus und den Urapoſteln geſchloſſenen Vertrage weder Paulus in den Wirkungskreis des Petrus in Paläſtina, noch dieſer in den des Paulus einzugreifen berechtigt war. So war denn die Verpflichtung der Heidenchriſten zur Unterſtützung der Brüder in Paläſtina das einzige Band der kirchlichen Einheit jener Epoche [2]). In den geſon-

1) Röm. 12, 3 ff. 1. Cor. 10, 17; 12, 4 ff. Col. 3, 15. — 1. Cor. 3, 11.

2) Gal. 2, 7—10.

derten Wirkungskreiſen waren nun allerdings die Apoſtel die höchſten Lehrauktoritäten, das Maaß ihres Einfluſſes hing jedoch ohne Zweifel ebenſo von ihrem perſönlichen Geſchick, das heißt von ihrem Charisma, als von der abſoluten Geltung ihres Amtes ab. Wie wenig nämlich das Verhältniß zwiſchen den Rechten der Gemeinde und dem Apoſtel als Organ der kirchlichen Einheit feſtgeſtellt geweſen ſein kann, beweiſt bei dem Fall des Blutſchänders in Corinth die Art, in welcher Paulus ſeine Auktorität mit der Selbſtändigkeit der Gemeinde in Einklang zu ſetzen verſucht [1]), ohne daß er doch mit ſeinem Vorhaben durchzudringen vermochte. An dieſem Falle erkennen wir recht deutlich die Sprödigkeit des Gemeindebewußtſeins, um deren willen Paulus ſeinen Begriff von der Kirche nur an die Atome der Gemeinde anlehnen konnte. Wir haben keine Urſache, daran zu zweifeln, daß in der apoſtoliſchen Zeit gerade auch die begeiſterte Privatthätigkeit, welche über die nächſten Grenzen der Gemeinde hinausreichte, der Heerd des Bewußtſeins kirchlicher Einheit war, und inſofern iſt es ſtark zu bezweifeln, daß, wie Rothe meint, dem pauliniſchen Begriff von der Kirche unmittelbar keine Wirklichkeit entſprochen habe [2]). Das Urtheil wäre richtig, wenn die Anſchauung des Paulus ſich auf das Verhältniß der Gemeinden zur Kirche bezöge, allein dies iſt, wie geſagt, nicht der Fall.

Die Frage über das Verhältniß der Gemeinden zur Kirche konnte erſt nach dem Abtreten der Apoſtel aufgenommen werden. In dieſer Epoche mußte man aber auch nach Mitteln ſuchen, um das Poſtulat der kirchlichen Einheit nach dem Verluſte der erſten Organe derſelben zu verwirklichen; und zwar mußten die Gemeinden ſelbſt dieſe kirchlichen Organe aus ihrem Schooße produciren. Das nächſte Mittel, welches ergriffen wurde, war das der Correſpondenz zwiſchen den Gemeinden oder ihren Vorſtehern. In dem früheſten Beiſpiel, welches wir davon anzuführen haben, dem Briefe des römiſchen Clemens an die Corinther, iſt es die römiſche Gemeinde ſelbſt, welche ſich an die zu

1) 1. Cor. 5, 3—5. S. oben S. 388.
2) A. a. O. S. 297 f.

Corinth wendet. Wir erkennen daraus, daß Clemens, wenn er als Biſchof von Rom den Brief verfaßte, ſeine Auktorität der Lehre und Ermahnung an eine andere Gemeinde nur im Namen ſeiner eigenen auszuüben berechtigt war, daß alſo ſein Amt, ſei es als Biſchof oder als Presbyter, nicht als ſolches eine über die eigene Gemeinde hinausgreifende Berechtigung enthalten haben kann. Andere Beiſpiele dieſer Sitte der kirchlichen Correſpondenz ſind die Briefe des Ignatius an Polykarp, an die Epheſer und an die Römer, der des Polykarp an die Philipper, die Briefe des Dionyſius von Corinth (Euſeb. IV, 13), der des Biſchofs Polykrates von Epheſus an Victor und an die Gemeinde zu Rom (V, 24), der Brief der galliſchen Märtyrer an Eleutherus von Rom (V, 4), die Briefe der Gemeinden in Lugdunum und Vienna an die in Aſien und Phrygien (V, 1) und der Gemeinde zu Smyrna an die zu Philomelium und an die ganze katholiſche Kirche (IV, 15). Unter dieſen Briefen gehören einige, namentlich die des Polykarp und des Dionyſius in die Epoche, in welcher die kirchliche Auktorität des Biſchofs abgeſehen von der Gemeinde ſich feſtgeſtellt hatte, die unläugbar jüngeren Briefe der Gemeinden in Gallien und in Smyrna beweiſen aber im Vergleich mit dem Brief der römiſchen an die corinthiſche Gemeinde, daß nach dem Ausſterben der Apoſtel die kirchliche Correſpondenz in der Art das Organ der kirchlichen Einheit wurde, daß die einzelnen Gemeinden als ſolche Träger derſelben wurden, und ihre Vorſteher nur im Namen und Auftrage der Gemeinden den Verkehr mit den anderen Gemeinden vermittelten. In dieſer Hinſicht iſt eine Stelle im Hirten des Hermas außerordentlich lehrreich. Die dem Hermas in Geſtalt einer alten Frau erſcheinende Kirche hatte ihm geboten, ihre Offenbarungen niederzuſchreiben, dieſe Anweiſung wird nachher näher ſo erläutert: *γράψεις δύο βιβλία καὶ δώσεις ἓν Κλήμεντι, καὶ ἓν Γραπτῇ. Καὶ Γραπτὴ μὲν νουθετήσει τὰς χήρας καὶ τοὺς ὀρφανούς. Κλήμης δὲ πέμψει εἰς τὰς ἔξω πόλεις, σὺ δὲ ἀναγγελεῖς τοῖς πρεσβυτέροις τῆς ἐκκλησίας* [1]). Wenn wir in Anſchlag bringen, daß die genannte Schrift nicht von

1) Lib. I, Vis. 2. cap. 4.

einem Zeitgenoſſen des römiſchen Clemens herrühren kann, ſo iſt es im Angeſicht einer Beſchreibung ſeiner Stellung, wie in den mit dem Hirten ungefähr gleich alten clementiniſchen Recognitionen, von Wichtigkeit, daß ihm in dieſer Stelle ein geringerer Amtscharakter beigelegt wird. Rothe meint freilich, daß Clemens auch in der vorliegenden Stelle als Biſchof bezeichnet werde, rechtfertigt dieſe Auslegung aber nur durch den Verſuch der Nachweiſung, daß im Hirten auch ſonſt der Biſchof von den Presbytern unterſchieden werde, deren Unrichtigkeit jedoch oben dargethan iſt [1]). Wenn in den angeführten Worten Jemand als Biſchof bezeichnet würde, ſo wäre vielmehr Hermas in dem Falle, ſofern ihm die Belehrung der Presbytern anvertraut wird. So wenig nun aber Grapte, welche die Wittwen und Waiſen belehren ſoll, darum einen von den erſteren unterſchiedenen Amtscharakter gehabt haben kann, ſo wenig braucht dies bei Hermas, wenn er wirklich als Biſchof angeſehen werden müßte, der Fall zu ſein. Allein ſein Vorrang vor den Presbytern beruht ohne Zweifel nicht auf einem Amtscharakter, ſondern auf ſeinem prophetiſchen Charakter, ſofern neue göttliche Offenbarungen vermittelſt der empfangenen Viſionen bei ihm niedergelegt ſind. Wenn nun Hermas, wie gezeigt worden iſt, überhaupt nur zwei Aemter in der Gemeinde kennt, ſo kann auch Clemens nicht als Biſchof bezeichnet ſein, ſondern das ihm übertragene Geſchäft, den Verkehr mit den auswärtigen Gemeinden zu vermitteln, erſcheint neben ſeinem Amt als Vorſteher oder Presbyter, deſſen Anerkennung durch Hermas wir wohl vorausſetzen dürfen, als eine außerordentliche Zugabe [2]). Die Stelle führt uns demnach denjenigen Punkt der Entwickelung vor Augen, auf welchem dem erſten unter den Presbytern, der als ſolcher unter Umſtänden den Titel des Biſchofs führte, thatſächlich der kirchliche Verkehr mit den übrigen Gemeinden übertragen war. Dies geht weiter als der Thatbeſtand, welcher durch den Brief des römiſchen Clemens hindurchſcheint, denn in dieſem iſt der wahrſcheinlich erſte

1) Rothe, a. a. O. S. 407. S. oben S. 412.

2) Die alte lateiniſche Ueberſetzung hat nach den Worten, welche Clemens betreffen, noch den Satz: illi enim permissum est, der in dem Citat bei Orig. Philocal. cap. 1. ex lib. IV, 2 de Princ. wohl nur ausgelaſſen iſt.

Vorſteher der Gemeinde nur befugt, im Namen derſelben zu ſchreiben, während derſelbe im Hirten ſchon als ſtändiger Leiter des Verkehrs mit anderen Gemeinden erſcheint, alſo eine größere Selbſtändigkeit gegen die ſeinige erhalten haben muß. Ebenſo beſtimmt unterſcheidet ſich dies aber von der weiteren Stufe, auf welcher die kirchliche Stellung des Biſchofs, abgeſehen von dem zufälligen Verkehr nach Außen, dogmatiſch formulirt und mit einem beſtimmten Inhalt verſehen wird.

Die älteſte Schrift, in welcher der Biſchof als das geſetzliche Organ der kirchlichen Einheit dargeſtellt wird, ſind die clementiniſchen Recognitionen, oder das ihnen zu Grunde liegende *Κήρυγμα Πέτρου*. Die Attribute, mit denen der Episcopat ausdrücklich verſehen wird, ſtehen in der engſten Beziehung zu der Lehre von der Tradition, welche die Einheit der Kirche mit der Einheit des Menſchengeſchlechts verknüpft. Chriſtus, welcher nicht nur der allwiſſende wahre Prophet iſt, ſondern der Urmenſch, der als Offenbarer der Wahrheit dem Abraham, Moſes und anderen Frommen erſchien, hat die zwölf Apoſtel als Verkünder ſeiner Worte [1]), und ſeinen Bruder Jacobus als Biſchof von Jeruſalem eingeſetzt, der wegen ſeiner leiblichen Verwandtſchaft mit dem Herrn vor den Apoſteln wenigſtens inſofern ein Vorrecht genießt, als er alle Lehrer zu beglaubigen hat [2]). Die Lehre des wahren Propheten, welche durch Jacobus und die Apoſtel fortgepflanzt wird, iſt ſo ſehr der Mittelpunkt der Weltentwickelung, daß Petrus als Vertreter derſelben gegen Simon mit dieſem zuſammen

---

1) Recogn. IV, 35: Unus enim est verus propheta, cuius nos duodecim apostoli verba praedicamus. Ipse enim est annus dei acceptus, nos apostolos habens duodecim menses.

2) Rec. I, 43: Ecclesia domini in Hierusalem constituta copiosissime multiplicata crescebat per Iacobum, qui a domino ordinatus est in ea episcopus. 68: Iacobus episcoporum princeps. In der Ueberſchrift des Briefes des Petrus an Jacobus, welcher vor den Homilieen ſteht, aber zum *κήρυγμα Πέτρου* gehört (ſ. oben S. 154), heißt Jacobus *ἐπίσκοπος τῆς ἁγίας ἐκκλησίας*. Rec. IV, 35: Observate cautius, ut nulli doctorum credatis, nisi qui Iacobi fratris domini ex Hierusalem detulerit testimonium, vel eius, quicumque post ipsum fuerit. Nisi enim quis illuc ascenderit, et ibi fuerit probatus, quod sit doctor idoneus et fidelis ad praedicandum Christi verbum, nisi, inquam, inde detulerit testimonium, recipiendus omnino non est, sed neque propheta neque apostolus in hoc tempore speretur a vobis aliquis alius praeter nos. Cf. Hom. XI, 35.

unter die Syzygieen gerechnet wird, welche von Anfang an in der Welt vorherbeſtimmt waren [1]). Deßhalb iſt der Biſchof, indem er durch die Ordination zum Inhaber der wahren Glaubenslehre gemacht wird, für ſeine Gemeinde der Stellvertreter Chriſti und Gottes, auf welchen alle dem Biſchof erwieſene Ehre oder Unehre zurückgeht, er iſt alſo das Organ der Einen Wahrheit in ſeinem engeren Kreiſe. Dieſe Attribute des Episcopates werden, bei der Erzählung von der Ordination des Zacchäus als Biſchofs von Cäſarea durch Petrus, von dem letzteren ausgeſprochen [2]). Im Vergleiche mit dem Charakter des Episcopates nach der Beſchreibung des Ignatius iſt zu bemerken, daß die Idee von der Stellvertretung Chriſti durch den Biſchof, und der Beſitz der wahren Lehrtradition in unſerer Schrift hinzugekommen ſind. Hiedurch wird aber eben der Charakter des Kirchenamtes im Unterſchiede vom Gemeindeamte bedingt. Zugleich ſehen wir aber auch einen Einfluß der neuen Attribute des Biſchofs auf die alten darin, daß die oberſte Disciplinargewalt in der einzelnen Gemeinde, deren Anerkennung Ignatius als ſittliche Nothwendigkeit empfahl, in der vorliegenden Stelle ebenfalls auf die Idee der Stellvertretung Chriſti zurückgeführt wird, jedoch ohne daß darum unmittelbar die Grenzen der Disciplinargewalt erweitert, und die urſprüngliche religiöſe Autonomie der Gemeinde beſchränkt worden ſein mögen. Der für Zacchäus von der Gemeinde geforderte Gehorſam (vgl. auch Cap. 74) ſchließt wenigſtens unmöglich die Anerkennung der Schlüſſelgewalt bei den Biſchöfen ein. Aus der Anlage der Recognitionen iſt begreiflich, daß wir in denſelben keine genaue Auskunft über das Verhältniß der Biſchöfe unter einander und ihrer Geſammtheit zur Kirche erhalten. Die Frage, welche uns in die gegenwärtige Unterſuchung hineinführte, welches Organ die Kirche

---

1) Rec. III, 61. S. oben S. 204.

2) Rec. III, 66: Zacchaeum hunc vobis ordinavi episcopum, sciens eum timorem dei habere et eruditum esse in scripturis, quem quasi Christi locum servantem honorare debetis, obedientes ei ad salutem vestram et scientes, quod sive honor, sive iniuria, quae ei defertur, ad Christum redundat, et a Christo ad deum. Audite ergo eum attentius et ab ipso suscipite doctrinam fidei, monita autem vitae a presbyteris, a diaconibus vero ordinem disciplinae.

nach dem Tode der Apoſtel gefunden habe, findet auf die vorliegende Schrift keine Anwendung, in welcher Jacobus und die Apoſtel als noch lebend aufgeführt werden, und erſt nach und nach die Einſetzung neuer Biſchöfe außerhalb Jeruſalems erzählt wird, deren erſter Zacchäus in Cäſarea iſt. Es geht jedoch deutlich genug aus der oben angeführten Stelle (IV, 35) hervor, daß die Stellung des Jacobus als princeps episcoporum, welche wohl zunächſt ſeiner Perſon galt, auf ſeine Nachfolger im Episcopat zu Jeruſalem überzugehen beſtimmt war. Endlich iſt von Intereſſe, die angegebene Vertheilung der Geſchäfte zwiſchen den drei Amtsklaſſen zu beachten. Dem Biſchof allein wird die dogmatiſche Lehre anvertraut, den Presbytern die Sittenlehre, den Diakonen die Belehrung, wie es ſcheint, über die äußere Ordnung in der Gemeinde. Es darf wohl ohne Weiteres vorausgeſetzt werden, daß eine ganz ſcharfe Trennung dieſer Stoffe ſchwerlich durchzuführen war. Aber aus der Tendenz, dieſelbe vorzunehmen, erkennen wir erſtens, daß in dem Moment, in welchem dieſe Darſtellung zeitgemäß war, die Berechtigung zur Lehre in den Gemeinden die Lebensfrage war, und dann, daß die dogmatiſche Auktorität des Biſchofs dadurch wirkſamer gemacht werden ſollte, daß man ihn von dem Geſchäfte der Ermahnung entband, und daſſelbe als ein untergeordnetes den Presbytern übertrug.

Die kirchliche Stellung des Biſchofs beſchränkt ſich alſo nach dieſer Beſchreibung nur auf die Bewahrung der Lehrtradition des wahren Propheten. Genau denſelben Standpunkt nimmt Irenäus ein; nur tritt in ſeiner Schrift adversus haereses die Idee der apoſtoliſchen Succeſſion deutlicher hervor, welche in den Recognitionen durch die hiſtoriſche Einkleidung verhüllt worden war, und es fehlt die der judenchriſtlichen Richtung eigenthümliche Zurückdatirung der wahren Tradition bis an den Anfang der Welt. Die Tradition, ohne welche der wahre Sinn der Schrift nicht erkannt werden kann[1]), wird im Beſitze der Apoſtel aufgewieſen,

1) Der Grundſatz: non potest inveniri veritas ab his, qui nesciunt traditionem, welchen Ir. III, 2, 1 aus dem Munde von Gnoſtikern anführt, adoptirt er mit der näheren Bedingung, daß es die Tradition der Apoſtel ſei; cum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab apostolis — provocamus eos, adversantur traditioni (§. 2). Vgl. Recogn. I, 21.

welche durch den heiligen Geiſt zur wahren Erkenntniß und ſittlichen Vollendung geführt worden ſind [1]). Die Apoſtel ſind ſelbſt die Kirche [2]), und indem aus derſelben die einzelnen Gemeinden hervorgehen, erhalten ſich dieſelben durch die Fortpflanzung der apoſtoliſchen Tradition in dem urſprünglichen Kirchenverband, und ebendadurch im Beſitz der Wahrheit. Der vollſtändige Ausdruck und die concrete Beſtimmung der weſentlichen Merkmale der Kirche iſt in folgender Stelle (IV, 33, 8) enthalten: *Γνῶσις ἀληθὴς ἡ τῶν ἀποστόλων διδαχὴ καὶ τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου* et character corporis Christi secundum successiones episcoporum, quibus illi eam, quae in unoquoque loco est, ecclesiam tradiderunt. Zur Analyſe dieſes Satzes können wir nicht paſſendere Worte finden, als die folgenden Rothe's [3]): „Als Elemente der wahren Gnoſis werden hier zwei angegeben: die apoſtoliſche Lehre und die apoſtoliſche Kirchenverfaſſung. Die letztere wird näher beſchrieben, zuerſt im Allgemeinen als ein ſich über die ganze Welt ausbreitendes Kirchenſyſtem, und ſodann näher als der Leib Chriſti. Hiernächſt wird nun aber noch der concrete Sitz dieſer charakteriſtiſchen Beſtimmtheit, dieſes Charakters und jenes ſyſtematiſchen Zuſammenhanges bezeichnet, nämlich als der von den Apoſteln herſtammende und ſich ſtetig fortſetzende Episcopat. Was die Chriſtenheit zu einem einheitlich gegliederten Syſtem, und ſomit zum wirklichen Leibe des Herrn macht, iſt alſo dem Irenäus der Episcopat." Das Biſchofsamt gilt wegen der Uebertragung der richtigen Lehre dem Irenäus als die von den Apoſteln ſelbſt angeordnete Fortſetzung ihres Am-

---

1) III, 1, 1: Apostoli postquam induti sunt supervenientis spiritus sancti virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem.

2) In Beziehung auf Act. 4, 21—30 heißt es III, 12, 5: Cum remisissent summi sacerdotes Petrum et Iohannem et reversi essent ad reliquos coapostolos et discipulos domini id est in *ecclesiam*. Ferner über das nun folgende Dankgebet V. 24—30: *Αὗται φωναὶ τῆς ἐκκλησίας, ἐξ ἧς πᾶσα ἔσχηκεν ἐκκλησία τὴν ἀρχήν, αὗται φωναὶ τῆς μητροπόλεως τῶν τῆς καινῆς διαθήκης πολιτῶν. αὗται φωναὶ τῶν ἀποστόλων, αὗται φωναὶ τῶν μαθητῶν τοῦ κυρίου, τῶν ἀληθῶς τελείων, μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου διὰ πνεύματος τελειωθέντων.*

3) A. a. O. S. 486.

tes [1]), und deßhalb beſteht die Kirche in der Geſammtheit der mit der apoſtoliſchen Lehre übereinſtimmenden Biſchöfe der einzelnen Gemeinden [2]). Da nun dieſe dogmatiſche Anſicht von den Biſchöfen unmittelbar als hiſtoriſche auftritt, ſo wäre freilich ein Inductionsbeweis nothwendig dafür, daß in den von den Apoſteln gegründeten Gemeinden wirklich von Anfang an die Eine beſtimmte Lehre geherrſcht habe, und von den Biſchöfen mit dem Bewußtſein vertreten worden ſei, daß ſie die Nachfolger der Apoſtel ſeien, und daß die jüngeren Gemeinden ſich unter denſelben Bedingungen an die älteren angeſchloſſen hätten. Der Mühe dieſer Aufgabe glaubt nun Irenäus ſich dadurch überheben zu können, daß er nur die Reihe der römiſchen Biſchöfe bis zu den Gründern der Gemeinde Petrus und Paulus hinaufverfolgt, da die römiſche Gemeinde als ein Muſter daſtände, welchem alle übrigen Gemeinden ſich anzuſchließen hätten [3]). Es entſpricht aber ſeinem Zweck ſehr wenig, daß er nur die Namen der Biſchöfe anführt, ohne von einem anderen, als dem Clemens, ein Beiſpiel der Lehrweiſe vorzulegen, ſo daß man ſchon deßhalb wohl Urſache hat, an dem hiſtoriſchen Werthe dieſer Theorie zu zweifeln. Uebrigens erinnern wir noch, daß die Vertauſchung des Namens episcopus mit presbyter bei Irenäus nur im Sinne des alterthümlichen Sprachgebrauchs ſtattfindet [4]), ohne daß mit demſelben die dem Irenäus als urſprüng-

1) III, 3, 1: Traditionem apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre: et habemus annumerare eos, qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt neque cognoverunt, quale ab his (den Gnoſtikern) deliratur. — Valde enim perfectos et irreprehensibiles in omnibus eos volebant esse, quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes.

2) III, 4, 1: Non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab ecclesia sumere, cum apostoli quasi in depositorium dives plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis.

3) III, 3, 2: Quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae eam, quam habet ab apostolis traditionem et annunciatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicamus. — Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab apostolis traditio.

4) S. oben S. 431.

lich feſtſtehende Anſchauung von der Einheit des Biſchofs verletzt würde [1]). Ferner machen wir aber noch ausdrücklich darauf aufmerkſam, daß der kirchliche Charakter des Episcopates, der Punkt der Uebereinſtimmung deſſelben mit dem Apoſtolat, von Irenäus nur in die äußere Mittheilung der wahren Lehre, nicht aber in die Uebertragung ſämmtlicher Vollkommenheiten geſetzt wird, welche bei den Apoſteln anerkannt werden [2]). Ob mit dem charisma veritatis in dem angeführten Satze eine innere Qualität, und nicht das äußere Objekt der Glaubensregel gemeint iſt, iſt ſchwer zu entſcheiden. Wenn man aber auch das erſtere annimmt, ſo lehrt der ganze Zuſammenhang der Theorie des Irenäus, daß damit nur etwas der äußeren apoſtoliſchen Lehre entſprechendes, und nicht eine Ausrüſtung mit allen Kräften des göttlichen Geiſtes gemeint ſein kann.

Dieſelbe Richtung verfolgt ferner Tertullian. Wir erinnern an ſeine ſchon früher berührte Vorſtellung von der apoſtoliſchen Tradition und deren Verbreitung von den apoſtoliſchen Gemeinden auf alle übrigen [3]). In den Gemeinden ſind nun aber die Biſchöfe diejenigen, welche in ununterbrochener Reihe als Nachfolger der Apoſtel die überlieferte Lehre in ihrer Reinheit bewahren, alſo dadurch die Einheit der Kirche vertreten [4]). Auf dieſem Standpunkte iſt kein Bedürfniß, eine Gemeinde als Centralgemeinde anzuerkennen, ſondern, wenn auch die römiſche, als Mutter der afrikaniſchen Gemeinde, und geſchmückt mit dem Märty-

---

1) Man vergleiche die Reihe der einzelnen röm. Biſchöfe III, 3, 3.

2) III, 2, 2: Traditio quae est ab apostolis per successiones presbyterorum in ecclesiis custoditur. IV, 26, 2: Eis qui in ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, qui cum episcopatus successione *charisma veritatis* certum acceperunt secundum placitum patris.

3) S. oben S. 357.

4) De praescr. haer. 32: (Haeretici) edant origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Ioanne collocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum. Ibidem proinde utique et ceterae exhibent, quos ab apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant.

rerthume der Apoſtel in Tertullian's Geſichtskreiſe ſich beſonders erhebt, ſo erkennt er jede apoſtoliſche Gemeinde als Auktorität für die benachbarten Gemeinden an [1]).

Die eben dargeſtellte Theorie vom Episcopate iſt zugleich eine dogmatiſche und hiſtoriſche. In jener Beziehung iſt ſie ein weſentliches Moment des katholiſchen Chriſtenthums, in dieſer die Hauptinſtanz der Geſchichtsanſchauung in der katholiſchen Kirche. Wir würden auf die ganze bisher dargeſtellte Entwickelung verzichten, wenn wir dieſes Vorgeben anerkennten, oder auch nur noch etwas zur Widerlegung dieſer hiſtoriſchen Theorie hinzufügten. Es iſt durch ältere oder gleichzeitige Quellen feſtgeſtellt, daß die von den clementiniſchen Recognitionen, von Irenäus und Tertullian vorgetragene Theorie vom Episcopat nicht von Anfang an beſtanden haben kann, vielmehr beweiſt der Inhalt der als apoſtoliſch geltenden regula fidei, welcher lediglich in antithetiſcher Beziehung auf die häretiſche Gnoſis des zweiten Jahrhunderts ſteht [2]), daß die Idee vom Episcopat, welche mit demſelben auf das Engſte zuſammengehört, ebenfalls nur als Reaktion gegen die Gnoſis ſich kann verbreitet und feſtgeſtellt haben.

Zur Beſtätigung dieſer Anſicht dient der Umſtand, daß die Anerkennung der apoſtoliſchen Succeſſion und der dadurch bedingten kirchlichen Auktorität der Biſchöfe am Schluſſe des zweiten Jahrhunderts keineswegs ſo allgemein anerkannt war, als es Irenäus und Tertullian darſtellen, und als man erwarten müßte, wenn wirklich die Apoſtel den Episcopat mit den angegebenen Attributen verſehen hätten. Nämlich die alexandriniſche Kirche am Schluß des zweiten Jahrhunderts, als deren glaubhaften Re-

---

1) Cap. 36: Percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesidentur. — Proxima est tibi Achaia, habes Corinthum. Si non longe es a Macedonia, habes Philippos, habes Thessalonicenses. Si potes in Asiam tendere, habes Ephesum. Si autem Italiae adiaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix ecclesia, ubi totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Ioannis exitu coronatur, ubi apostolus Ioannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur. Videamus quid didicerit, quid docuerit, quid cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit.

2) S. oben S. 362.

präſentanten wir doch den ihr angehörigen Clemens anzuſehen haben, hat in ihrem Biſchof keineswegs einen Nachfolger der Apoſtel und Träger der wahren Lehrauktorität anerkannt. Clemens ſieht, wie Irenäus, in den Apoſteln, den urſprünglichen Trägern der Kirche, Menſchen, welche nicht einzelne Geiſtesgaben, ſondern die Fülle derſelben empfangen haben [1]), deren Leben und Wiſſen alſo zur Vollendung gekommen iſt [2]), und da in dem Gnoſtiker dieſe Merkmale zuſammentreffen ſollen, erklärt er ſie für die wahren Gnoſtiker [3]). Ihre Erkenntniß und Lehre iſt die allein wahre, und iſt durch ununterbrochene Ueberlieferung ohne Schrift in den Beſitz Weniger gekommen [4]). Bei der Trennung von dieſer Tradition iſt das Verſtändniß der heiligen Schriften nicht mehr möglich, und in dieſem Falle ſind die falſchen häretiſchen Gnoſtiker [5]). Bis hieher geht Clemens mit den übrigen Vorkämpfern des Katholicismus zuſammen. Als Inhaber jener apoſtoliſchen Ueberlieferung und als Nachfolger der Apoſtel erklärt er aber nicht die Biſchöfe, die Beamten, ſondern die durch Tiefe der Erkenntniß und Reinheit des Lebens ausgezeichneten Gnoſtiker [6]). Indem Clemens allerdings dem Klerus eine dem Hirtenverhältniſſe des Hei-

1) Strom. IV, 21, 135: *Ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἀπὸ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως* (1. Cor. 7, 7), *οἱ ἀπόστολοι δὲ ἐν πᾶσι πεπληρωμένοι.*

2) Strom. V, 6, 39: *Προφήτας ἅμα καὶ δικαίους εἶναι τοὺς ἀποστόλους λέγοντες εὖ ἂν εἴποιμεν, ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ ἐνεργοῦντος διὰ πάντων ἁγίου πνεύματος.*

3) Strom. IV, 10, 77: *Οἱ ἀπόστολοι, ὡς ἂν τῷ ὄντι γνωστικοὶ καὶ τέλειοι, ὑπὲρ τῶν ἐκκλησιῶν, ἃς ἔπηξαν, ἔπαθον.*

4) Strom. VII, 17, 108: *Μία ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία, οὕτω δὲ καὶ παράδοσις.* VI, 7, 61: *Ἡ γνῶσις δὲ αὐτὴ ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν.* IV, 15, 99: *Οἴδαμεν, ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν* (1. Cor. 8), *τὴν κοινὴν ἐν τοῖς κοινοῖς, καὶ τὴν ὅτι εἷς θεὸς, πρὸς πιστοὺς γὰρ ἐπέστειλεν, ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις, ἐν ὀλίγοις παραδιδομένη.*

5) Strom. VII, 16, 94.

6) Strom. IV, 10, 77: *Οἱ κατ' ἴχνος τὸ ἀποστολικὸν πορευόμενοι γνωστικοί.* VII, 16, 104: *Ὁ γνωστικὸς ἡμῖν μόνος ἐν αὐταῖς καταγηράσας ταῖς γραφαῖς τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σώζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ὀρθότατα βιοῖ, τὰς ἀποδείξεις, ὡς ἂν ἐπιζητήσῃ, ἀνευρίσκειν ἀναπεμπόμενος ὑπὸ τοῦ κυρίου ἀπό τε νόμου καὶ προφητῶν. Ὁ βίος γὰρ οἶμαι τοῦ γνωστικοῦ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ἔργα καὶ λόγοι τῇ τοῦ κυρίου ἀκόλουθοι παραδόσει.*

landes nachgebildete Fürſorge und Disciplinargewalt zuerkennt [1]), iſt er nicht nur weit davon entfernt, ihn mit den Gnoſtikern gleichzuſtellen, ſondern ordnet ihn denſelben entſchieden unter. Nicht nur ſind die Attribute, welche innerhalb des Klerus an verſchiedene Klaſſen, an Presbytern und Diakonen vertheilt ſind, nach Clemens in jedem Gnoſtiker vereinigt [2]), ſondern während die Stufen des Klerus der himmliſchen Hierarchie nur nachgebildet ſind, ſind die Gnoſtiker dazu beſtimmt, nach dieſem Leben in jene ſelbſt einzutreten [3]). Der Unterſchied dieſer Anſicht von der gewöhnlich als allgemein geltenden katholiſchen des Irenäus und Tertullian, daß nämlich die kirchliche Auktorität nicht Sache eines Amtes, ſondern der perſönlichen Begabung und Verdienſtes ſei, prägt ſich namentlich auch in der entſprechenden Würdigung der Apoſtel aus. Während nach der Anſicht der Anderen der Charakter des Biſchofsamtes, welches in der Gegenwart als Organ der kirchlichen Einheit ſich darſtellte, in die Stellung der Apoſtel zurückdatirt, und deren perſönliche Ausrüſtung mit dem Geiſte von ihrer amtlichen Stellung abhängig gemacht wurde, ſo ſtellt Clemens die Behauptung auf, daß das perſönliche Verdienſt den apoſtoliſchen Charakter bedinge [4]). Dieſe Anſicht ſteht zwar nicht in direktem Gegenſatz gegen

---

1) Paedag. I, 6, 37: *Ποιμένες ἐσμὲν οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προηγούμενοι κατ' εἰκόνα τοῦ ἀγαθοῦ ποιμένος.*

2) Strom. VII, 1, 3: *Κατὰ τὴν ἐκκλησίαν τὴν μὲν βελτιωτικὴν οἱ πρεσβύτεροι σώζουσιν εἰκόνα, τὴν ὑπηρετικὴν δὲ οἱ διάκονοι. Ταύτας ἄμφω τὰς διακονίας ἄγγελοί τε ὑπηρετοῦνται τῷ θεῷ κατὰ τὴν τῶν περιγείων οἰκονομίαν καὶ αὐτὸς ὁ γνωστικὸς θεῷ μὲν διακονούμενος, ἀνθρώποις δὲ τὴν βελτιωτικὴν ἐνδεικνύμενος θεωρίαν, ὅπως ἂν καὶ παιδεύειν ᾖ τεταγμένος εἰς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἐπανόρθωσιν.*

3) Strom. VI, 13, 107: *Καὶ αἱ ἐνταῦθα κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοπαὶ ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων μιμήματα ἀγγελικῆς δόξης κἀκείνης τῆς οἰκονομίας τυγχάνουσιν, ἣν ἀναμένειν φασὶν αἱ γραφαὶ τοὺς κατ' ἴχνος τῶν ἀποστόλων ἐν τελειώσει δικαιοσύνης κατὰ τὸ εὐαγγέλιον βεβιωκότας. Ἐν νεφέλαις τούτους ἀρθέντας, γράφει ὁ ἀπόστολος, διακονήσειν μὲν τὰ πρῶτα, ἔπειτα ἐγκαταταγῆναι τῷ πρεσβυτερίῳ κατὰ προκοπὴν δόξης, δόξα γὰρ δόξης διαφέρει, ἄχρις ἂν εἰς τέλειον ἄνδρα αὐξήσωσιν.*

4) Strom. VI, 13, 105: *Οἱ ἀπόστολοι οὐχ ὅτι ἦσαν ἐκλεκτοὶ γενόμενοι ἀπόστολοι κατά τι φύσεως ἐξαίρετον ἰδίωμα, ἐπεὶ καὶ ὁ Ἰούδας ἐξελέγη σὺν αὐτοῖς, ἀλλ' οἷοί τε ἦσαν ἀπόστολοι γενέσθαι ἐκλεγέντες πρὸς τοῦ καὶ τὰ τέλη προορωμένου. Ὁ γοῦν μὴ σὺν αὐτοῖς ἐκλεγεὶς Ματθίας ἄξιον ἑαυτὸν παρασχόμενος τοῦ γενέσθαι ἀπόστολον ἀντικατατάσσεται Ἰούδᾳ.*

die des Irenäus, aber in einer daraus gezogenen Folgerung auf den Charakter der als Nachfolger der Apoſtel geltenden Gnoſtiker tritt der Gegenſatz gegen die Schätzung des kirchlichen Amtes auf das entſchiedenſte hervor. Weil nämlich nur das perſönliche Verdienſt den Werth giebt, ſo iſt der chriſtliche Gnoſtiker würdig, in den Kreis der Apoſtel einzutreten, er iſt in Wahrheit Presbyter und Diakonus, indem er nicht durch Menſchen dazu eingeſetzt, und wegen ſeines Amtes für gerecht gehalten wird, ſondern, weil er durch ſeine Gerechtigkeit befähigt wird, in das himmliſche Presbyterium aufgenommen zu werden [1]). In dieſen Sätzen wird die Anſicht bekämpft, daß der amtliche Charakter die Auktorität gewähre, und einen perſönlichen Vorzug begründe; dieſe Anſicht iſt aber die des Irenäus und Tertullian. Und wenn nun geltend gemacht wird, daß die Gnoſtiker, welche dem apoſtoliſchen Charakter nachfolgen, die wahren Presbytern und Diakonen ſind, ſo iſt dies der Anſicht entgegengeſetzt, daß eben die Presbytern, von denen Clemens nicht immer den Biſchof trennt, und die Diakonen die Nachfolger der Apoſtel ſind, und dies iſt eben auch die Anſicht des Irenäus. Wenn endlich dieſer wahre Amtscharakter als ein nicht von Menſchen übertragener bezeichnet wird, ſo kann Clemens die Anſicht nicht getheilt haben, welche mit der Theorie des Irenäus ſich gleichmäßig muß entwickelt haben, daß in der Ordination durch den Biſchof eine ſpecifiſche göttliche Kraft übertragen wird. Allerdings kann dieſe Anſicht bei Irenäus und Tertullian nicht beſtimmt nachgewieſen werden, man müßte denn an das durch die Succeſſion der Biſchöfe fortgepflanzte charisma veritatis (Iren. IV, 26, 2) denken; unläugbar tritt aber jene Anſicht von der Ordination ſpäter als nothwendige Folge der von jenen zuerſt vertretenen Idee vom Episcopat auf, und aus der An-

1) §. 106 (Fortſetzung): *Ἔξεστιν οὖν καὶ νῦν ταῖς κυριακαῖς ἐνασκήσαντας ἐντολαῖς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τελείως βιώσαντας καὶ γνωστικῶς εἰς τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀποστόλων ἐγγραφῆναι. Οὗτος πρεσβύτερός ἐστι τῷ ὄντι τῆς ἐκκλησίας καὶ διάκονος ἀληθὴς τῆς τοῦ θεοῦ βουλήσεως, ἐὰν ποιῇ καὶ διδάσκῃ τὰ τοῦ κυρίου, οὐχ ὑπ' ἀνθρώπων χειροτονούμενος, οὐδ' ὅτι πρεσβύτερος δίκαιος νομιζόμενος, ἀλλ' ὅτι δίκαιος ἐν πρεσβυτερίῳ καταλεγόμενος, κἂν ἐνταῦθα ἐπὶ γῆς πρωτοκαθεδρίᾳ μὴ τιμηθῇ, ἐν τοῖς εἴκοσι καὶ τέτταρσι καθεδεῖται θρόνοις τὸν λαὸν κρίνων, ὥς φησιν ἐν τῇ ἀποκαλύψει Ἰωάννης.*

titheſe des Clemens werden wir deßhalb entweder ſchließen dürfen, daß ihm dergleichen Anſichten ſchon entgegentraten, oder daß er von ſeinem Standpunkt aus die verhüllte Conſequenz des entgegengeſetzten ahnte, und ihr deßhalb vorbeugte. Uebrigens ſteht die beſprochene Stelle mit der oben aus Strom. VI, 13, 107 angeführten, in welcher auf die himmliſchen Vorbilder der kirchlichen Hierarchie verwieſen wird, in unmittelbarer Verbindung, dem Grundſatze entſprechend: *Εἰκὼν τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἡ ἐπίγειος* (Strom. IV, 8, 68).

Die eben dargeſtellte Theorie des Clemens widerlegt nicht nur thatſächlich die allgemeine Anerkennung der kirchlichen oder apoſtoliſchen Auktorität der Biſchöfe gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, ſondern beweiſt auch, daß die Stellung derſelben nicht in jenem Sinne von den Apoſteln gegründet, ſondern erſt ſeit dem Auftreten der Gnoſis erſtrebt und erreicht worden ſein kann. Denn auch die von Clemens vorgeſchobene Auktorität der wahren kirchlichen Gnoſtiker trägt zu deutlich das Gepräge der Antitheſe gegen die häretiſchen Gnoſtiker an ſich, als daß ſie vor dem Auftreten derſelben ſich gebildet haben könnte. Wir ſehen alſo, daß, während die Kirche in der Feſtſtellung der Glaubensregel gegen die häretiſchen Gnoſtiker überall ſich unwillkührlich einigte, in der Beſtimmung der Organe der kirchlichen Einheit zuvörderſt die einzelnen Provincialkirchen nicht daſſelbe trafen, daß, während in allen übrigen Gegenden die Biſchöfe die Anerkennung als Organe der kirchlichen Einheit fanden, in der alexandriniſchen Kirche Privatperſonen, welche durch Sitte und Erkenntniß ſich auszeichneten, in den Beſitz jener Stellung kamen. Dieſer Umſtand erklärt denn auch, daß die alexandriniſche Kirche noch während des dritten Jahrhunderts in der Verfaſſung von den übrigen Gemeinden und von der als allgemein geltenden Regel abwich. Die Darſtellung der alexandriniſchen Verfaſſungsverhältniſſe, welche wir auf die Notizen des Hieronymus und Eutychius gegründet haben [1]), erhält durch die von Clemens vorgetragene Theorie der apoſtoliſchen Nachfolge der Gnoſtiker neues Licht und Beſtätigung.

1) S. oben S. 441.

Der ſpecifiſche Vorzug des Biſchofs vor den Presbytern, der darin ſich anſchaulich macht, daß ein Biſchof nur wiederum von einem Biſchof ordinirt werden darf, beruht auf dem kirchlichen Charakter des Episcopates in dem Sinne, wie ihn Tertullian und Irenäus auffaſſen. Wenn dieſelbe Anſicht in Alexandrien geherrſcht hätte, wäre es allerdings nicht zu begreifen, daß die Ordination des Biſchofs in Alexandrien durch die Presbytern als unangefochtene Sitte bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts geherrſcht, und als Recht bis gegen den Anfang des vierten geltend gemacht worden iſt. Da aber, wie wir von Clemens aus ſchließen dürfen, noch gegen Ende des zweiten Jahrhunderts die Anwendung jener Idee des Episcopates auf den Biſchof der alexandriniſchen Gemeinde gar nicht ſtattfand, ſo war kein Grund vorhanden, den dortigen Ordinationsritus, welcher auf der urſprünglichen weſentlichen Gleichheit des Biſchofs mit den Presbytern beruht, abzuſchaffen. Es würde alſo vielmehr ein Widerſpruch ſein, wenn neben jener Theorie des Clemens eine Uebereinſtimmung der alexandriniſchen Kirche mit den übrigen in der Vollziehung der Ordination des Biſchofs ſtattfände. Daß jener urſprüngliche Ritus auch in Alexandrien allmählig verſchwand, iſt zunächſt durch die von Eutychius berichtete Verſtärkung des biſchöflichen Elementes in Aegypten bewirkt worden. In letzter Inſtanz iſt aber auch klar, daß das Bedürfniß ſtändiger kirchlicher Auktoritäten die Anerkennung der Auktorität von ſo ausgezeichneten Privatperſonen, wie ſie Clemens fordert, allmählig darum verdrängen mußte, weil deren Auftreten durchaus zufällig war, und nicht immer darauf gerechnet werden konnte, daß ſolche Männer vorhanden waren.

Wie die Grundanſchauung der altkatholiſchen Kirche in der Darſtellung des Chriſtenthumes als neuen Geſetzes und als Glaubensregel vollendet war, ſo iſt die Grundlage der Verfaſſung derſelben in der Anerkennung der Biſchöfe als Nachfolger der Apoſtel in dem Beſitz der richtigen Lehrtradition feſtgeſtellt. Die Differenzen über die Verfaſſung und die Verſuche zur Löſung derſelben, welche von der Mitte des zweiten Jahrhunderts bis zu Cyprian ſich erſtrecken, ſtehen darum, weil ſie jenen Begriff vom

Episcopat vorausſetzen, auf dem Boden der katholiſchen Kirche. Allein auch dieſe Entwickelung zu verfolgen liegt in unſerer Aufgabe, weil erſt ſeit Cyprian die abſolute Bedeutung der beſtimmten Verfaſſungsform der katholiſchen Kirche ausgeſprochen und feſtgeſtellt iſt. Innerhalb des zweiten Jahrhunderts hat die eben dargeſtellte Form des Episcopates nur erſt eine relative Bedeutung zur Feſtſtellung des Begriffs der katholiſchen Kirche. Denn weder können wir die clementiniſchen Schriften als Documente der katholiſchen Kirche anſehen, obgleich dieſelben den katholiſchen Begriff vom Episcopat vertreten, noch werden wir der alexandriniſchen Kirche zur Zeit des Clemens und bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts abſprechen, daß ſie ein Glied der katholiſchen Kirche ſei, obgleich in derſelben die Biſchöfe nicht als Nachfolger der Apoſtel und Träger der kirchlichen Einheit galten. Obwohl, wie es ſcheint, die überwiegende Mehrheit der Chriſten um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in der Anerkennung der Glaubensregel und der episcopalen Lehrauktorität ſich leicht und ſchnell einigte, als die Gnoſtiker das Chriſtenthum in fremdartige Bahnen zu lenken verſuchten, gegen welche Einheit die Abweichung der alexandriniſchen Kirche wenig zu bedeuten ſcheint, ſo hatte der dem Intereſſe der kirchlichen Einheit dienende Fortſchritt in der Entwickelung des Episcopates ſeit der Mitte des zweiten Jahrhunderts durch eine tief eingreifende Kriſis ſich hindurchzuwinden, deren allſeitiger Abſchluß erſt in der Mitte des dritten Jahrhunderts zu Stande kam, und auch dann nur in vorläufiger Weiſe. Wir meinen die Kriſis des Episcopates, welche ſich im Verhältniſſe der katholiſchen Kirche zum Montanismus darſtellt, wenn man überhaupt dieſe beiden zunächſt ſchon als Gegenſätze bezeichnen kann.

Ehe wir jedoch auf dieſem Gebiete fortſchreiten, müſſen wir durch Beſprechung der Anſichten von Baur und Schwegler, welche die Verfaſſung der Kirche betreffen, unſer bisheriges Reſultat theils ſicher zu ſtellen, theils zu ergänzen verſuchen. Der Abſchnitt, welchen Schwegler der Verfaſſung der chriſtlichen Kirche gewidmet hat, beginnt mit folgenden Sätzen [1]): „Der

1) Nachapoſtoliſches Zeitalter II, S. 179 f.

Begriff der katholiſchen Kirche hat hauptſächlich zwei Merkmale oder Eigenſchaften, die ihn conſtituiren, das Merkmal der Einheit und das der Allgemeinheit. Jenes hat zum Gefolge die Complexität, dieſes hat zur Vorausſetzung die Autonomie der Kirche. Sämmtliche vier Momente vertheilen ſich nun zu gleichen Theilen an jene beiden Richtungen, aus deren Verſchmelzung die katholiſche Kirche hervorging. Das Moment der Einheit, ſammt dem dazu gehörigen Moment der Complexität iſt das Beibringen der Petriner, das ihm gegenüberſtehende Moment der Allgemeinheit das Beibringen der Pauliner.“ Dieſe Reflexionen können zu keinem Ziele führen. Denn nicht nur der Begriff der katholiſchen Kirche, alſo der Begriff, welcher den Beſtimmungen der Katholiker, Irenäus, Tertullian u. ſ. w. zu Grunde liegt, vereinigt in ſich die Merkmale der Einheit und der Allgemeinheit, ſondern eben ſo auch der Begriff, welcher im Geiſte des Paulus lebte, und welchen die Judenchriſten zu verwirklichen ſtrebten. Es wird nicht nothwendig ſein, den Begriff des Leibes Chriſti im Sinne des Paulus noch einmal zu entwickeln, um den Satz von Schwegler zu widerlegen, daß „im Begriff der katholiſchen Kirche nur das Moment der Allgemeinheit pauliniſchen Urſprungs ſei.“ Aber auch die Judenchriſten hatten nicht die Idee der Einheit ohne die der Allgemeinheit. Wenn die ſtrenge Parthei derſelben die Theilnahme am moſaiſchen Geſetze von den Chriſten verlangte, ſo galt ja dieſe Forderung allen Heiden, dem ganzen Menſchengeſchlecht, und wenn die Kirchenbildung auf dieſer Grundlage ſowohl an dem Unglauben der Mehrzahl der Juden, als an der nationalen Selbſtändigkeit der Heidenchriſten ſcheiterte, ſo ſehen wir aus den clementiniſchen Schriften, wie das Judenchriſtenthum die Allgemeinheit der chriſtlichen Kirche auszuprägen ſuchte, ohne ſeine urſprüngliche Baſis zu verlaſſen, und ohne katholiſch zu werden. Wenn noch irgend ein Zweifel gegen die Unzulänglichkeit und Unrichtigkeit der Sätze Schwegler's übrig bleiben ſollte, ſo bedenke man, daß Einheit und Allgemeinheit Wechſelbegriffe ſind, von denen nicht einer ohne den anderen den Charakter einer Richtung bedingen kann. Alſo, wenn auch die beſtimmte Form der Einheit in der katholiſchen Kirche judenchriſtlichen Urſprungs wäre,

ſo iſt es falſch, dem pauliniſchen Begriff der Kirche das Merkmal der Einheit abzuſprechen. Das erſtere behauptet Schwegler, allerdings nur in Hinſicht auf die Verfaſſung, da er die Merkmale der dogmatiſchen Einheit in der katholiſchen Kirche gar nicht aufgefunden hat. „Auf die Ausbildung der katholiſchen Kirchenverfaſſung", ſagt er [1]), „namentlich auf die Einführung des Standesunterſchiedes zwiſchen Klerikern und Laien haben vorzüglich altteſtamentliche Begriffe beſtimmend eingewirkt, die chriſtliche Kirchenverfaſſung ſollte ein Nachbild des iſraelitiſchen Tempelcultus ſein, die moſaiſchen Geſetze über den Gottesdienſt, namentlich über die Prieſterſchaft ſollten auch in der chriſtlichen Kirche ihre Geltung haben [2]); die katholiſche Hierarchie iſt ſomit jüdiſchen Urſprungs, beruhend auf einer Nichtunterſcheidung und Vermiſchung der altteſtamentlichen und neuteſtamentlichen Oekonomie." Zunächſt müſſen wir es ablehnen, daß die Einwirkung altteſtamentlicher Begriffe mit jüdiſchem oder judenchriſtlichem Urſprunge gleich geſetzt werde. In dem pauliniſchen Lehrbegriff findet das erſtere vielfältig Statt, ohne daß derſelbe darum für judenchriſtlich zu halten iſt. Im Beſonderen aber ſteht die Unterſcheidung von κλῆρος und λαός gar nicht mit altteſtamentlichen Begriffen in Verbindung, und die Anwendung der Prieſteridee auf die chriſtlichen Kleriker hat ihren Urſprung in dem pauliniſchen gerade dem Moſaismus entgegengeſetzten Begriff vom chriſtlichen Opfer [3]). Mehr Werth hat jedoch die Behauptung Schwegler's, welche zuerſt von Baur ausgeſprochen iſt [4]), daß der Episcopat als kirchliches Amt ſeinen Ausgang von der judenchriſtlichen Parthei genommen habe. Sofern beide Gelehrten ſich für dieſe Annahme auf die Beſchreibung der Stellung des Jacobus durch die clementiniſchen Schriften und Hegeſippus berufen, alſo die Angaben derſelben für hiſtoriſche Wahrheit halten, iſt es nöthig, den Werth derſelben zu unterſuchen.

1) A. a. O. S. 181 f.

2) Mit welchem Rechte ſich Schwegler, in einer Note zu dieſen Worten, auf die Teſtamente der 12 Patriarchen beruft, daß in ihnen die Idee eines beſonderen chriſtlichen Prieſterthums ausgeſprochen ſei, iſt oben S. 403 zu ſehen.

3) Vgl. oben S. 398 ff.

4) Urſprung des Episcopats, S. 127 f.

Der Thatbeſtand iſt folgender: Während die ſpäteren Berichterſtatter von dem alexandriniſchen Clemens an Jacobus den Gerechten, den Bruder des Herrn, nur als Biſchof von Jeruſalem bezeichnen [1]), begründen die clementiniſchen Schriften und Hegeſipp eine weſentlich abweichende Anſchauung. Neben ſeiner Bezeichnung als Localbiſchof von Jeruſalem [2]) wird er übereinſtimmend als Biſchof der geſammten Kirche bezeichnet. Der Brief des Petrus an Jacobus, das älteſte Stück jener ganzen Literatur, iſt gerichtet an den *κύριος καὶ ἐπίσκοπος τῆς ἁγίας ἐκκλησίας*; der Brief des Clemens an Jacobus bezeichnet ihn als *ἐπίσκοπος ἐπισκόπων, διέπων δὲ τὴν ἐν Ἱερουσαλὴμ ἁγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν καὶ τὰς πανταχῆ θεοῦ προνοίᾳ ἱδρυθείσας καλῶς*; in den Recognitionen heißt er als Gegenſtück zum Hohenprieſter (sacerdotum princeps) — episcoporum princeps (I, 68) und archiepiscopus (I, 73), und als Beweis ſeiner über Jeruſalem hinausreichenden Fürſorge haben wir die Erzählung anzuſehen, daß er nach der empfangenen Meldung von der durch den Magier Simon bewirkten Verführung verſchiedener Gläubigen in Cäſarea, den Petrus in dieſe Stadt abordnet (I, 72, vgl. IV, 35 f. oben S. 456. Hom. XI, 35). Dieſe Andeutungen einer auch über die Apoſtel hervorragenden Stellung gründen ſich auf die Lehre von der Tradition, um deren willen die Identität von Adam und Chriſtus behauptet und an des letzteren Stelle ſein nächſter leiblicher Verwandter eingeſetzt wird. In demſelben Sinne iſt die Erzählung des Hegeſippus zu verſtehen: *διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος* (bei Euseb. H. E. II, 23). Nämlich nicht blos einer Gemeinde, ſondern der ganzen Kirche ſollte er angehören. Hegeſipp nennt ihn auch nicht direkt Biſchof von Jeruſalem, wenn auch indirekt Biſchof. Denn von ſeinem Nachfolger heißt es in einem anderen Fragmente des alten Hiſtorikers: *μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς*

---

1) Vgl. die Stellen bei Rothe S. 264 ff.

2) Recogn. I. 43: Ecclesia domini in Hierusalem constituta — crescebat per Iacobum, qui a domino ordinatus est in ea episcopus. Hom. XI, 35: *Ἰάκωβος, πεπιστευμένος ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν Ἑβραίων διέπειν ἐκκλησίαν.*

καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν, ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος· ὃν προέθεντο πάντες, ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου, δεύτερον (bei Euseb. IV, 22). Wenn Symeon der zweite Biſchof war, ſo war Jacobus der erſte geweſen. Wenn aber jenen ebenſo wie dieſen ſeine Verwandtſchaft mit dem Herrn zu der gemeinſamen Stellung befähigte, ſo kann der von Symeon an der Stelle des Jacobus bekleidete Episcopat nur die Leitung der ganzen Kirche, und nicht die einer einzelnen Gemeinde bedeuten ſollen.

Die Darſtellung des Jacobus als Oberbiſchofs der Kirche und Nachfolgers Chriſti ſteht aber in den clementiniſchen Schriften in der nächſten Verbindung mit offenbar unhiſtoriſchen und ſagenhaften Angaben [1]). Deßhalb kann man auch jene Notizen über Jacobus nur ſo weit annehmen, als ſie durch andere Zeugniſſe beſtätigt werden. Allerdings erſcheint nun Jacobus nach den Anſpielungen des Paulus als eine den Apoſteln gleichgeachtete, wenn nicht ſogar höher als ſie ſtehende Perſönlichkeit (Gal. 1, 19; 2, 9; 1. Cor. 9, 5), aber es fehlt hier nicht nur die Bezeichnung deſſelben als Biſchof, ſondern auch jede Andeutung, daß ſeine Stellung in Jeruſalem beſtimmt formulirt geweſen ſei. Ebenſo tritt Jacobus in der Apoſtelgeſchichte einerſeits ſehr beſtimmt als Mittelpunkt der jeruſalemiſchen Gemeinde auf (12, 17; 21, 18), andererſeits findet man ihn da nicht erwähnt, wo man es erwarten ſollte, wenn er als Stellvertreter Chriſti über den Apoſteln, oder als Biſchof von Jeruſalem über den Presbytern geſtanden hätte. Nämlich obgleich er auf dem in der Apoſtelgeſchichte Cap. 15 erwähnten Convent über das Verhältniß der Heidenchriſten zu den Judenchriſten das letzte entſcheidende Wort ſpricht, iſt er in der Verfügung der Gemeinde an die Heidenchriſten entweder mit unter die ἀπόστολοι, oder unter die πρεσβύτεροι eingeſchloſſen (V. 22. 23). Iſt der Eingang dieſes Briefes echt, ſo kann die Stellung des Jacobus weder als ἐπίσκοπος ἐπισκόπων, noch als Biſchof von Jeruſalem entſchieden geweſen ſein; iſt derſelbe unecht, ſo kann die Tradition der Recognitionen auch nicht als eine con-

1) S. oben S. 283.

ſtante und der Wahrheit entſprechende angeſehen werden. Wenn alſo das perſönliche Anſehen des Jacobus in der Gemeinde zu Jeruſalem und in den übrigen judenchriſtlichen ein ſehr großes war [1]), ſo widerlegen es die älteſten Zeugniſſe, daß daſſelbe auf der beſtimmten amtlichen Stellung beruhte, deren dogmatiſche Begründung durch den clementiniſchen Begriff der Tradition überdies dem älteſten Judenchriſtenthum fremd, und nur als Reaction gegen die Gnoſis anzuſehen iſt. Von den Anſichten des Hegeſippus weiſt nun die erſte, daß Jacobus mit den Apoſteln die Kirche von Chriſtus übernommen habe, entweder ebenfalls auf einen beſtimmten dogmatiſchen Begriff von der Tradition zurück, und erfährt dann dieſelbe Beurtheilung, wie die clementiniſche Darſtellung, — oder ſie drückt nur unbeſtimmt die Thatſache aus, welche eben durch die neuteſtamentlichen Zeugniſſe ſicher geſtellt iſt, daß nach dem Tode Chriſti Jacobus mit den Apoſteln an der Spitze der Kirche ſtand. Größere Schwierigkeit bietet die andere den Symeon betreffende Angabe des Hegeſippus. Zwar daß derſelbe direkt als Biſchof bezeichnet wird, kann für uns ebenſo wenig bedeuten, als wenn Irenäus die Succeſſion von einzelnen Biſchöfen bis in die apoſtoliſche Zeit hinauf verfolgt, in welcher notoriſch noch keine einzelnen Biſchöfe im ſpäteren Sinne an der Spitze der Gemeinden ſtanden. Es waren dogmatiſche Gründe, welche den ſpäteren Zuſtand zurückzudatiren nöthigten. Auch das kann von keiner Wichtigkeit ſein, daß durch die Bezeichnung des Symeon als zweiten Biſchofes Jacobus indirekt als der erſte hingeſtellt wird. Denn die andere Aeußerung des Hiſtorikers dient unläugbar als Berichtigung dieſer Angabe, und für den Fall, daß Hegeſippus auch direkt den Jacobus als erſten Biſchof von Jeruſalem bezeichnet hätte, haben wir dies ebenſo zu beurtheilen, wie daß er auch Symeon ſchon Biſchof nennt. Allein wenn man die Stelle ſo zu verſtehen hat, daß die Verwandtſchaft des Symeon mit Chriſtus das Motiv ſeiner Wahl zum Biſchof geweſen ſei, ſo läge hierin die von den Clementinen vertretene Idee, daß Chriſtus einen Nachfolger, nicht als Biſchof einer Gemeinde, ſondern als allgemeinen Biſchof

1) Vgl. Rothe a. a. O. S. 270.

haben müſſe, und daß die leibliche Verwandtſchaft dazu befähige. Dann hätte alſo nicht etwa das notoriſche Anſehen des Jacobus blos nachträglich Veranlaſſung zu jener Deutung gegeben, ſondern dieſelbe Idee hätte wirklich bei der Wahl des Symeon in der Gemeinde geherrſcht, müßte alſo auch ſchon bei Lebzeiten des Jacobus wenigſtens ſich Bahn gebrochen haben. Allein es iſt nicht nothwendig, den Satz des Hegeſippus in dem Sinne zu verſtehen, daß die Worte ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου den Grund des προέθεντο αὐτὸν πάντες (ἐπίσκοπον) δεύτερον enthalten, ſondern ſie ſind nur als eine unabhängige Notiz anzuſehen. Und zur Beſtätigung dieſer Deutung können wir uns wohl darauf berufen, daß Euſebius die Worte nicht anders verſtanden hat, indem er den Bericht des Hegeſipp mit ſeinen eigenen Worten umſchreibt [1]).

Das kirchliche Amt des Episcopates, zumal als Organ der einheitlichen wahren Lehrtradition kann alſo in der Stellung des Jacobus nicht erkannt werden, ſoweit dieſelbe glaubwürdig bezeugt iſt. Da es nun außer Jeruſalem keine uns bekannte Gemeinde gegeben hat, welche einen ausſchließlich judenchriſtlichen Charakter längere Zeit bewahrt hätte, ſo läßt ſich die Behauptung Baur's durch direkte Zeugniſſe nicht beweiſen. Denn die clementiniſchen Schriften können wir nicht als Repräſentanten der ganzen römiſchen Gemeinde um die Mitte des zweiten Jahrhunderts anſehen. Außerdem, wenn auch die Recognitionen und Homilieen daher ſtammten, ſo dürfen wir nicht daſſelbe von dem beiden zu Grunde liegenden κήρυγμα Πέτρου annehmen. Da alſo die in jenen Schriften enthaltenen Grundzüge der Verfaſſung ohne Zweifel aus jener Grundſchrift herrühren, deren paläſtinenſiſcher Urſprung wohl keinen Widerſpruch finden möchte [2]), ſo führt die Berückſichtigung jener römiſchen Schriften allerdings darauf zurück, daß die in jenen vorliegenden Grundſätze der Kirchenverfaſſung zwar nicht von Anfang an in der jeruſalemiſchen Gemeinde verwirklicht geweſen ſind, aber doch wohl in ihr, oder unter ihrer nächſten Einwirkung

1) H. E. III, 11: (Λόγος κατέχει) ἀπὸ μιᾶς γνώμης τοὺς πάντας Συμεῶνα τὸν τοῦ Κλωπᾶ — τοῦ τῆς αὐτόθι παροικίας θρόνου ἄξιον εἶναι δοκιμάσαι, ἀνεψιὸν, ὥς γέ φασι, γεγονότα τοῦ σωτῆρος.

2) S. oben S. 187.

entſtanden und ausgebildet worden ſind. In ſoweit werden wir alſo Baur's Vermuthung zu beſtätigen haben. Dagegen fragt es ſich, ob die analoge Auffaſſung des Episcopates innerhalb der katholiſchen, für uns erſt durch Irenäus und Tertullian repräſentirten Richtung aus der judenchriſtlichen Richtung entlehnt worden ſei, oder ob dieſelbe ſich nicht auch unabhängig davon aus den in der katholiſchen Richtung gegebenen Bedingungen entwickeln konnte. Da direkte Entſcheidungsgründe fehlen, ſo berufen ſich Baur und Schwegler zum Beweiſe ihres Satzes darauf, daß nur der geſetzliche Charakter des Judenchriſtenthumes den Schlüſſel zu der autokratiſchen Stellung des Biſchofs gebe. Schwegler ſieht ſogar in derſelben nur eine Uebertragung des eſſäiſchen Ordensregimentes [1]). Dieſe Behauptung kann nicht als triftig erſcheinen, denn bei den Eſſäern handelt es ſich, nach der von Schwegler angeführten Stelle, um eine Herrſchaft über Novizen [2]), bei dem Episcopat als kirchlichem Amte, um eine von Allen anzuerkennende Lehrauktorität. Bei der Ableitung derſelben aus dem geſetzlichen Charakter des Judenchriſtenthumes iſt jedoch außer Acht gelaſſen, daß das von Paulus ins Leben gerufene nicht jüdiſche Chriſtenthum ſeit dem Anfange des zweiten Jahrhunderts in eine ebenſo geſetzliche Bahn gekommen war, wie ſie dem Judenchriſtenthum urſprünglich eigen war. Wenn alſo dieſe katholiſche auf dem Begriffe des neuen Geſetzes beruhende Richtung in den Fall kam, ihre Lehrtradition zu fixiren, und beſtimmte Perſonen als deren Vertreter und Organe nachzuweiſen, ſo ergab ſich die geſetzliche Form der Glaubensregel und die Auktorität des Episcopates als Conſequenz aus dem geſetzlichen Charakter der ganzen Richtung, ohne daß es nöthig wäre, auf eine äußerliche Entlehnung zu rathen.

---

1) A. a. O. S. 184.

2) Dieſelben ſollen nach Iosephus de bello Iud. II, 8, 7 ſchwören, *τὸ πιστὸν ἀεὶ παρέξειν πᾶσι, μάλιστα δὲ τοῖς κρατοῦσιν, οὐ γὰρ δίχα θεοῦ περιγίνεσθαί τινι τὸ ἄρχειν· καὶ ἂν αὐτὸς ἄρχῃ, μηδὲ πώποτε ἐξυβρίζειν εἰς τὴν ἐξουσίαν, μηδὲ ἐσθῆτι ἢ τινι πλείονι κόσμῳ τοὺς ὑποτεταγμένους ὑπερλαμπρύνεσθαι.*

Zweiter Abſchnitt.

Der Montanismus.

Die Montaniſten behaupten in der neuen Prophetie eine Offenbarung des Paraklet empfangen zu haben, welche, indem ſie von der Offenbarung in Chriſtus unterſchieden, und ihr unter Umſtänden entgegengeſetzt wird, den Anſpruch auf eine höhere Geltung macht, als welche die übrigen Chriſten jener als der möglich höchſten bisher beigelegt hatten. Dieſe augenſcheinliche Geringſchätzung Chriſti konnte nicht anders angeſehen werden, denn als Abtrünnigkeit vom Chriſtenthum überhaupt [1]; und wenn als deren Urheber der Teufel galt, ſo iſt begreiflich, daß die Gegner der vorgeblich neuen Offenbarung dieſelbe nicht von parakletiſcher, ſondern von teufliſcher Eingebung herleiteten. Auf ſolche Beurtheilung ſeiner Sache nimmt ſchon Tertullian Rückſicht [2]. Die ſpäteren, nicht montaniſtiſchen Berichterſtatter kennen gar keine andere Anſicht [3]. Unſere Betrachtung kann bei keiner von beiden Anſichten ſtehen bleiben. Denn den Montanismus für eine teufliſche, antichriſtliche Erſcheinung zu erklären, widerräth ſchon der Umſtand, daß eine dritte, ſei es unpartheiiſche, oder ſchwankende Anſicht zwar nicht für den Montanismus, aber auch ebenſowenig

1) Tert. de monogamia 2: Monogamiae disciplinam in haeresin exprobrant. 15. Quae haeresis, si secundas nuptias ut illicitas iuxta adulterium iudicamus? cf. de ieiun. 1. 2. 11.

2) De monogamia 2: Ergo, inquis, hac argumentatione quidvis novum et onerosum paracleto adscribi poterit, etsi ab adversario spiritu fuerit. De ieiun. 11: Spiritus diaboli est, dicis o psychice.

3) Firmilianus ep. ad Cypr. in deſſen Werken ep. 75. Eusebius H. E. V, 16, 4. Epiph. haer. 48, 1.

gegen ihn ſich entſchieden hatte [1]), womit zuſammentrifft, daß der Montanismus lange Zeit innerhalb der Kirche ſeine Anſprüche durchfechten durfte, ehe er als Ketzerei ausgeſchieden ohne Gnade dem Pragmatismus der orthodoxen Anſicht verfiel. Dies iſt ein Beweis, daß jene Richtung in der Kirche nicht etwa blos Anknüpfungspunkte, wie der Gnoſticismus, ſondern tiefere Wurzeln beſaß. Es wird ſpäterhin nachgewieſen werden, wie ſpät zum Theil die verſchiedenen Provincialkirchen den Montanismus als Ketzerei ausſchieden; hier genüge nur die Betrachtung, daß der Montaniſt Tertullian weder ſeiner noch der nächſtfolgenden Zeit als ein Ketzer, vielmehr als Vater der Kirche galt, um den Unterſchied in der Stellung des Gnoſticismus und des Montanismus zur Kirche vorläufig feſtzuſtellen. Andererſeits haben wir aber das Vorgeben der Montaniſten, eine neue Offenbarung empfangen zu haben, an den ſpecielleren Beſtimmungen über dieſelbe zu prüfen, in der Ausſicht, auf dieſem Wege jedenfalls die Geneſis und die Bedeutung jener Richtung zu entdecken.

Der Montaniſt Tertullian rechtfertigt die neue Offenbarung durch die Uebertragung der Entwickelungsphaſen in der Natur auf die religiöſe Geſchichte. Wie das Samenkorn ſtufenweiſe zu einer fruchtbaren Pflanze ſich entwickelt, „ſo iſt auch die Gerechtigkeit (da Derſelbe Gott der Gerechtigkeit und der Schöpfung iſt) erſt im Keime, als von Natur in der Furcht gegen Gott, von da ſchritt ſie durch das Geſetz und die Propheten zur Kindheit fort. Dann erglühte ſie durch das Evangelium zur Jugend, jetzt durch den Paraklet wird ſie zur Reife gebracht“ [2]). Dieſelben 4 Stufen der religiöſen Geſchichte werden an einer anderen Stelle als quod ab initio fuit — Moyses — Christus et Paulus — paracletus aufgeführt [3]). Mit Uebergehung der erſten Stufen keh-

1) Tert. de fuga in persecutione 1. ſchreibt an einen Fabius: Procuranda examinatio penes vos, qui si forte paracletum non recipiendo, deductorem omnis veritatis, merito adhuc etiam aliis quaestionibus obnoxii estis. Euseb. H. E. V, 3. 4.

2) De virginibus velandis 1.

3) De monogamia 14: Si enim Christus abstulit, quod Moyses praecepit, quia ab initio non fuit sic (Matth. 19, 8), nec ideo ab alia venisse virtute reputabitur Christus, cur non et Paracletus abstulerit, quod Paulus indulsit.

ren ſie wieder in der Schrift de exhortatione castitatis 10 als prophetica vox veteris testamenti — disciplina domini — spiritus sanctus per sanctam prophetidem Priscam. Die mit dieſer Stufenreihe zuſammenhangende Anſchauung von dem negativen Verhältniß der je ſpäteren Stufe gegen die je vorhergehende, welches zum Beiſpiel in der angeführten Stelle der Schrift de monogamia ſich darſtellt, iſt übrigens nicht gerade etwas ſpecifiſch montaniſtiſches, da Tertullian auch ſchon vor ſeinem Uebergang zum Montanismus als Stufen der religiöſen Geſchichte unterſcheidet: Adam et Eva — patriarchae — lex — dominus — apostolus in extremitatibus seculi [1]), und das Recht der ſpäteren gegen die früheren Stufen nach dem anderwärts [2]) ausgeſprochenen Grundſatz behauptet: In omnibus posteriora concludunt et sequentia antecedentibus praevalent. Wenn er nun als Montaniſt nach Maßgabe dieſes Grundſatzes die durch Chriſtus und die Apoſtel repräſentirte Stufe überſchritten haben wollte, oder überſchritten zu haben ſchien, ſo erkannte er doch nicht nur den gemeinſamen Urſprung aller Stufen aus der einen göttlichen Anordnung an [3]), ſondern neben dem negativen Verhältniß der ſpäteren Stufe gegen die frühere, auch das poſitive Verhältniß der Hinweiſung der früheren auf die ſpätere. Wie er demnach die Weiſſagungen nicht nur der Propheten, ſondern auch des Moſes und der Patriarchen auf Chriſtus anerkannte und gegen Marcion vertheidigte, ſo kann er für die Periode des Paraklet nicht nur die Vorherſagung Chriſti [4]), ſondern auch die eines altteſtamentlichen Propheten, des Joel anführen [5]). Daß aber Chriſtus und

---

1) Ad uxorem I, 2.

2) De baptismo 13. cf. de exhort. cast. 6: Puto etiam in humanas constitutiones atque decreta postera pristinis praevalere.

3) Mit Rückſicht auf die Vielweiberei der Patriarchen und die Feſtſetzung der Einehe durch den Montanismus, alſo das Verhältniß ziemlich entfernter Stufen ſagt er: Unius et eiusdem dei utraque pronuntiatio et dispositio est (de exh. cast. 6).

4) Joh. 16, 12. De virg. vel. 1. de monog. 2.

5) Joel 3, 1. Cf. de anima 47. de resurrectione carnis 63. Ebenſo der montaniſtiſche Vorredner zu den Acta Perpetuae et Felicitatis in Ruinart Acta Martyrum (Veronae 1731) p. 80: „In novissimis diebus, dicit dominus, effundam de spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii

ſeine Apoſtel nicht Alles vollendeten, ſondern die Möglichkeit einer neuen Offenbarung übrig ließen, liegt ebenſo an der Schwachheit und Unfähigkeit der Menſchen, das Vollkommene zu tragen, als der Umſtand, daß Moſes Geſetzbeſtimmungen erließ, welche der Vergänglichkeit beſtimmt waren, aus der Hartnäckigkeit des Volkes hervorging [1]). Durch dieſe ſubjektive Begründung der Nothwendigkeit einer neuen Offenbarung war gnoſtiſchen Conſequenzen vorgebeugt und der chriſtliche Boden der Einheit Gottes geſichert.

Zu den ſpeciellen Beſtimmungen über Form und Inhalt der parakletiſchen Offenbarung ſchreiten wir mit der Frage fort, ob die Anhänger derſelben ihre Neuheit beweiſen können, und in welchem einzelnen Punkte, oder in welchem Verhältniſſe von Momenten das unterſcheidende charakteriſtiſche Merkmal des Montanismus liegt.

I. Die Form der parakletiſchen Offenbarung.

Wenn die montaniſtiſche Offenbarung von ihren Anhängern und Gegnern als nova prophetia, und deren Träger als novi prophetae bezeichnet werden [2]), ſo bietet dieſer Begriff an und für ſich und in ſeinen nächſten antithetiſchen Beziehungen noch keine beſtimmte Vorſtellung von der Form der neuen Offenbarung. Wenn die nova prophetia offenbar in Gegenſatz gegen die alte des alten Teſtamentes ſteht, welche mit dem Täufer Johannes ihr Ende erreicht, und nach ihm nicht wieder in dem Volk des alten

---

filiaeque eorum, et super servos et ancillas meas de meo spiritu effundam et iuvenes visiones videbunt et senes somnia somniabunt.“ Itaque et nos sicut prophetias ita et visiones novas pariter repromissas et agnoscimus et honoramus.

1) De virg. vel. 1: Propterea paracletum misit dominus, ut quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina ab illo vicario domini, spiritu sancto. De monogamia 14: (Paulus) docuit quaedam per veniam, non per imperium, perinde temporalem licentiam permittens denuo nubendi propter infirmitatem carnis, quemadmodum Moyses repudiandi propter duritiam cordis. — Si Christus abstulit, quod Moyses praecepit, — cur non et paracletus abstulerit, quod Paulus indulsit.

2) Tert. de resurr. 39. 63, de ieiun. 1, de monog. 14, adv. Marc. III, 24; IV, 22; adv. Prax. 30. Acta Perp. et Fel. 1. Euseb. V, 16. 19. Firmil. ep. 75.

Bundes erwacht iſt [1]), ſo fragt es ſich, was denn beiden Arten von Prophetie gemeinſam war. Und wenn einerſeits die nova *prophetia* der nova *lex* Chriſti entgegengeſetzt iſt [2]), ſo erlaubt die Vorſtellung, daß die neuen Propheten [3]) ebenſo wie Chriſtus [4]) Inhaber des Geiſtes ſind, keinen Schluß auf eine beiden gemeinſame Form der Offenbarung, da zu gleicher Zeit der Unterſchied ſtark hervorzuheben iſt, daß in Chriſtus, der an und für ſich spiritus iſt, die tota substantia spiritus sancti zur Ruhe kommt, während dem Propheten Johannes, dem in dieſer Beziehung auch die neuen Propheten gleich ſein müſſen, nur eine portio spiritus sancti zugeſchrieben wird, und es demgemäß auch von Adam mit Rückſicht auf eine von ihm ausgegangene Weiſſagung heißt: accidentiam spiritus passus est [5]). Der Unterſchied zwiſchen dem ſubſtantiellen Verhältniß des heiligen Geiſtes zur Perſon Chriſti und dem accidentellen deſſelben zu den Perſonen der Propheten ſcheint vielmehr auch einen Unterſchied in der Form der Offenbarung bedingen zu müſſen. Und ſo iſt es auch. Die Form der parakletiſchen Offenbarung iſt die Ekſtaſe oder amentia. Jenes accidentelle Verhältniß des Geiſtes zu Adam wird eben mit dieſen Worten bezeichnet [6]), während ſich keine Spur findet, daß Tertullian

---

1) Lex et prophetae usque ad Ioannem. Adv. Marc. III, 23 und oft.

2) De monog. 14.

3) De resurr. 63: Nova prophetia, de paracleto inundans.

4) Adv. Marc. V, 8: In Christo consistere habuit tota substantia spiritus, non quasi postea obventura illi, qui semper spiritus dei fuerit, ante carnem quoque. Sed exinde, quo floruisset in carne — requiescere in illo omnis habuit operatio gratiae spiritalis, et concessare et finem facere quantum ad Iudaeos. IV, 18: Ipso iam domino virtutum sermone et spiritu patris operante in terris et praedicante, necesse erat, portionem spiritus sancti, qui et forma prophetici moduli in Ioanne egerat praeparaturam viarum dominicarum abscedere iam a Ioanne reductam scilicet in dominum, ut in massalem suam summam. Vgl. auch de baptismo 10. de oratione 1.

5) De anima 11.

6) L. c.: Si Adam prophetavit magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam: hoc nunc os ex ossibus meis, et caro ex carne mea; propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adglutinabit se uxori suae, et erunt duo in unam carnem (Gen. 2, 24; Eph. 5, 31); accidentiam spiritus passus est; occidit enim ecstasis super illum, sancti spiritus vis, operatrix prophetiae. Mit Beziehung auf daſſelbe Faktum cap. 21: in illum deus amentiam immisit, spiritalem vim, qua constat prophetia. Cf. de ieiun. 3.

irgend einen ekſtatiſchen Zuſtand im Leben Chriſti nachgewieſen hätte. Was bei Adam ſoll Statt gefunden haben, das wird von Tertullian grundſätzlich als Charakter der neuen Prophetie behauptet. Veranlaſſung dazu giebt ihm die Aeußerung des Petrus bei Chriſti Verklärung: Wir wollen drei Hütten bauen, eine für dich, eine für Moſes, eine für Elias, wobei bemerkt iſt: er wußte aber nicht, was er ſagte (Luc. 9, 33). Tertullian knüpft daran folgende Betrachtung: „Auf welche Weiſe war er nicht wiſſend? Blos aus einfachem Irrthum, oder aus dem Grunde, den wir jetzt in Sachen der neuen Prophetie vertheidigen, daß der Gnade die Ekſtaſe, d. h. die Sinnloſigkeit angemeſſen ſei? Denn ein Begeiſterter, zumal, wenn er die Herrlichkeit Gottes ſchaut, oder wenn Gott durch ihn ſpricht, muß ſeine Beſinnung verlieren, da er nämlich von der göttlichen Kraft überſchattet wird“ [1]). Während alſo in Chriſtus der heilige Geiſt den Kern der Perſönlichkeit bildet, wird der Unterſchied des heiligen Geiſtes vom Propheten ſtreng feſtgehalten. Und hieraus folgt mit Nothwendigkeit die Paſſivität des Menſchen gegen die Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes, welche von Tertullian mit der größten Beſtimmtheit ausgeſprochen wird. In der Beſinnungsloſigkeit erleidet der Prophet eine Offenbarung durch den Geiſt [2]), und dieſer wird als Anderer gegen das inſpirirte Subjekt feſtgehalten [3]), das nur als Durchgangspunkt für die Wirkſamkeit des Geiſtes angeſehen wird [4]). Dieſelbe Vorſtellung in einem Bilde, welches wir auch anderwärts finden werden, wird gerade dem Manne in den Mund gelegt, von welchem der Montanismus ſeinen Namen entlehnt hat:

---

1) Adv. Marc. IV, 22. Dieſe Auslegung rechtfertigt T. im Folgenden: Quomodo enim Moysen et Eliam cognovisset, nisi in spiritu? Nec enim imagines eorum vel statuas populus habuisset et similitudines lege prohibente, nisi quia in spiritu viderat, et ita, quod dixisset in spiritu, non in sensu constitutus, scire non poterat.

2) De anima 11, ſ. oben; cap. 9: Soror quaedam revelationes per ecstasin in spiritu patitur.

3) De anima 6: Ostendimus, moveri animam ab alio, cum vaticinatur, cum furitur, utique extrinsecus. Bei Epiph. haer. 48, 13 ſagt die Prophetin Maximilla von ſich: *ἀπέστειλέ με κύριος — ἠναγκασμένον, θέλοντα καὶ μὴ θέλοντα μαθεῖν γνῶσιν θεοῦ.*

4) Paracletus per prophetiden Priscam (de exhort. cast. 10, de resurr. carnis 11.)

Μοντανὸς (das heißt der Paraklet durch ihn) *φησὶν· ἰδοὺ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἵπταμαι, ὡσεὶ πλῆκτρον· ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται, κἀγὼ γρηγορῶ· ἰδοὺ κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων, καὶ διδοὺς καρδίας ἀνθρώποις* [1]). Sofern alſo die Beſinnungsloſigkeit das Merkmal der Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes war, ſtellten ſich Viſionen und Träume als gleichberechtigt neben die ekſtatiſche Rede. Tertullian erzählt nicht nur dergleichen bedeutſame Träume und Viſionen, in denen die Menſchen mit Chriſtus oder mit Engeln in Verbindung treten, und je nach den Umſtänden göttliche Belehrungen oder Züchtigungen davontragen [2]), die Märtyrergeſchichte der offenbar montaniſtiſchen Frauen Perpetua und Felicitas erhält nur durch die Reihe von Träumen und Viſionen Intereſſe, die Prophetin Priscilla hat eine beſonders wichtige Traumerſcheinung gehabt [3]); ſondern Tertullian erklärt ausdrücklich eine gewiſſe Klaſſe von Träumen für ebenſo göttlich, als die prophetiſche Ekſtaſe: A deo, pollicito scilicet et gratiam spiritus sancti in omnem carnem et sicut prophetaturos, ita et somniaturos servos suos et ancillas suas, ea (somnia) deputabuntur, quae ipsi gratiae comparabuntur, si qua honesta, sancta, prophetica, revelatoria, aedificatoria, vocatoria. — Maior paene vis hominum ex visionibus deum discunt [4]). Das Kriterium des Erbaulichen für die Göttlichkeit eines Traumes darf nicht überſehen werden, da eben dies den vom Teufel hervorgebrachten Träumen fehlen, und deren wahren Urſprung verrathen ſoll [5]).

---

1) Epiphanius haer. 48, 4.

2) De virg. vel. 17, de anima 9. Die beiden von Schwegler, Montanismus S. 26, angeführten Fälle ſind aus nichtmontaniſtiſchen Schriften Tertullian's entlehnt.

3) Epiph. haer. 49, 1: *Φασὶ γὰρ οὗτοι οἱ καὶ Φρύγας, ἐν τῇ Πεπούζῃ ἢ Κυϊντιλλαν, ἢ Πρίσκιλλαν, οὐκ ἔχω ἀκριβῶς λέγειν, μίαν δὲ ἐξ αὐτῶν, ὡς προεῖπον, ἐν Πεπούζῃ κεκαθευδηκέναι καὶ τὸν Χριστὸν πρὸς αὐτὴν ἐληλυθέναι, συνυπνωκέναι τε αὐτῇ, τούτῳ τῷ τρόπῳ, ὡς ἐκείνη ἀπατωμένη ἔλεγεν. ἐν ἰδέᾳ, φησὶ, γυναικὸς ἐσχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ ἦλθε πρός με Χριστὸς, καὶ ἐνέβαλε ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν, καὶ ἀπεκάλυψέ μοι, τουτονὶ τὸν τόπον εἶναι ἅγιον καὶ ὧδε τὴν Ἱερουσαλὴμ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατιέναι.*

4) De anima 47.

5) L. c.: Definimus a daemoniis plurimum incuti somnia, etsi interdum vera et gratiosa, sed de qua industria diximus, affectantia atque

Iſt nun die ekſtatiſche Prophetie im Montanismus etwas Neues, durch das dieſe Richtung ſich von dem Zeitalter ſeit Chriſtus und den Apoſteln charakteriſtiſch unterſchiede? Dies kann ſo wenig behauptet werden, daß ſelbſt die verſchiedenſten Vertreter des Montanismus wider die Vorſtellung Zeugniß ablegen, als ſei die montaniſtiſche Prophetie und Ekſtaſe etwas in der bisherigen Geſchichte des Chriſtenthums Unerhörtes. Die Gabe der Prophetie wird von den Apoſteln Johannes und Paulus vertreten und bezeugt [1]), die Apoſtelgeſchichte nennt als chriſtliche Propheten namentlich Agabos, Judas und Silas, zu denen noch einige von den Antiochiern zu rechnen ſind, welche als *προφῆται καὶ διδάσκαλοι* erwähnt werden [2]). Für die Fortdauer der Prophetie bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts iſt Juſtinus Zeuge [3]), und in der Beurtheilung des Verhältniſſes, in welchem die prophetiſchen Gaben der Chriſten zu dem Erlöſer ſelbſt und der altteſtamentlichen Prophetie ſtanden, Vorgänger Tertullian's. Uebereinſtimmend mit den oben angeführten Aeußerungen deſſelben behauptet Juſtin, daß die ganze Summe der im alten Bunde wirkenden Kräfte des Geiſtes, ſpeciell aber die Gabe des letzten Propheten Johannes, auf Chriſtus übergegangen ſeien, nicht, als ob dieſer derſelben bedurft hätte, ſondern um der altteſtamentlichen Prophetie ein Ende zu machen, und eine neuteſtamentliche zu erwecken [4]).

---

captantia, quanto magis vana et frustratoria et turbida, et ludibriosa et immunda.

1) Apocal. 22, 19; 1. Cor. 12, 28; 14, 3. 20—25. 37. Eph. 2, 20; 3, 5; 4, 11.

2) Act. 13, 1; 15, 32; 21, 10; 11, 27.

3) Dial. c. Tryph. cap. 82: *Παρ' ἡμῖν καὶ μέχρι νῦν προφητικὰ χαρίσματά ἐστιν, ἐξ οὗ καὶ αὐτοὶ συνιέναι ὀφείλετε, ὅτι τὰ πάλαι ἐν τῷ γένει ὑμῶν ὄντα εἰς ἡμᾶς μετετέθη.* Cap. 39: *Οἱ (τοῦ Χριστοῦ) λαμβάνουσι δόματα ἕκαστος· — ὁ μὲν γὰρ λαμβάνει συνέσεως πνεῦμα, ὁ δὲ βουλῆς, ὁ δὲ ἰσχύος, ὁ δὲ ἰάσεως, ὁ δὲ προγνώσεως, ὁ δὲ διδασκαλίας, ὁ δὲ φόβου θεοῦ.* Cap. 88: *Παρ' ἡμῖν ἐστιν ἰδεῖν καὶ θηλείας καὶ ἄρσενας, χαρίσματα ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ ἔχοντας.*

4) Dial. c. Tryph. c. 87: *Τὰς τοῦ πνεύματος δυνάμεις, οὐχ ὡς ἐνδεοῦς τοῦ Χριστοῦ τούτων ὄντος φησὶν ὁ λόγος ἐπεληλυθέναι ἐπ' αὐτὸν, ἀλλ' ὡς ἐπ' ἐκεῖνον ἀνάπαυσιν μελλουσῶν ποιεῖσθαι, τοῦτ' ἔστιν ἐπ' αὐτοῦ πέρας ποιεῖσθαι τοῦ μηκέτι ἐν τῷ γένει ὑμῶν κατὰ τὸ παλαιὸν ἔθος προφήτας γενήσεσθαι. — Ἀνεπαύσατο οὖν, ἐλθόντος ἐκείνου, μεθ' ὃν — παύσασθαι ἔδει αὐτὰ ἀφ' ὑμῶν, καὶ ἐν τούτῳ ἀνάπαυσιν*

An Juſtin ſchließt ſich Irenäus an, welcher unter den noch zu ſeiner Zeit überall in der Kirche wirkſamen Charismen, die ſich an offenkundigen Erfolgen, wie Dämonenaustreibungen, Krankenheilungen, Todtenerweckungen erprobten, auch die prophetiſche Gabe nennt: *οἱ δὲ καὶ πρόγνωσιν ἔχουσι τῶν μελλόντων καὶ ὀπτασίας καὶ ῥήσεις προφητικάς* [1]). An einer anderen Stelle [2]) beſchreibt er dieſelbe näher: *Πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις, καὶ τὰ κρύφια τῶν ἀνθρώπων εἰς φανερὸν ἀγόντων ἐπὶ τῷ συμφέροντι, καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ ἐξηγουμένων.* Dieſe Beſchreibung ſtimmt mit der vom Apoſtel Paulus gegebenen theilweiſe überein, da dieſer die Entdeckung der Herzensgeheimniſſe, und die Erbauung der Gemeinde als Merkmale der Prophetie anführt (1. Cor. 14, 4. 5. 24. 25), doch widerſpricht ſie ihr wieder inſofern, als Zungenreden und Prophetie nicht unterſchieden werden. Jenen allgemeinen Zeugniſſen des Juſtin und Irenäus entſprechen nun auch die Erwähnungen einzelner prophetiſcher Männer des zweiten Jahrhunderts, welche nicht zu den Montaniſten gehören. Pſeudo-Ignatius beruft ſich auf einen prophetiſchen Ausſpruch [3]), und dem Polykarpus, Biſchof von Smyrna, bezeugt ſeine eigene Gemeinde den prophetiſchen Charakter [4]). Die Nachricht, daß auch Melito, Biſchof von Sardes, als

---

λαβόντα πάλιν — ἀπὸ τῆς χάριτος τῆς δυνάμεως τοῦ πνεύματος ἐκείνου τοῖς ἐπ' αὐτὸν πιστεύουσι δίδωσιν. Cap. 51: *Ὁ Χριστὸς ἔπαυσέ τε τὸν Ἰωάννην τοῦ προφητεύειν καὶ βαπτίζειν.* Dieſelbe Vorſtellung liegt in folgender Erzählung des Hebräerevangeliums, bei Hieronymus Comm. in Isaiam 11, 1,: Factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te ut venires, et requiescerem in te. Tu es enim requies mea. Hienach möchte auch wohl die räthſelhafte Stelle Joh. 7, 39: *οὔπω ἦν πνεῦμα ἅγιον, ὅτι ὁ Ἰησοῦς οὔπω ἐδοξάσθη* ihre leichteſte und einfachſte Erklärung finden.

1) Adv. haer. II, 31 bei Euseb. H. E. V, 7.

2) L. c. V. 6. bei Euſebius a. a. O.

3) Ad Philadelphenses cap. 7: *Τὸ πνεῦμα ἐκήρυσσεν λέγον τάδε· χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε, τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε, τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε, τοὺς μερισμοὺς φεύγετε, μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.*

4) Bei Euseb. H. E. IV, 15: (*Πολύκαρπος*) *ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικός. — Πᾶν γὰρ ῥῆμα, ὃ ἀφῆκεν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ ἐτελειώθη καὶ τελειωθήσεται.*

Prophet gegolten habe, hat Hieronymus aus einer verlorenen Schrift Tertullian's de ecstasi aufbewahrt; und aus ſeinen Worten muß man ſchließen, daß nicht die Montaniſten, ſondern ihre Gegner den Melito ſo angeſehen haben [1]). Die allgemeine Anerkennung der prophetiſchen Gabe im zweiten Jahrhundert wird endlich durch den Umſtand bewieſen, daß auch in gnoſtiſchen Kreiſen dergleichen Erſcheinungen vorkommen, die wir in pſychologiſcher Hinſicht für ganz gleichartig mit jenen halten müſſen, obgleich die orthodoxen Berichterſtatter ſie entweder für künſtliche verfälſchte Nachahmungen des wahren Charisma erklären, oder den Teufel für deren Urheber ausgeben. Eine Prophetin war offenbar die Philumene, die Auktorität des Apelles, eines Schülers Marcion's, wie nicht nur Pacianus von Barcelona, ein ſpäter Berichterſtatter [2]), ſondern ſchon Frühere, Rhodon und Tertullian andeuten [3]). Daß es unter den Anhängern des Valentinianers Marcus Prophetinnen gab, iſt durch Irenäus Bericht außer Zweifel geſetzt, obgleich die Darſtellung der Art, in welcher Marcus jene Prophetinnen inſtruirt haben ſoll, nicht vollen Glauben verdienen dürfte [4]). Wie alſo die Prophetie der Montaniſten eine im zweiten Jahrhundert nicht iſolirt ſtehende Erſcheinung iſt, ſo laſſen ſich auch für das Vorkommen und die Geltung von Viſionen und

---

1) Hieron. de viris illustr. 24: Huius elegans et declamatorium ingenium laudans Tertullianus in septem libris, quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano, dicit eum a plerisque nostrorum prophetam putari. Polykrates von Epheſus bei Euseb. V, 24 nennt ihn *τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον.*

2) Ep. 3. ad Sympronianum (Max. bibl. vet. Patr. Tom. IV, p. 309): Prophetas Novatianus secutus est ut Cataphryges? an Philumenen aliquam ut Apelles? an ipse tantum auctoritatis accepit? Linguis locutus est? Prophetavit? Suscitare mortuos potuit? Horum enim aliquid habere debuerat, ut evangelium novi iuris induceret.

3) Rhodon bei Euseb. V, 13 nennt ſie eine *παρθένος δαιμονῶσα.* Tert. de praescr. haer. cap. 6: Providerat spiritus sanctus futurum in virgine quadam Philumene angelum seductionis, transfigurantem se in angelum lucis, cuius signis et praestigiis Apelles inductus novam haeresin induxit. Cap. 30: Apelles, Philumenes energemate circumventus, quas ab ea didicit, phaneroseis scripsit. Im unächten Anhange zu jener Schrift cap. 51 heißt es: Habet privatas lectiones suas, quas appellat phaneroseis, Philumenes puellae cuiusdam, quam quasi prophetissam sequitur.

4) Irenaeus adv. haer. I, 9.

Träumen nicht nur Beiſpiele aus dem Leben des Paulus [1]), und aus der Apoſtelgeſchichte, ſondern auch aus den nicht montaniſtiſchen Schriften Tertullian's beibringen [2]), welche auch für die zwiſchenliegende Zeit gültiges Zeugniß ablegen können, daß Viſionen und Träume als Vehikel göttlicher Offenbarung ununterbrochen ſtattgefunden und gegolten haben.

Dieſe Continuität der Prophetie, wie der Träume und Viſionen in der chriſtlichen Gemeinde läugnet aber auch der Montanismus ſo wenig, daß er vielmehr ſein Recht auf dieſelbe begründet. Wenn Tertullian erklärt: maior paene vis hominum ex visionibus deum discunt [3]), ſo greift ſein Blick mit Gewißheit wenigſtens über die Grenzen ſeiner Parthei hinaus. Daß ferner die Montaniſten ihre Prophetie nach ihrer formellen Seite innerhalb des Chriſtenthumes weder für etwas Neues, noch für etwas Iſolirtes hielten, iſt ganz klar zu beweiſen. Tertullian erkennt bei den Apoſteln grundſätzlich die Gabe der Prophetie an, und glaubt in einem beſtimmten Fall eine Ekſtaſe des Petrus annehmen zu müſſen [4]). Der Montaniſt Proklus beruft ſich im Streit mit Cajus in Rom auf die prophetiſchen Töchter des Philippus in Hierapolis [5]) und als Behauptung von Montaniſten wird angeführt, daß ihre Prophetinnen die prophetiſche Gabe nach (und von) dem Quadratus und der Ammia in Philadelphia empfangen hätten [6]). Wenn nun der von Euſebius benutzte ungenannte Gewährsmann der letzteren Ausſage gegen die Montaniſten behauptet: *Οὔτε τινὰ τῶν κατὰ τὴν παλαιὰν, οὔτε τῶν κατὰ τὴν καινὴν πνευματοφορηθέντα προφήτην δεῖξαι δυνήσονται, οὔτε Ἄγαβον, οὔτε Ἰού-*

---

1) Gal. 1, 16; 2, 2; 2. Cor. 12, 1.

2) De idololatria 15; de spectaculis 26.

3) De anima 47.

4) De exhort. cast. 4: Proprie apostoli spiritum sanctum habent in operibus prophetiae et efficacia virtutum, atque documentis linguarum, non ex parte, quod ceteri. Adv. Marc. IV, 22; ſ. oben S. 481.

5) Euseb. III, 31: *Μετὰ τοῦτο δὲ προφήτιδες τέσσαρες αἱ Φιλίππου γεγένηνται ἐν Ἱεραπόλει τῇ κατὰ τὴν Ἀσίαν.*

6) Euseb. V, 17: *Μετὰ Κοδράτον καὶ τὴν ἐν Φιλαδελφίᾳ Ἀμμίαν, φασὶν, αἱ περὶ Μοντανὸν διεδέξαντο γυναῖκες τὸ προφητικὸν χάρισμα.*

δαν, οὔτε Σίλαν, οὔτε τὰς Φιλίππου θυγατέρας, οὔτε τὴν ἐν Φιλαδελφίᾳ Ἀμμίαν, οὔτε Κοδράτον, οὔτε τινὰς ἄλλους μηδὲν αὐτοῖς προσήκοντας καυχήσονται, ſo hat Schwegler [1]) ſehr richtig bemerkt, daß die Montaniſten durch die genannten Perſonen die Abſtammung ihrer Prophetie bis auf die apoſtoliſche Zeit verfolgt zu haben ſcheinen, natürlich nicht in dem Sinne, wie der Berichterſtatter es zu verſtehen ſcheint, als ob ſie alle jene Propheten für Montaniſten gehalten hätten, ſondern weil ſie ihre Prophetie nach der formellen Seite hin ſelbſt nicht für etwas Neues auszugeben geſonnen waren.

Auch in der Beſtimmung, daß die Prophetie eine weder vom natürlichen Wiſſen noch vom Willen der Menſchen abhängige Aeußerung ſei, ſtimmen alle übrigen Zeugniſſe mit dem Montanismus überein. Irenäus, nachdem er mitgetheilt hat, daß der Gnoſtiker Marcus durch myſteriöſe Ceremonien und Formeln die prophetiſche Thätigkeit in Weibern zu erwecken gewohnt geweſen ſei, erzählt, daß er dies auch bei einigen Weibern der katholiſchen Parthei verſucht habe. Dieſe aber hätten ſein Anſinnen zurückgewieſen, ἀκριβῶς εἰδυῖαι, ὅτι προφητεύειν οὐχ ὑπὸ Μάρκου τοῦ μάγου ἐγγίνεται τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλ' οἷς ἂν ὁ θεὸς ἄνωθεν ἐπιπέμψῃ τὴν χάριν αὐτοῦ, οὗτοι θεόσδοτον ἔχουσι τὴν προφητείαν καὶ τότε λαλοῦσιν, ἔνθα καὶ ὁπότε θεὸς βούλεται, ἀλλ' οὐχ ὅτε Μάρκος κελεύει. τὸ γὰρ κελεῦον τοῦ κελευομένου μεῖζόν τε καὶ κυριώτερον, ἐπεὶ τὸ μὲν προηγεῖται, τὸ δὲ προτέτακται. εἰ οὖν Μάρκος μὲν κελεύει ἢ ἄλλος τις, ὡς εἰώθασιν — ἀλλήλοις ἐγκελεύεσθαι τὸ προφητεύειν καὶ πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας ἑαυτοῖς μαντεύεσθαι, ἔσται ὁ κελεύων μεῖζων τε καὶ κυριώτερος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος, ἄνθρωπος ὤν, ὅπερ ἀδύνατον. ἀλλὰ τοιαῦτα κελευόμενα ὑπ' αὐτῶν πνεύματα καὶ λαλοῦντα ὁπότε βούλονται αὐτοί, ἐπίσαθρα καὶ ἀδρανῆ ἐστιν [2]). Während dieſe Sätze, wonach die prophetiſche Thätigkeit auf den göttlichen Willen mit Ausſchluß des menſchlichen zurückgeführt wird, an den Ausſpruch der Maximilla erinnern, ſo

1) Montanismus, S. 88.

2) Adv. haer. I, 9.

entſprechen die Anſichten des Juſtin und Athenagoras ganz dem, was oben von Tertullian und Montan angeführt iſt. Juſtin ſagt von den Propheten: „Weder von Natur, noch durch menſchlichen Verſtand iſt es den Menſchen möglich, ſo Großes und Göttliches zu erkennen, ſondern nur durch die von oben den heiligen Männern damals mitgetheilte Gabe, welche weder der Rede noch der Streitkunſt bedurften, ſondern ſich nur der Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes rein leidend hinzugeben brauchten (*καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ*), daß das Göttliche ſelbſt, als Plektrum vom Himmel herabſteigend, die gerechten Männer wie eine Cither oder Leier gebrauchen konnte, und ſo die Kenntniß der göttlichen und himmliſchen Dinge uns enthüllte“ [1]). Ebenſo erklärt auch Athenagoras, daß der göttliche Geiſt den Mund des Propheten wie ein Inſtrument in Bewegung ſetzt, und dieſelben dabei ihrer menſchlichen Beſinnung entbehren [2]). Auch die Andeutungen, welche Paulus über die Prophetie giebt, wie ſie zu ſeiner Zeit in den chriſtlichen Gemeinden ſich darſtellte, laſſen auf den ekſtatiſchen Charakter derſelben ſchließen, bei dem die natürlichen Kräfte des Menſchen ſich paſſiv verhielten. Dies geht aus 1. Cor. 14, 29—31 deutlich genug hervor: *προφῆται δύο ἢ τρεῖς λαλείτωσαν, καὶ οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν. ἐὰν δὲ ἄλλῳ ἀποκαλυφθῇ καθημένῳ, ὁ πρῶτος σιγάτω. δύνασθε γὰρ καθ' ἕνα πάντες προφητεύειν, ἵνα πάντες μανθάνωσι, καὶ πάντες παρακαλῶνται.* Wenn die Prophetie im Anfange jenes Capitels in Gegenſatz zum Zungenreden geſetzt wird, ſo geſchieht dies nicht in Rückſicht auf den ekſtatiſchen Charakter dieſes Charisma, ſo daß man unter den ebenſo dem Zungenreden entgegengeſetzten *λόγοι διὰ τοῦ νοός* (V. 19) eben die Prophetie zu verſtehen hätte, ſondern indem jener Gegenſatz ausdrücklich dahin beſtimmt wird, daß das Zungenreden ohne *ἑρμηνεία* für die Gemeinde unfruchtbar, die Prophetie aber als ſolche auf die Gemeinde bezogen ſei (V. 3—5),

1) Cohortatio ad Graecos cap. 8.

2) Legatio pro Christianis, cap. 6: *Θεοῦ πνεῦμα, ὡς ὄργανα κεκινηκὸς τὰ τῶν προφητῶν στόματα.* Cap. 8: *Οἱ προφῆται κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος, ἃ ἐνεργοῦντο, ἐξεφώνησαν· συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος, ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι.* (Edit. Oxon. 1706).

ſo iſt damit der ekſtatiſche Charakter der Prophetie geſichert. Mit ihr hat allerdings der λόγος διὰ τοῦ νοός oder die διδαχή die Verſtändlichkeit und die Nützlichkeit für die Uebrigen gemein, nicht aber die Unterdrückung des natürlichen Bewußtſeins. Wenn Paulus fragt: τί ὑμᾶς ὠφελήσω, ἐὰν μὴ ὑμῖν λαλήσω ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ, ἢ ἐν διδαχῇ (V. 6)), ſo entſprechen ſich jedenfalls ἀποκάλυψις und προφητεία, ebenſo wie γνῶσις und διδαχή, und ſind demnach offenbar als die übernatürliche Erkenntniß und als das natürliche Wiſſen zu unterſcheiden. Daß innerhalb des Montanismus das Zungenreden vorgekommen ſei, muß man wohl mit Neander und Schwegler aus einer Aeußerung Tertullian's gegen Marcion ſchließen [1]), wenn auch dieſelbe offenbar in Beziehung zum 14ten Capitel des erſten Corintherbriefs, und zu deſſen Gebrauch gegen Marcion im allgemeinen chriſtlichen Intereſſe ſteht, welches den Tertullian wohl veranlaſſen konnte, die aus eben jenem Capitel entlehnten Merkmale des Chriſtenthumes ſeinem Gegner entgegenzuſetzen, ohne damit zu behaupten, daß alles Einzelne noch zu ſeiner Zeit üblich geweſen wäre. Jedoch da jenes Charisma nach einer oben angeführten Aeußerung des Irenäus [2]) bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts fortgedauert hat, und die Worte Tertullian's: haec omnia facilius a me proferuntur, nicht leicht umgangen werden können, ſo werden wir annehmen dürfen, daß auch jene räthſelhafte Erſcheinung mit der Prophetie fortgedauert hat, daß ſie aber ohne Zweifel eine ſolche Bedeutung, wie ſie in Corinth hatte, nicht behalten haben wird, und deßhalb von der Gabe der Prophetie gewöhnlich nicht unterſchieden worden iſt, welche wegen ihrer umfaſſenden Bedeutung für die Gemeinde das Zungenreden weit überflügeln mußte.

---

1) Adv. Marc. V, 8: Sed ut iam a spiritalibus recedamus, res ipsae probare debebunt, an nostrae parti (nicht blos den Montaniſten) possit opponi. — Exhibeat itaque Marcion dei sui dona, aliquos prophetas, qui et futura pronunciarint, et cordis occulta traduxerint. Edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, duntaxat spiritalem, in ecstasi, id est, in amentia, si qua linguae interpretatio accessit. — Haec omnia a me facilius proferuntur. Vgl. Neander, Antignoſtikus S. 386. Schwegler S. 85.

2) Adv. haer. V, 6, ſ. oben S. 484.

Schwegler hat das Verhältniß der montaniſtiſchen Prophetie zu der von Paulus beſprochenen keineswegs überſehen [1]), allein eine viel entſchiedenere Verwandtſchaft derſelben mit dem Zungenreden behauptet. Die Aehnlichkeit der montaniſtiſchen Prophetie mit dem Zungenreden ſoll, wenn wir von den Merkmalen abſehen, die nach Paulus dem Zungenreden und der Prophetie gemeinſam ſind, zunächſt in der unartikulirten Beſchaffenheit und Unverſtändlichkeit der letzteren liegen [2]). Allerdings erzählt der ungenannte Gewährsmann des Euſebius dergleichen vom Montanus [3]), aber man ſieht deutlich, wie eng die Züge, mit welchen er den Montanus zeichnet, mit der Vorausſetzung der Teufelsbeſitzung zuſammenhängen. Dieſe Vorſtellung war bei demjenigen natürlich, der, wie der Erzähler, dem zur außerkirchlichen Sekte herabgeſetzten Montanismus gegenüberſtand. In Hinſicht auf die Anfänge dieſer Richtung innerhalb der Kirche iſt er aber um ſo weniger glaubwürdig, als er ſogar über die Ausſcheidung deſſelben aus der Kirche, welcher er zeitlich ungleich näher ſtehen mußte, wie ſpäter nachgewieſen werden ſoll, ſo gar nichts Genaues und Richtiges weiß. Die Unverſtändlichkeit der montaniſtiſchen Orakel würde nun wahrſcheinlich werden, wenn irgend eine Spur davon ſich fände, daß dieſelben einer Erläuterung und Ueberſetzung durch andere Perſonen bedurft hätten. Wenn aber Schwegler in dieſer Hinſicht ſich auf die oben erwähnte interpretatio linguae beruft [4]), ſo leuchtet ein, daß ſich dieſelbe nur auf die oratio spiritalis bezieht, nicht aber auf die zuvor erwähnten prophetae. Die von Tertullian [5]) erwähnte Seherin bietet in dieſer Hinſicht keinen Vergleichungspunkt, da ſie keine unverſtändlichen Worte erläuterte, ſondern nur die gehabten Viſionen mit-

1) A. a. O. S. 86.

2) A. a. O. S. 84.

3) Eus. H. E. V, 16: *Φασί τινα τῶν νεοπίστων πρώτως, Μοντανὸν τοὔνομα — ἐν ἐπιθυμίᾳ ψυχῆς ἀμέτρῳ φιλοπρωτείας δόντα πάροδον εἰς ἑαυτὸν τῷ ἀντικειμένῳ, πνευματοφορηθῆναί τε καὶ αἰφνιδίως ἐν κατοχῇ τινι καὶ παρεκστάσει γενόμενον, ἐνθουσιᾶν, ἄρξασθαί τε λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν.*

4) Adv. Marc. V, 8.

5) De anima 9.

theilte. Die Form und die Beziehung der uns erhaltenen Orakel auf die Gemeinde macht auch gar nicht den Eindruck einer Ueberſetzung, ſondern ſtimmt völlig mit den Merkmalen überein, welche Paulus von der Prophetie giebt. Der dritte Grund, den Schwegler für ſeine Anſicht angiebt, iſt, daß während Paulus vom Zungenredner ſagt: πνεύματι λαλεῖ μυστήρια (1. Cor. 14, 2), und vom Propheten: τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας φανερὰ (V. 25), Tertullian dieſe Beſtimmungen als Merkmale des Propheten zuſammenfaſſe: futura praenuntiare, occulta cordis revelare, sacramenta edisserere [1]). Allein in μυστήρια λαλεῖν und sacramenta edisserere iſt vielmehr der charakteriſtiſche Gegenſatz zwiſchen dem Zungenredner und dem Propheten ausgeſprochen. Jener nämlich ſpricht Myſterien, unverſtändliche Worte, welche noch der Erklärung und Enthüllung bedürfen, dieſer enthüllt ebenſo Geheimniſſe des Glaubens, wie des menſchlichen Herzens.

Wenn ferner Schwegler die zungenredenden Corinther mit der petriniſchen oder Chriſtusparthei identificirt, demnach die Ekſtaſe als Merkmal der antipauliniſchen Richtung des Ebjonitismus anſieht, und deßhalb den Montanismus in denſelben einreiht, ſo iſt dies ein Sprung, der um ſo weniger zur Nachfolge anreizt, als er keineswegs von feſtem Boden unternommen wird. Erſtens iſt die montaniſtiſche Prophetie nicht mit der Gloſſolalie zu combiniren. Dann aber iſt die Gloſſolalie und die Uebung der pneumatiſchen Gaben, deren Unordnung Paulus bekämpft, auch nicht einmal vorzugsweiſe für die Chriſtusparthei charakteriſtiſch. Diejenigen, welche die empiriſche, perſönliche Verbindung mit Chriſtus als Hauptmerkmal der ächten apoſtoliſchen Auktorität anſahen [2]), dachten damit nimmermehr an eine διαδοχὴ πνεύματος, wie es Schwegler darſtellt (S. 87), ſondern nur an eine διαδοχὴ διδασκαλίας, von welcher erſt Paulus an das auch ihm zu Theil gewordene πνεῦμα Χριστοῦ appelliren mußte. Wie wenig die Prophetie und die anderen Gnadengaben nur Sache einer Parthei waren, haben die oben mitgetheilten Beweiſe zur Genüge

1) Adv. Marc. V, 15.

2) Baur, Paulus, S. 278.

dargethan. Wie wenig namentlich die Ekſtaſe Kennzeichen des Ebjonitismus iſt, wie Schwegler meint[1]), und weßhalb er eben den Montanismus als ebjonitiſch bezeichnet, geht auch daraus hervor, daß die ebjonitiſchen Homilieen des Clemens die Offenbarung durch Ekſtaſe nicht anerkennen[2]). Wenn ſich alſo beide entgegengeſetzten Anſichten innerhalb des Ebjonitismus finden, ſo iſt jedenfalls keine von beiden ein ſpecifiſches Kennzeichen deſſelben. Endlich iſt der ſpecifiſch jüdiſche Charakter der Ekſtaſe und ihrer Theorie nicht aus der Anerkennung derſelben durch Philo und die Eſſäer, oder aus dem öfteren Vorkommen im alten Teſtamente zu beweiſen[3]). Denn jene Ausläufer des Judenthums ſind anerkannte Miſchgeſtalten aus jüdiſchen und nichtjüdiſchen Elementen, und die altteſtamentliche Prophetie entſpricht der Hauptſache nach keineswegs dem Begriff der Ekſtaſe. Wenn ſich auch Fälle derſelben in den erſten Anfängen, ſo wie am Schluſſe ihrer Entwickelung finden, ſo hängt dies unläugbar mit dem Einfluß heidniſcher Culte auf die Jehovareligion zuſammen. Allerdings verſteht es ſich nun von ſelbſt, daß die Ekſtaſe und ihre Theorie zunächſt als Erbtheil des Judenthums ins Chriſtenthum überging, aber unrichtig iſt es, den in dieſem Sinne judaiſtiſchen Charakter dieſer Erſcheinung ſo zu deuten, daß ſie ein Merkmal der im Gegenſatz gegen Paulinismus, Katholicismus, Gnoſticismus, als Judenchriſtenthum auftretenden Richtung abgebe. Vielmehr iſt als Reſultat feſtzuhalten, daß die Anerkennung und Ausübung der ekſtatiſchen Prophetie ſich gleichmäßig bei Judenchriſten, wie bei Paulus, bei Katholikern wie bei Gnoſtikern findet, daß alſo aus dieſem Grunde der Montanismus weder etwas Eigenthümliches iſt, noch unter eine jener Hauptrichtungen des älteſten Chriſtenthums ſubſumirt werden kann.

---

1) A. a. O. S. 94.

2) S. oben S. 231.

3) Schwegler a. a. O. S. 99 f.

II. Der Inhalt der parakletiſchen Offenbarung.

A. Das Dogma.

Daß die Montaniſten das katholiſche Dogma anerkannten, bezeugt ihnen Epiphanius gleich am Anfang des ihrer Schilderung und Widerlegung gewidmeten Abſchnitts: *Οὗτοι οἱ κατὰ Φρύγας καλούμενοι δέχονται καὶ αὐτοὶ πᾶσαν γραφὴν, παλαιὰν καὶ νέαν διαθήκην, καὶ νεκρῶν ἀνάστασιν ὁμοίως λέγουσι· — περὶ δὲ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ὁμοίως φρονοῦσι τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ* [1]). Daſſelbe, und ziemlich mit denſelben Worten beſcheinigt ihnen Firmilianus von Cäſarea, indem er ſie erwähnt als, qui etsi novos prophetas recipiunt, eosdem tamen patrem et filium nosse nobiscum videntur [2]). So behauptet auch Tertullian ausdrücklich, daß das Dogma kein Trennungsgrund zwiſchen den Montaniſten und den Pſychikern ſei, daß vielmehr in dogmatiſcher Hinſicht beide Partheien eine Kirche bilden [3]), ja er macht nur darum Anſpruch auf Anerkennung der neuen Prophetie, weil ſie das Dogma nicht antaſte, während eine falſche Prophetie zunächſt mit der Fälſchung des Dogma beginnen würde [4]). Wie Tertullian deßhalb vor und nach ſeinem Uebergang zum Montanismus ſich im Bekenntniß der Glaubensregel gleich geblieben iſt [5]), welche er die allein unbewegliche und unveränder-

---

1) Haer. 48, 1.

2) Cypriani Opp. ep. 75, 19.

3) De ieiun. 1: Psychici paracleto controversiam faciunt, propter hoc novae prophetiae recusantur, non quod alium deum praedicent Montanus et Priscilla et Maximilla, nec quod Iesum Christum solvant, nec quod aliquam fidei aut spei regulam evertant, sed etc. — De virg. vel. 1: Cum psychicis communicamus ius pacis et nomen fraternitatis. Una nobis et illis fides, unus deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta; semel dixerim, *una ecclesia sumus.*

4) De monog. 2: Adversarius spiritus ex diversitate praedicationis apparet, primo regulam adulterans fidei et ita ordinem adulterans disciplinae. — Ante quis de deo haereticus sit necesse est, et tunc de instituto. Paracletus autem multa habens edocere, quae in illum distulit dominus secundum praefinitionem, ipsum primo Christum contestabitur, qualem credimus, cum toto ordine dei creatoris et ipsum glorificabit, et de ipso commemorabit. Cf. de ieiun. 11.

5) Praescr. haer. 13. 36. De virg. vel. 1. Adv. Prax. 2.

liche nennt, ſo hat er die Stellung gegen die Häretiker, welche er in der Schrift de praescriptionibus haereticorum eingenommen hatte, auch als Montaniſt gegen dieſelben beibehalten. Der Grundſatz: id esse dominicum et verum, quod sit prius traditum, id autem extraneum et falsum, quod sit poterius immissum [1]), kehrt deßhalb auch in den Schriften gegen Marcion, Hermogenes, Praxeas wieder, welche deutliche Merkmale der montaniſtiſchen Richtung tragen [2]), und ebenſo die Berufung auf die von den Apoſteln her, durch die Biſchöfe der von ihnen geſtifteten Gemeinden, vermittelte ächte Tradition. Die Biſchöfe der apoſtoliſchen Gemeinden z. B. Smyrna, Rom, als Nachfolger der Apoſtel, werden in den Praescriptiones als Träger der richtigen Lehre im Allgemeinen aufgeführt [3]), und Marcion's Vorgeben, das nach der apoſtoliſchen Zeit durch Judaismus verfälſchte Chriſtenthum wiederherzuſtellen, wird durch die Berufung auf die Tradition der apoſtoliſchen Kirchen zurückgewieſen [4]). So iſt denn die biſchöfliche Tradition der apoſtoliſchen Kirchen die Inſtanz, durch welche auch Tertullian den neuteſtamentlichen Kanon ſeiner Zeit Marcion gegenüber rechtfertigt [5]).

Dieſen Beſtimmungen ſteht jedoch eine Reihe von Aeußerungen Tertullian's gegenüber, nach welchen der Montanismus dennoch einen eigenen dogmatiſchen Charakter ſich vindicirt haben müßte. Nicht nur ſcheint dies durch das dem Paraklet öfters gegebene Prädicat: deductor omnis veritatis, oder dux universae veritatis [6]) beſtimmt ausgedrückt zu ſein, ſondern es wird auch eine direkte Anwendung dieſer Formel auf dogma-

---

1) De praescr. haer. 31.

2) Adv. Marc. I, 1; IV, 5. Adv. Hermog. 1. Adv. Prax. 2.

3) Cap. 32; ſ. oben S. 461.

4) Adv. Marc. I, 21: Si post apostolorum tempora adulterium veritas passa est circa dei regulam, ergo iam apostolica traditio nihil passa est in tempore suo circa dei regulam. Et non alia agnoscenda erit traditio apostolorum, quam quae hodie apud ipsorum ecclesias editur. Nullam autem apostolici census ecclesiam invenias, quae non in creatore christianizat.

5) Adv. Marc. IV, 5.

6) De fuga in persec. 1. 14; adv. Prax. 2. 30; de ieiun. 10.

tiſche Beſtimmungen gemacht. Als Vorausſetzung dabei gilt, daß der Paraklet die Dunkelheit der heiligen Schrift zerſtreut, und keinen Zweifel über ihren, von Häretikern verdrehten Sinn zurückläßt [1]). Darauf hin beruft ſich nun aber Tertullian im Streit gegen Prareas Monarchianismus, für ſeine Lehre von der ökonomiſchen Trinität, auf die Belehrungen des Paraklet [2]), er führt an, daß die neue Prophetie das von Ezechiel und Johannes entworfene Bild des himmliſchen Jeruſalem beſtätige [3]), er beweiſt ſeinen Lehrſatz, daß die menſchliche Seele ein körperliches Weſen ſei, durch eine dahin zielende Offenbarung eines viſionären Weibes [4]). Dazu kommt endlich die principielle Behauptung der dog-

---

1) De resurr. carnis 63: Deus omnipotens — effundens in novissimis diebus de spiritu suo in omnem carnem — pristina instrumenta manifestis verborum et sensuum luminibus ab omni ambiguitatis obscuritate purgavit. — Iam omnes retro ambiguitates et quas volunt parabolas aperta atque perspicua totius sacramenti praedicatione discussit per novam prophetiam de paracleto inundantem, cuius si hauseris fontes, nullam poteris sitire doctrinam, nullus te ardor exuret quaestionum. — De virg. vel. 1: Quae est paracleti administratio, nisi haec, quod — scripturae revelantur, quod intellectus reformatur?

2) Adv. Prax. 2: Nos et semper, et nunc magis ut instructiores per paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem deum credimus, sub hac tamen dispositione, quam *οἰκονομίαν* dicimus, ut unici dei sit et filius, sermo ipsius — qui exinde miserit — a patre spiritum sanctum. — Cap. 8: Protulit deus sermonem, quemadmodum etiam paracletus docet, sicut radix fruticem. Cap. 13: Nos, qui et tempora et causas scripturarum per dei gratiam inspicimus, maxime paracleti, non hominum discipuli, duos quidem definimus, patrem et filium et iam tres cum spiritu sancto, secundum rationem oeconomiae, quae facit numerum, ne, ut vestra perversitas infert, pater ipse credatur natus et passus, quod non licet credi, quoniam non ita traditum est. Cap. 30: Christus interim acceptum a patre munus effudit, spiritum sanctum, tertium nomen divinitatis, unius praedicatorem monarchiae, sed et oeconomiae interpretatorem, si quis sermones novae prophetiae eius admiserit, et deductorem omnis veritatis, quae est in patre et filio et spiritu sancto secundum christianum sacramentum.

3) Adv. Marc. III, 24: (Ierusalem coelestem) et Ezechiel novit, et apostolus Ioannes vidit. Et qui apud fidem nostram est novae prophetiae sermo, testatur, ut etiam effigiem civitatis ante repraesentationem eius conspectui futuram in signum praedicarit.

4) De anima 9: Est hodie soror apud nos, revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica solemnia per ecstasin in spiritu patitur; conversatur cum angelis, aliquando etiam cum domino, et videt et audit sacramenta, et quorundam corda dignoscit, et medicinas desiderantibus submittit. Iam vero prout scripturae leguntur, aut psalmi canuntur, aut allocutiones proferuntur, aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur. Forte nescio, quid de anima disserue-

matiſchen Auktorität jedes ekſtatiſchen Propheten, welche natürlich auch auf die der Montaniſten zu beziehen iſt, wenn er dem Marcion das Recht zugeſteht, zwei Götter zu lehren, im Falle er nur ſich als ekſtatiſchen Propheten legitimiren könnte [1]). Bei dieſer Behauptung leuchtet jedoch der Cirkel ein, in welchem Tertullian ſich dreht. Dem Satze, daß ein ekſtatiſcher Prophet neue Dogmen einführen dürfe, ſteht der andere gegenüber, daß die Glaubwürdigkeit eines Propheten ſich an ſeiner Uebereinſtimmung mit der Kirchenlehre erprobe, und dieſen hat er bei Gelegenheit auch nicht ermangelt, dem Marcion vorzuhalten [2]), wie derſelbe ja das weſentliche Band zwiſchen den Montaniſten und Katholikern war. Deßhalb müſſen wir die angeführten Aeußerungen Tertullian's über das Verhältniß des Paraklet zum Dogma anders beurtheilen. Wenn Tertullian auch in abstracto die Regel aufſtellte, und zwar im leidenſchaftlichen Streit, daß ein Prophet abſolute dogmatiſche Auktorität habe [3]), ſo dachte er als Montaniſt in Wirklichkeit nicht daran, ſich von der anerkannten Lehrtradition zu entfernen, vielmehr ſind alle jene Aeußerungen über die Trinität ſo gefaßt, daß durch die Berufung auf das Zeugniß des Paraklet das ohnehin feſtſtehende Recht der Tradition nicht geſchmälert werde. Das heißt, der Paraklet gewährte dem Tertullian eine an und für ſich überflüſſige Beſtätigung der apoſtoliſchen Lehrtradition, und zwar aus dem Grunde, weil derſelbe heilige Geiſt auch als Princip der orthodoxen Lehre in den Apoſteln wirkſam geweſen war. Dieſem Grundſatze, der vor ſeinem Uebertritt zum Montanismus ſich von ſelbſt verſtand, iſt er auch als Montaniſt

---

ramus, cum ea soror in spiritu esset. Post transacta solemnia, dimissa plebe, quo usu solet nobis renuntiare, quae viderit, inter cetera, inquit, ostensa est mihi anima corporaliter, et spiritus videbatur, sed non inanis et vacuae qualitatis, imo quae etiam teneri repromitteret, tenera et lucida et aërii coloris, et forma per omnia humana.

1) Adv. Marc. I, 21: Definitio superior instructa est, non esse credendum deum, quem homo de suis sensibus composuerit, nisi plane προφήτης, id est non de suis sensibus. Quodsi Marcion poterit dici, debebit etiam probari.

2) Adv. Marc. V, 8.

3) Dieſe Vorausſetzung gilt auch in den ſpöttiſchen Worten des Pacianus über Novatian, ſ. oben S. 485, Anm. 2. Vgl. Recogn. Clem. II, 38. 45.

treu geblieben, indem er behauptet, die Apoſtel hätten im eigentlichen vollen Sinne den heiligen Geiſt, nicht nur theilweiſe, wie die übrigen Gläubigen [1]), und er ſelbſt ſei der unmittelbare Urheber ihrer Ausſprüche [2]).

Alſo auch in Hinſicht auf ſein Princip macht der Montanismus keinen Anſpruch auf Neuheit, ſondern Tertullian will die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes in ſeiner Parthei nur als ſich gleichbleibende Fortſetzung ſeiner Wirkſamkeit in den Apoſteln angeſehen wiſſen. Deßhalb gilt ihm der heilige Geiſt auch ſchon in den Apoſteln als deductor omnis veritatis [3]), deßhalb bezieht er die Weiſſagung Joel's an einer Stelle auch ſchon auf das apoſtoliſche Zeitalter, deutet ferner die von jenem gemeinten novissima tempora, welche ſonſt die montaniſtiſche Epoche bezeichnen ſollen, bis zur Zeit der Erſcheinung Chriſti zurück [4]), und ſchließt endlich aus jener Anſchauung, daß wer die fortgeſetzte Wirkſamkeit des Geiſtes in den neuen Propheten [5]) nicht anerkenne, auch den Geiſt in den Apoſteln nicht beſitzen könne [6]). Hiemit ſteht eine Angabe in dem unächten Anhang zu Tertullian's Präſcriptionen in Widerſpruch. Es wird nämlich in dieſer Schrift ausdrücklich behauptet, die verſchiedenen Partheien des Montanismus hätten darin übereingeſtimmt, daß ſie die Begriffe des heiligen Geiſtes und des Paraklet unterſchieden, und danach jenen auf die Apoſtel,

---

1) De exhort. cast. 4: Spiritum quidem dei etiam fideles habent, sed non omnes fideles apostoli. — Proprie enim apostoli spiritum sanctum habent in operibus prophetiae et efficacia virtutum atque documentis linguarum, non ex parte, quod ceteri.

2) Mit Beziehung auf das Wort γυνὴ (1. Cor. 11, 5) heißt es de virg. vel. 4: Nullam volens esse disceptationem spiritus sanctus uno nomine mulieris etiam virginem intelligi voluit. — De resurr. carnis 24: Maiestas spiritus sancti perspicax eiusmodi sensuum et in ipsa ad Thessalonicenses epistola suggerit: de temporibus autem etc. (1. Thess. 5, 1 sq.) cf. de ieiun. 15.

3) De corona militis 4: (Apostolus Paulus) et ipse spiritum dei habens deductorem omnis veritatis.

4) Adv. Marc. V, 8.

5) De virg. vel. 1: Spiritus sanctus usque nunc, non olim prophetans.

6) De pudicitia 12: Itaque isti, qui alium paracletum in apostolis et per apostolos receperunt, quem non in prophetis nostris agnitum, iam nec in apostolis possident.

dieſen auf die neuen Propheten bezogen hätten [1]). Durch dieſe ſcheinbar feine Diſtinktion hat ſich Schwegler [2]) verleiten laſſen, jener Nachricht Glauben zu ſchenken. Sie wird jedoch durch das eigene Zeugniß des Montanismus widerlegt. Tertullian gebraucht nicht nur in Beziehung auf die neuen Propheten durchgehends die Begriffe „heiliger Geiſt und Paraklet" in ganz gleicher Bedeutung, ſondern auch in Beziehung auf die Apoſtel, und zwar in einer montaniſtiſchen Schrift. De monogamia 3 ſpricht er über mehrere apoſtoliſche Ausſprüche ſich ſo aus: Si omnia ista obliterant licentiam nubendi, — cur non potuerit *post apostolos idem spiritus* superveniens ad deducendam disciplinam in omnem veritatem — supremam iam fibulam carni imponere? — *Nihil novi paracletus inducit, quod praemonuit* (nämlich durch den Mund der Apoſtel) *definit; quod sustinuit, exposcit.* Dieſe Anſchauung wird auch von dem Vorredner zu den acta Perpetuae et Felicitatis vertreten: Viderint, qui unam virtutem *spiritus unius sancti* pro aetatibus iudicent temporum, cum maiora reputanda sint novitiora quaeque, ut novissimiora. Derſelbe ſchließt ſein Werk mit den Worten: (Gloriam Christi) qui magnificat et honorificat et adorat, utique et haec non minus veteribus exempla in aedificationem ecclesiae legere debet, ut *novae quoque virtutes unum et eundem semper spiritum sanctum usque adhuc operari testificentur.* Beide behaupten demnach zwar eine verſchiedene Bethätigung des Geiſtes in der früheren apoſtoliſchen und der ſpäteren montaniſtiſchen Zeit, erkennen aber zugleich die Identität des Princips in beiden Epochen ausdrücklich an. Hiezu allein paßt auch die von den Montaniſten verſuchte Nachweiſung der prophetiſchen Succeſſion bis zur apoſtoliſchen Zeit hinauf, welche bei einer Unterſcheidung zwiſchen heiligem Geiſt und Paraklet keinen Sinn gehabt hätte. Wir werden deßhalb annehmen dürfen, daß auch der kleinaſiatiſche Montanismus, von welchem uns keine

1) De praescr. adv. haer. 52: Qui *κατὰ Πρόκλον* dicuntur, et qui secundum Aeschinem pronunciantur, habent communem blasphemiam illam, qua in apostolis quidem dicant spiritum sanctum fuisse, paracletum non fuisse.

2) A. a. O. S. 39.

derartige Beweisverſuche aufbewahrt ſind, in jener Hinſicht mit dem nordafrikaniſchen einverſtanden geweſen iſt. Sollte wirklich der ſpätere häretiſch gewordene Montanismus ſein Verhältniß zur apoſtoliſchen Kirche in jener Formel ausgeſprochen haben, ſo hätte er ſich nicht nur von der eigenen Grundanſchauung entfernt, ſondern damit zugleich ſich in eine ſchwierige Stellung verſetzt, da jene Formel weder in ſich klar iſt, noch durch das neue Teſtament gegen die Kirche vertheidigt werden kann. Dann iſt es aber eben ſo glaublich, daß die häretiſchen Montaniſten, wie die ſpäteren Häreſeologen berichten [1]), mit Feſthaltung der Identität zwiſchen Geiſt und Paraklet, beide den Apoſteln ganz abgeſprochen und nur ſich beigelegt haben. Oder wenn dies unwahrſcheinlich iſt, ſo muß auch jene Notiz der pſeudotertullianiſchen Ketzergeſchichte auf einem Mißverſtändniſſe beruhen. Jedenfalls, da der häretiſch gewordene Montanismus außerhalb unſeres Zweckes liegt, haben wir uns an die beglaubigte Anſicht zu halten, daß die Montaniſten das materielle Princip ihrer Prophetie nicht in Gegenſatz, ſondern in Continuität mit dem in den Apoſteln wirkſamen Geiſte geſetzt haben, und dies durch ihre Uebereinſtimmung mit der von den Apoſteln überkommenen Glaubensregel darzuthun ſuchten, da der Geiſt, der dieſelbe hervorgebracht hatte, ſie nur beſtätigen, nicht aber aufheben konnte.

Der Montanismus macht alſo auf nichts weniger Anſpruch, als darauf, eine dogmatiſche Epoche zu bezeichnen, ſondern er erkennt das Dogma der werdenden katholiſchen Kirche, ſoweit daſſelbe einen relativen Abſchluß erreicht hatte, ohne Weiteres an. Zunächſt hält er die katholiſche Grundanſchauung feſt, daß das Chriſtenthum nova lex ſei [2]). Denn wenn hiefür allerdings nur Zeugniſſe Tertullian's beigebracht werden können, ſo muß dieſe Anſicht doch dem ganzen Montanismus beigelegt werden, weil die nova prophetia, als welche derſelbe ſich darſtellte, ebenſo die nova lex vorausſetzt, als die alte Prophetie das alte moſaiſche Geſetz.

---

1) Vgl. die Stellen bei Schwegler S. 40.

2) S. oben S. 331 f.

Auf Grund der ebjonitiſchen Anſchauung, daß das Chriſtenthum nur das wahre Judenthum, d. h. das alte moſaiſche Geſetz ſei, hätte die Formel: nova prophetia nimmermehr entſtehen können. Vielmehr wird von den Ebjoniten Chriſtus ſelbſt in die Reihe der alten Propheten geſtellt [1]), und die clementiniſchen Homilieen, welche die Reihe der altteſtamentlichen Propheten verwerfen, kennen nur den wahren Propheten, der, indem er von Neuem auftritt, doch immer derſelbe alte Prophet und Geſetzgeber iſt. Wenn alſo die neue Prophetie im Chriſtenthume ein neues Geſetz ſah, ſo iſt hiemit eine unüberſteigliche Grenze zwiſchen ihr und dem Ebjonitismus gezogen, der in den Clementinen lieber die Integrität des Pentateuch und die ganze altteſtamentliche Prophetie Preis gab, als daß er ſich von dem Satze trennte, das Chriſtenthum ſei nichts, als das ächte moſaiſche Geſetz. Wenn alſo von dieſer Seite der Beweis, daß der Montanismus ebjonitiſch ſei, nicht gelingen kann, wie denn auch Schwegler nur mit Umſchweifen darauf hinzudeuten verſucht [2]), ſo iſt die Vorſtellung, daß das Chriſtenthum neues Geſetz ſei, und der geſetzliche Standpunkt überhaupt auch keineswegs für ein charakteriſtiſches Merkmal des Montanismus zu halten, ſondern bezeichnet eben das dogmatiſche Princip des Katholicismus, von welchem der Montanismus ſich ſelbſt in dogmatiſcher Hinſicht gar nicht unterſcheiden will.

Gemäß jenem Verhältniſſe zum katholiſchen Dogma nimmt der Montanismus an dem Bekenntniß der Dogmen Theil, in denen das praktiſch-religiöſe Intereſſe jener Zeit ſich ausprägte, der Eſchatologie und der Chriſtologie, reſpective Trinitätslehre. Und aus demſelben Grunde war es möglich, daß ein ſolcher Hauptvertreter jener Richtung, wie Tertullian, an der kirchlich-theologiſchen Ausbildung der Trinitätslehre ſo lebendig und ſo fruchtbar ſich betheiligte, daß er den Namen eines Kirchenvaters und den Einfluß eines ſolchen ſtets behauptet hat. Die Eſchatologie, welche die Vorſtellungen vom nahen Ende der Welt, vom tauſend-

---

1) Tert. de carne Christi 14: Ebion nudum hominem — constituit Iesum, plane prophetis aliquo gloriosiorem.

2) A. a. O. S. 133 u. f.

jährigen Reiche im neuen, himmliſchen Jeruſalem, und von der Auferſtehung des Fleiſches umfaßt, iſt bis ins dritte Jahrhundert hinein nicht nur gemeinſames Bekenntniß der Kirche, ſondern das hauptſächliche praktiſche Motiv der Sitte und der Weltanſchauung. Für alle derartigen Sätze der Montaniſten laſſen ſich daher Parallelen aus gleichzeitigen nicht montaniſtiſchen Schriften beibringen. Wenn die Prophetin Maximilla von ſich ſagt: *Μετ' ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια* [1]), ſo entſpricht dieſe Verheißung durchaus der Erwartung und dem Wunſche des Tertullian in einer nicht montaniſtiſchen Schrift. Indem er die figürliche Auslegung der Bitte: dein Reich komme, bei Seite ſchiebt, ſagt er: „Wenn die Erſcheinung des göttlichen Reiches der Wille Gottes und unſere Hoffnung iſt, wie können Einige um irgend eine Verlängerung der Zeitlichkeit bitten, da das Reich Gottes, um das wir flehen, auf die Vollendung der Welt abzweckt. Wir wünſchen früher zu herrſchen und nicht länger zu dienen. Ja alsbald komme dein Reich, o Herr, die Sehnſucht der Chriſten, die Beſchämung der Heiden, das Frohlocken der Engel" [2]). Auch die Kataſtrophe des Montanismus hat dieſe Erwartung nicht zurückdrängen können, welche, da ſie auch von dem nüchternen und beſonnenen Cyprian ausgeſprochen wird [3]), für jene Zeit kaum als beſonderes Merkmal von Schwärmerei angeführt werden kann. Ueber das tauſendjährige Reich im neuen vom Himmel herabgekommenen Jeruſalem ſpricht ſich der Montaniſt Tertullian ſo aus: „Dieſe Stadt iſt von Gott auserſehen zur Aufnahme der Heiligen in der Auferſtehung und zu ihrer Stärkung durch die Fülle der natürlich geiſtigen Güter, zum Erſatz deſſen, was wir in der Welt entweder verachtet oder verloren haben; denn es iſt doch gerecht und Gottes würdig, daß ſeine Diener ebendaſelbſt, wo ſie ſeinet-

---

1) Epiph. haer. 48, 2.

2) De orat. 5. Nach Schwegler's Ueberſetzung.

3) De mortalitate 2: Regnum dei esse coepit in proximo. Praemium vitae et gaudium salutis aeternae et perpetua securitas et possessio paradisi nuper amissa, mundo transeunte iam veniunt; iam terrenis coelestia et magna parvis et caducis aeterna succedunt. De unitate ecclesiae 16: Adimplentur, quaecunque praedicta sunt et appropinquante iam saeculi fine (haeretici) venerunt. Ebenſo Irenaeus l. IV, init.

wegen gelitten haben, auch Freude genießen. Dies iſt der Zuſtand des irdiſchen Reiches, nach deſſen 1000jähriger Dauer, während welcher die Auferſtehung der nach ihren Verdienſten je früher oder ſpäter auferſtehenden Frommen abgeſchloſſen wird, die Welt zerſtört und das Gericht gehalten wird" [1]). Die phrygiſchen Montaniſten werden dieſe Anſchauung völlig getheilt haben, obgleich ihrerſeits nur die Erwartung der himmliſchen Stadt beglaubigt iſt [2]). Daß ſie als Ort derſelben den Wohnort des Montan angeſehen haben, iſt eine an und für ſich gleichgültige Sache, deren Richtigkeit allerdings nicht abſolut ſicher geſtellt iſt, die aber auch den Zweifel nicht entſchieden genug herausfordert, als daß wir uns weiter damit beſchäftigen könnten. Der Erwartung eines irdiſchen Reiches Gottes entſpricht mit Nothwendigkeit die Auferſtehung des Fleiſches, welche von Tertullian in der angeführten Stelle angedeutet iſt, und deren Vertheidigung gegen die Gnoſtiker er ein eigenes Buch de resurrectione carnis gewidmet hat. Dieſer ganze Complex von Vorſtellungen iſt nun nicht nur dem Tertullian ſchon vor ſeinem Uebergang zum Montanismus eigen [3]), ſondern wird auch von Irenäus [4]), Juſtin [5]), Papias [6]) vertreten, welche dem Vorgange der johanneiſchen Apokalypſe treu nachfolgen. Allerdings bezeugt ſchon Juſtin, daß manche ſonſt Rechtgläubige ſich von der Erwartung des irdiſchen Reiches Chriſti losgeſagt hätten, erklärt aber nur die für völlig orthodox, die jene Hoffnung feſthielten [7]). Schwegler erkennt es ausdrücklich

---

1) Adv. Marc. III, 24.

2) Epiph. haer. 48, 14: *Τιμῶσι καὶ τόπον τινα ἔρημον ἐν τῇ Φρυγίᾳ, Πέπουζάν ποτε καλουμένην πόλιν νῦν δὲ ἠδαφισμένην. Καί φασιν ἐκεῖσε κατιέναι την ἄνω Ἱερουσαλήμ.* Haer. 49, 1; ſ. oben S. 482. Andere Stellen bei Schwegler S. 73.

3) De spectaculis 30, de patientia 9. 16.

4) Adv. haer. V, 32. 33.

5) Dial. c. Tryph. 80.

6) Euseb. H. E. III, 39.

7) A. a. O.: *Πολλοὺς καὶ τῶν τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων χριστιανῶν γνώμης τοῦτο μὴ γνωρίζειν ἐσήμανά σοι. — Ἐγὼ δὲ καὶ εἴ τινές εἰσιν ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα χριστιανοὶ καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι ἐπιστάμεθα καὶ χίλια ἔτη ἐν Ἱερουσαλὴμ οἰκοδομηθείσῃ καὶ κοσμηθείσῃ καὶ πλατυνθείσῃ.*

an, daß der Chiliasmus des montaniſtiſchen Syſtems allgemeine Kirchenlehre um die Mitte des zweiten Jahrhunderts war [1]; er hat aber zugleich den Beweis dieſes Satzes in den Abſchnitt ſeiner Schrift eingereiht, welcher überſchrieben iſt: „Nachweiſung der ebjonitiſchen Elemente des montaniſt. Syſtems". Für ebjonitiſch iſt jedoch nicht zu halten, was bei katholiſchen Lehrern, wie Juſtin, Irenäus, Tertullian vorkommt. Dies hat Schwegler auch gefühlt, und deßhalb nur mit Unbeſtimmtheit auf jene ſeine Grundanſchauung vom Montanismus hingedeutet [2]. Es kehren hier dieſelben Verhältniſſe wieder, welche wir bei der Frage über die ekſtatiſche Prophetie beobachtet haben. Es iſt kein Zweifel, daß der Chiliasmus aus dem Judenthum hervorgegangen iſt, aber darum iſt er nicht ſpecifiſches Merkmal des Judenchriſtenthums oder des Ebjonitismus [3].

In Hinſicht auf die Chriſtologie und die Trinitätslehre nehmen die Montaniſten an den verſchiedenen Lehrformen Theil, welche während der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts innerhalb der katholiſchen Kirche ſelbſt neben einander hergingen. Die Trinitätslehre Tertullian's, deren ſorgfältige Darſtellung Schwegler in das Syſtem des Montanismus ſelbſt eingereiht hat, iſt weder für den Montanismus charakteriſtiſch, noch kann ſie als die allgemein geltende Lehre der katholiſchen Kirche jener Zeit, die ja der Montanismus anerkannte, angeſehen werden. Tertullian ſelbſt erwähnt es, daß ſeine hypoſtatiſche Trinitätslehre noch keineswegs allgemeine Anerkennung gefunden habe, daß vielmehr die größere Maſſe der nicht theologiſch Gebildeten eine monarchianiſche Vorſtellung von der Offenbarung hegte, und vor der Hypoſtaſenlehre zurückſchreckte [4]. Wenn alſo noch zu ſeiner Zeit

---

1) A. a. O. S. 136.

2) S. 137: „Die katholiſche Kirche, indem ſie das Verdammungsurtheil über den Montanismus ausſprach, hat es über ihre eigene judenchriſtliche Vergangenheit ausgeſprochen. Aus dem Judenthum aber iſt jener Chiliasmus nicht nur nach ſeinen materiellen Beſtandtheilen, ſondern auch nach allen ſeinen Farben und Ausdrucksformen hervorgegangen."

3) S. oben S. 60.

4) Adv. Praxeam 3: Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula

beide Vorſtellungen im Kampfe mit einander lagen, ſo iſt klar, daß, obgleich Tertullian es unternahm, die monarchianiſche Lehre des Praxeas zur Häreſie zu ſtempeln, dieſer ſelbſt einige Jahrzehnde zuvor einen bedeutenden Einfluß auf den römiſchen Biſchof haben konnte, ohne alſo wegen ſeiner Anſichten angefochten zu werden [1]). Gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts ſchwankte alſo die katholiſche Lehre zwiſchen Monarchianismus und Hypoſtaſenlehre, und an dieſem Schwanken nimmt auch der Montanismus Theil, ſofern in ihm beide chriſtologiſche Anſichten vertreten waren. Während Tertullian ſeine hypoſtatiſche Trinitätslehre als die einzig wahre ſelbſt unter den Schutz des montaniſtiſchen Principes ſtellt, wird ausdrücklich von Späteren bezeugt, daß ein Theil der Montaniſten den Vater, den Sohn und den Geiſt nicht hypoſtatiſch unterſchieden hätten [2]), und als Hauptvertreter dieſer Richtung wird in einer übrigens nicht ſehr zuverläſſigen Quelle Aeſchines genannt [3]). Dieſe Anſicht iſt nicht, wie Schwegler annimmt, als ein Rückfall von der Hypoſtaſenlehre zu betrachten, ſondern als die theologiſche Theorie des urſprünglichen kleinaſiatiſchen Montanismus. Denn eben die Identität des Vaters, Sohnes und Geiſtes liegt allen prophetiſchen Ausſprüchen des Montanus und ſeiner beiden Begleiterinnen zu Grunde, welche Epiphanius und Euſebius offenbar aus guten Quellen geſchöpft, und, der erſtere freilich mit einigen Mißdeutungen ſeinerſeits, der Nachwelt überliefert haben. Epiphanius führt

---

fidei a pluribus diis seculi ad unicum et verum deum transfert, non intelligentes, unicum quidem, sed cum sua oeconomia esse credendum, expavescunt ad oeconomiam. Numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis. — Itaque duos et tres iam iactitant a nobis praedicari, se vero unius dei cultores praesumunt; monarchiam, inquiunt, tenemus. — Monarchiam sonare student Latini, oeconomiam intelligere nolunt etiam Graeci. Cf. cap. 9; Orig. in Ioh. Tom. II, 2.

1) Adv. Prax. 1.

2) Theodoreti fabb. haer. III, 2: *Τινὲς τῶν Μοντανιστῶν τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τῆς θεότητος Σαβελλίῳ παραπλησίως ἠρνήσαντο, τὸν αὐτὸν εἶναι λέγοντες καὶ πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, παραπλησίως τῷ Ἀσιανῷ Νοητῷ.* Spätere Berichterſtatter pflegen auch Montaniſten und Sabellianer zuſammenzuſtellen. Vgl. Schwegler S. 177. 178.

3) Tertull. Praescr. haer. 52 (im unächten Anhang): Privatam blasphemiam illi, qui sunt *κατὰ* Aeschinem, hanc habent, qua adiiciant etiam hoc, Christum ipsum esse patrem et filium.

folgende Worte des Montanus an: *ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καταγενόμενος ἐν ἀνθρώπῳ*, und weiterhin: *οὔτε ἄγγελος, οὔτε πρέσβυς, ἀλλὰ ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον* [1]). Wenn nun die Worte, mit denen Epiphanius den letzten Satz einführt: *εἶτα πάλιν φησὶ τὸ ἐλεεινὸν ἀνθρωπάριον Μοντανός*, denſelben offenbar an den kurz vorher angeführten erſten anknüpfen, ſo verbinden die Einführungsworte des erſten: *ἔτι δὲ προστίθησιν ὁ αὐτὸς Μοντανός*, denſelben mit dem im vierten Capitel der 48ſten Häreſie angeführten Ausſpruche des Montanus, deſſen Widerlegung die Capitel vom vierten bis zum elften gewidmet ſind. Er iſt theilweiſe ſchon oben beſprochen, verdient aber eine wiederholte vollſtändige Mittheilung: *ἰδοὺ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἵπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον, ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται, κἀγὼ γρηγορῶ. ἰδοὺ κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων, καὶ διδοὺς καρδίας ἀνθρώποις* [2]). *Ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καταγενόμενος ἐν ἀνθρώπῳ, οὔτε ἄγγελος οὔτε πρέσβυς, ἀλλ' ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον.* Dieſe Sätze, deren Zuſammengehörigkeit auch aus dem Rhythmus erhellt, ſind von Montanus in der Ekſtaſe, d. h. nicht, wie es Epiphanius auffaßt [3]), aus ſeinem Sinne geſprochen. Wenn nun aber die durch den Propheten ſprechende göttliche Macht, welche doch gewöhnlich als der heilige Geiſt angeſehen iſt, ſich vielmehr als Gott den Vater darſtellt, ſo müſſen die Montaniſten nach der Regel Tertullian's, daß die ekſtatiſchen Momente die Zuſtände des natürlichen Lebens und Denkens abſpiegeln [4]), den Vater und den heiligen Geiſt nicht unterſchieden haben. Aber auch nicht den Sohn und den Geiſt. Denn wenn Maximilla ſagt: *ἀκούσατε ὦ παῖδες Χριστοῦ, τί λέγει· ἐμοῦ μὴ ἀκούσατε, ἀλλὰ Χριστοῦ ἀκούσατε* [5]), ſo wird Chriſtus als der ſie Inſpirirende vorgeſtellt, alſo vom heiligen Geiſte nicht ver-

---

1) Haer. 48, 11.

2) Die folgenden Worte: *ἐφίπταμαι καὶ πλήσσω καὶ γρηγορῶ, καὶ ἐξιστᾷ κύριος καρδίας* gehören nicht in den Orakelſpruch des Propheten, ſondern ſind zuſammenfaſſende Recapitulation des Berichterſtatters.

3) A. a. O.: *Ὁ Μοντανὸς ἑαυτὸν λέγει εἶναι πατέρα παντοκράτορα.*

4) Tert. de anima 9. S. oben S. 495.

5) Epiph. haer. 48, 12.

ſchieden gedacht. Dieſelbe Identität liegt noch deutlicher in folgendem Ausſpruch derſelben Prophetin: *διώκομαι ὡς λύκος ἐκ προβάτων· οὐκ εἰμι λύκος· ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις* [1]), da ja das Wort als das Weſen Chriſti von dem Geiſte oder der Kraft in der hypoſtatiſchen Trinitätslehre unterſchieden wird. Hienach kann es keinem Zweifel unterworfen ſein, daß die von Celſus erwähnten Propheten, welche zu ſagen pflegen: *ἐγὼ ὁ θεός εἰμι, ἢ θεοῦ παῖς, ἢ πνεῦμα θεῖον. ἧκω δὲ· ἤδη γὰρ ὁ κόσμος ἀπόλλυται* [2]), montaniſtiſche Propheten ſind, welche bald den Vater, bald den Sohn, bald den Geiſt als das inſpirirende Subjekt nennen, weil ſie zwiſchen denſelben keinen Unterſchied vorausſetzen. Auf dieſelbe modaliſtiſche Anſchauung läßt ſich endlich auch das Wort der Priscilla reduciren: *ἐν ἰδέᾳ γυναικὸς ἦλθε πρός με Χριστὸς καὶ ἐνέβαλε ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν* [3]). Während Chriſtus darum in weiblicher Geſtalt angeſchaut wird, weil er ſelbſt die *σοφία* iſt, ſo iſt die von ihm mitgetheilte *σοφία* mit dem heiligen Geiſte identiſch, alſo auch Chriſtus nicht von demſelben verſchieden. An dieſe modaliſtiſche Gottesverſtellung läßt ſich die montaniſtiſche Anſchauung der Offenbarungsepochen viel leichter anknüpfen, als an die hypoſtatiſche Theorie Tertullian's. Und daran bewährt ſich denn die übrigens auch nicht zu bezweifelnde Urſprünglichkeit derſelben innerhalb des Montanismus. Ich möchte ſogar behaupten, daß jene modaliſtiſche Form auch in Tertullian's ſcheinbar ſo abweichender Trinitätslehre ſich geltend macht, ſo weit dieſelbe mit den montaniſtiſchen Offenbarungsepochen in Verbindung geſetzt iſt. Denn nach ſeiner Lehre iſt der Sohn nicht nur das Subjekt der altteſtamentlichen und der neuteſtamentlichen Offenbarung, ſondern, ſofern der Geiſt der neuen Propheten Chriſti Weſen ſelbſt iſt, iſt er auch das Subjekt der neuen Prophetie.

Wenn alſo der urſprüngliche Montanismus in Aſien, ohne

---

1) Euseb. H. E. V, 16, 7.

2) Orig. c. Celsum VII, 9.

3) Epiph. haer. 49, 1. S. oben S. 482. Vgl. Hegeſipp bei Eusebius H. E. III, 32; Luc. 11, 49 (dazu meine Schrift: das Ev. Marcion's und das kanoniſche Ev. des Lucas S. 89); Tert. Scorpiace 7: Possum dicere cum sophia dei: Christus est, qui se tradidit pro delictis nostris, iam et semetipsam sophia trucidavit.

Zweifel im Einklang mit der Kirche, oder wenigſtens nicht im notoriſchen Widerſpruch gegen dieſelbe, monarchianiſch geſinnt war; der nordafrikaniſche dagegen zur Zeit Tertullian's der ökonomiſchen Trinitätslehre ergeben war; obgleich freilich Tertullian ſelbſt bezeugt, daß die minder Gebildeten am Monarchianismus feſthielten, ſo iſt der Montanismus, gemäß dem feſtgeſetzten und zugeſtandenen Verhältniſſe zum kirchlichen Dogma, der ſelbſtändigen Entwickelung deſſelben gefolgt. Auf dieſe Weiſe erledigen ſich alle Schwierigkeiten, welche Schwegler[1]) in dem Verhältniß der tertullianiſchen Trinitätslehre zum Montanismus erblickt. Dieſelbe gehört, wie wir geſehen haben, nicht zum Grundſtock des montaniſtiſchen Syſtemes, oder beſſer der montaniſtiſchen Anſchauung, ſie iſt aber auch nur inſofern als individuelle Gedankenthat Tertullian's anzuſehen, als er an dem dogmatiſchen Fortſchritt der Kirche Theil nahm, wozu er als Montaniſt verpflichtet war. Aus dem Montanismus ſelbſt aber iſt dieſe Trinitätslehre nicht hervorgegangen. Denn weder hat derſelbe dogmatiſche Triebkraft, noch liegt ein Grund zu jener Annahme in dem Zeugniſſe, welches der Paraklet der Trinitätslehre Tertullian's dargeboten haben ſoll[2]). Wenn Schwegler die Einwirkung des Montanismus auf die Trinitätslehre dahin beſtimmt, daß er durch ſein eigenthümliches Intereſſe dazu getrieben worden ſei, die Trennung des Logos und Pneuma als zweier diskreter Perſönlichkeiten zu vollziehen[3]), ſo waltet hiebei die Vorausſetzung ob, daß die urſprüngliche ebjonitiſche Chriſtologie, an welcher auch der Montanismus zuerſt Theil genommen, zwei diskrete Perſonen, den Vater und den Geiſt oder den Logos geſetzt habe. Dieſe Vorausſetzung auf den Montanismus anzuwenden, iſt aber nach geführtem Beweiſe ſeines urſprünglichen Monarchianismus, nicht thunlich, und da die Offenbarungstheorie des Montanismus in völligem Einklang mit jener Form der Trinitätslehre ſtand, ſo fällt auch Schwegler's zweite Vorausſetzung, daß die Offenbarungstheorie des Montanismus ſelbſt den Anſtoß zur Weiterbildung der Trinitätslehre gegeben habe.

1) A. a. O. S. 152.

2) Die Stellen ſ. oben S. 495. Anm. 2.

3) A. a. O. S. 159.

B. Die Sitte.

Während der Paraklet in der neuen Prophetie keine dogmatiſche Neuerung begeht, ſondern durch den Anſchluß an die geltende Kirchenlehre ſeine Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit zu beweiſen ſucht, ſo iſt das eigentliche Feld ſeiner Bethätigung die chriſtliche Sitte [1]). Daher die Bezeichnungen: Spiritus sanctus ipsius disciplinae determinator [2]) oder paracletus novae disciplinae institutor [3]). Wenn es ferner heißt: Quae est paracleti administratio, nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur? [4]) — ſo iſt die objektive Bedeutung des Paraklet in dem erſten Gliede ausgeſprochen, welcher die Beſtätigung des Dogma untergeordnet iſt. Das Recht des Paraklet, neue Beſtimmungen der Sitte zu erlaſſen, iſt theils gegen manche aus Accommodation hervorgegangene Beſtimmungen der Apoſtel [5]), theils gegen traditionelle Gewohnheiten, welche überhaupt der göttlichen Auktorität ermangeln [6]), gerichtet. Mit Rückſicht auf einen ſolchen Punkt verwirft Tertullian die Auktorität jeder Gewohnheit, welche ſich nicht vor der Wahrheit zu rechtfertigen wüßte, vermeidet aber die Anwendung dieſes Grundſatzes auf den Gegenſatz von Häreſie und Rechtgläubigkeit durch die ſtillſchweigende Vorausſetzung, daß die Wahrheit in Chriſtus älter ſei, als jede mit ihr etwa ſtrei-

---

1) De monog. 2: Paracletus de principali regula agnitus, illa multa, quae sunt disciplinarum, revelabit, fidem dicente pro eis integritate praedicationis, licet novis, quia nunc revelantur.

2) De pudicitia 11.

3) De monog. 2.

4) De virg. vel. 1.

5) De monog. 3: Post apostolos idem spiritus superveniens ad deducendam disciplinam in omnem veritatem per gradus temporum. Cap. 14: Si Christus abstulit, quod Moyses praecepit, — cur non et paracletus abstulerit, quod Paulus indulsit? — tantum ut deo et Christo dignum sit, quod superducitur.

6) De ieiun. 10: Eorum, quae ex traditione observantur, tanto magis dignam rationem afferre debemus, quanto carent scripturae auctoritate, donec aliquo coelesti charismate aut confirmentur aut corrigantur. Et si qua, inquit, ignoratis, dominus vobis revelabit. Itaque seposito confirmatore omnium istorum, paracleto, duce universae veritatis etc.

tende Gewohnheit [1]). Die Abweichung jenes Ausſpruchs von dem katholiſchen Grundſatze über das Dogma iſt alſo nur Schein, zumal die erſte Hälfte deſſelben gar keine Beziehung auf das Dogma, ſondern nur auf die Disciplin hat [2]). Wenn nun der Katholicismus das Chriſtenthum als ein neues Geſetz auffaßt, welches ſich folgerecht als Complex einzelner Beſtimmungen des Lebens (Disciplin) darſtellt, ſo iſt die nova prophetia nach ihren eigenen Geſtändniſſen nur als eine novissima lex zu betrachten, in welcher der Begriff des Geſetzes ſtreng durchgeführt werden ſoll. Dies erfordert aber, daß kein Fall unbeſtimmt gelaſſen werde, oder daß für jede Lebensäußerung eine Geſetzesbeſtimmung vorhanden ſei. Ein ſolches Streben kann nun erſtens keine Adiaphora dulden, das heißt, ſolche Lebensäußerungen, deren ſittlicher Werth oder Unwerth nicht in ihnen ſelbſt, ſondern nur in ihrer Beziehung zum Subjekte liegt, welches ſie ausübt. Vielmehr werden alle einzelnen Punkte nur entweder als gebotene oder als verbotene bezeichnet werden. Mit dieſer Aufhebung des Begriffs des Erlaubten hängt dann zweitens der Satz zuſammen, daß, was überhaupt in der Geſetzgebung nicht berührt iſt, als verboten gelten muß. Für Beides bietet uns Tertullian ſchlagende Beiſpiele. Paulus hält den Genuß von Opferfleiſch für ein Adiaphoron, indem er danach zu forſchen verbietet, ob beſtimmtes Fleiſch vielleicht von jener Art ſei, verordnet aber zugleich, man ſolle ſich jenes Genuſſes enthalten, falls Jemand mit den Worten: Dies iſt Opferfleiſch, kund thäte, daß ſein Gewiſſen an dem Genuſſe deſſelben Anſtoß nähme

1) De virg. vel. 1: Veritati nemo praescribere potest, non spatium temporum, non patrocinia personarum, non privilegium regionum. Ex his enim fere consuetudo, initium ab aliqua ignorantia vel simplicitate sortita, in usum per successionem corroboratur et ita adversus veritatem vindicatur. Sed dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit. Si semper Christus et prior omnibus, aeque veritas sempiterna et antiqua res. Viderint ergo, quibus novum est, quod sibi vetus est. Haereses non tam novitas, quam veritas revincit. Quodcunque adversus veritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo.

2) Hienach und nach dem im vorigen Abſchnitt Erörterten iſt die Notiz im unächten Anhang zu den Präſcriptionen cap. 52: Haeretici, qui secundum Phrygas dicuntur, — habent communem blasphemiam, qua dicunt Paracletum plura in Montano dixisse, quam Christum in evangelium protulisse, nec tantum plura, sed etiam meliora et maiora, — für mindeſtens ungenau, wenn nicht gar für eine gehäſſige Verdrehung zu halten.

(1. Cor. 10, 27—29). Dies faßt Tertullian ſo auf: Si verbo nudo conditio polluitur, ut apostolus docet: si quis dixerit, hoc idolothytum est, non contigeris, multo magis cum habitu et ritu et apparatu idolothytorum contaminatur [1]). Es iſt dies ein der Meinung des Apoſtels gerade entgegengeſetzter Schluß, aber nothwendig bei der geſetzlichen Tendenz, welche die Beziehung des Subjekts auf die Sache überſieht. Den anderen Grundſatz ſpricht Tertullian bei der Gelegenheit aus, daß die Sitte der feſtlichen Bekränzung in der Schrift gar nicht berührt war. Wenn nun Manche an jener Sitte Theil nahmen nach der Regel: Quod non prohibetur, ultro permissum est, ſo ſetzte Tertullian dagegen: Imo prohibetur, quod non ultro est permissum [2]). Dieſer Umſtand, daß die Schrift Gelegenheit gab, ſie nach jener Regel als Sittengeſetzbuch zu gebrauchen, legte alſo dem Paraklet die Pflicht auf, über alles Einzelne beſtimmte Entſcheidungen zu treffen. Wenn wir deſſen ungeachtet nur ſehr wenige Disciplinarbeſtimmungen des Paraklet finden, ſo nehmen allerdings die Ehe, das Faſten und das Märtyrerthum, auf welche ſich die Geſetze des Paraklet hauptſächlich beziehen, im Leben der damaligen Chriſten die vorzüglichſten Stellen ein; daß ſich aber die Aufmerkſamkeit der neuen Propheten und ihrer Anhänger auch auf geringere Punkte erſtreckt habe, können wir aus den Schriften Tertullian's de corona militis und de virginibus velandis erkennen, und daraus ſchließen, daß dieſelbe Peinlichkeit ſich auch auf andere, ähnliche Kleinigkeiten erſtreckt habe, über welche uns keine Kunde geworden iſt.

Bei der Darſtellung der einzelnen parakletiſchen Geſetze, welche ja den eigentlichen Inhalt der neuen Offenbarung bilden, kehrt natürlich für uns die Frage wieder, ob ſie wirklich für neu, und ob ſie für Merkmale einer Offenbarung zu halten ſind.

1. Das Märtyrerthum. Der Angabe des ungenannten Gewährsmannes des Euſebius, daß die Montaniſten ihre vielen Märtyrer als Beweis der Wahrheit ihrer Prophetie angeſehen

---

1) De corona militis 10.

2) Ibid. cap. 2. fin.

haben [1]), entſprechen einige von Tertullian mitgetheilte Orakelſprüche, in welchen der Paraklet das Streben nach dem Märtyrerthume empfiehlt, und die Flucht vor demſelben mißbilligt [2]). Es heißt: „Wirſt du als Chriſt öffentlich vor Gericht geſtellt, ſo iſt es dir gut. Denn wer vor den Menſchen offenbar wird, wird es vor dem Herrn. Schäme dich nicht; um der Gerechtigkeit willen wirſt du öffentlich dargeſtellt. Was ſchämſt du dich, da du Ruhm davonträgſt? Macht erhältſt du, wenn du vor den Menſchen erſcheinſt.“ Und ein anderesmal: „Wünſcht doch nicht auf euren Betten, in Kindsnöthen oder in weichlichem Fieber zu ſterben, ſondern wünſchet als Märtyrer zu ſterben, daß der verherrlicht werde, der für euch gelitten hat.“ Auch der Umſtand, daß die Montaniſten ſich auf ihre Märtyrer als Argument für ihre Prophetie berufen haben, wird durch Tertullian inſofern erläutert, als wir von ihm lernen, daß die Gnoſtiker und Valentinianer ſich der Pflicht des Martyriums zu entziehen pflegten, ſich alſo deutlich genug von den übrigen Chriſten unterſchieden [3]). Wenn aber der Ungenannte bei Euſebius jenem Argumente der Montaniſten mit der Bemerkung begegnet, auch die Marcioniten hätten viele Märtyrer aufzuweiſen, ſo behält er allerdings dem äußeren Augenſcheine nach Recht, im Grunde erkennt man aber hieran den von den Gnoſtikern weſentlich verſchiedenen Charakter der Parthei

---

1) Euseb. H. E. V, 16, 8: *Ὅταν ἐν πᾶσι τοῖς εἰρημένοις ἐλεγχθέντες ἀπορήσωσιν, ἐπὶ τοὺς μάρτυρας καταφεύγειν πειρῶνται, λέγοντες πολλοὺς ἔχειν μάρτυρας καὶ τοῦτο εἶναι τεκμήριον πιστὸν τῆς δυνάμεως τοῦ παρ' αὐτοῖς λεγομένου προφητικοῦ πνεύματος.*

2) De fuga in persec. 9: Spiritus omnes paene ad martyrium exhortatur, non ad fugam, ut et illius commemoremus: Publicaris, inquit, bonum tibi est; qui enim [non] publicatur in hominibus, publicatur in domino. Ne confundaris, iustitia te producit in medium. Quid confunderis, laudem ferens? Potestas fit, cum conspiceris ab hominibus. Sic et alibi: Nolite in lectulis nec in aborsibus et febribus mollibus optare exire, sed in martyriis, uti glorificetur, qui est passus pro vobis. Das eingeſchloſſene non iſt offenbar zu tilgen.

3) Tertullian ſchrieb dagegen das Buch: Contra gnosticos scorpiace. Vielleicht bezieht ſich auf Gnoſtiker folgende Stelle des Briefs der galliſchen Gemeinden über ihre Verfolgung unter Marcus Aurelius (bei Eus. V, 1, 20): *Ἔμειναν δὲ ἔξω (τοῦ τῶν μαρτύρων κλήρου) οἱ μηδὲ ἴχνος πώποτε πίστεως, μηδὲ αἴσθησιν ἐνδύματος νυμφικοῦ μηδὲ ἔννοιαν φόβου θεοῦ σχόντες, ἀλλὰ καὶ διὰ τῆς ἀναστροφῆς αὐτῶν βλασφημοῦντες τὴν ὁδὸν· τοῦτ' ἔστιν οἱ υἱοὶ τῆς ἀπωλείας.* Vgl. auch Clemens Alex. Strom. IV, 4, 16.

Marcion's. Iſt nun die Verpflichtung zum Märtyrerthum wirklich ein neues Gebot des Paraklet, welches vor dem Zeitalter der Montaniſten nicht gekannt oder ausgeſprochen worden wäre? Daß dies nicht der Fall iſt, läßt ſich aus Tertullian's Schriften ſelbſt beweiſen. Zunächſt führt er in einer vormontaniſtiſchen Schrift als Merkmal der Kirche auf: Martyrium exhortatur [1]). Dann aber begründet er die Pflicht des Martyriums in den montaniſtiſchen Schriften de fuga und Scorpiace ausdrücklich auf die Ausſprüche Chriſti und der Apoſtel ſelbſt [2]), welche ohne Schwanken auf jene Pflicht hinweiſen. Der einzige Befehl Chriſti an die Apoſtel, aus einer Stadt in die andere zu fliehen (Matth. 10, 23), iſt nur auf den beſonderen Beruf der Apoſtel und die damaligen Umſtände berechnet, und hebt alle übrigen Stellen nicht auf [3]). Bei dieſer Beweisführung drängt ſich uns das Dilemma auf: Entweder iſt der Montanismus in ſeinem Vorgeben, die Verpflichtung zum Märtyrerthum ſei ein neues Element der Disciplin, in einem groben Irrthum befangen; oder der ſpecifiſche Charakter deſſelben liegt nicht darin, was Tertullian ſchon in der früheren Offenbarungsſtufe nachweiſt, nämlich in der Erlaſſung von Geboten. Im erſteren Falle iſt nicht zu begreifen, wie Tertullian, der jenen Irrthum durchſchaut, doch Montaniſt ſein kann, und wie er von uns als Vertreter des Montanismus behandelt werden konnte. Auf den zweiten Fall iſt jedoch dies Bedenken nicht anzuwenden. Deßhalb fragen wir, unter der Vorausſetzung, daß Tertullian als Montaniſt anzuſehen ſei, wo die ſpecifiſche Beziehung des Montanismus zum Märtyrerthum liegt, wenn doch jener ſelbſt die Empfehlung deſſelben nicht als etwas Neues darſtellt. Aus Tertullian's Büchern über das Märtyrerthum geht hervor, daß nicht nur die Gnoſtiker ſich dem Märtyrerthum entzogen, indem ſie zu dieſem Zweck namentlich die Stelle Matth. 10, 32 auf ein Bekenntniß nicht vor den Menſchen, ſondern vor den Aeonen deuteten [4]), ſondern daß auch

1) De praescr. haer. 36.

2) De fuga 7. Scorpiace 9.

3) De fuga 6.

4) Scorp. 10: Qui non hic, id est, non intra hunc ambitum terrae nec per hunc commeatum vitae, nec apud homines huius naturae commu-

in kirchlichen Kreiſen ſowohl über jene Pflicht und ihre bibliſche Begründung Zweifel herrſchten, als auch die Obſervanz mannigfach und zwar von dem Klerus im entgegengeſetzten Sinne entſchieden worden war. Die Schrift de fuga bezieht ſich eben auf einen ſolchen ausgeſprochenen Zweifel [1]), und beweiſt, daß namentlich in jener Stelle Matth. 10, 23 eine allgemeine Erlaubniß zur Flucht gefunden wurde, welcher namentlich der Klerus Folge geleiſtet zu haben ſcheint [2]). Ganz auf gleicher Stufe mit der Flucht ſtanden die offenbar gelungenen Verſuche, durch Beſtechungen eine Verfolgung abzuwenden, deren Tertullian ganze Gemeinden beſchuldigt, welche wohl auf Veranlaſſung des Klerus dieſes von jenem hart verſpottete Mittel der Selbſterhaltung ergriffen [3]). Wenn alſo die Montaniſten einer ſolchen Tendenz gegenüber die Pflicht des Märtyrerthums geltend machten [4]), ſo handelt es ſich zwiſchen ihnen und ihren Gegnern innerhalb der Kirche nur um die Einſchärfung und Durchſetzung eines alten Gebotes, welches eben im Begriff war, außer Uebung geſetzt zu werden. Wir finden alſo, daß der Montanismus neu iſt, inſofern er reaktionär iſt, und daß Tertullian mitunter ein klares Bewußtſein darüber gehabt hat, werden wir aus ſeinen eigenen Aus-

---

nis confessionem putant constitutam etc. 15: Quodsi iam tunc Prodicus aut Valentinus assisteret, suggerens, non in terris esse confitendum apud homines etc.

1) Cap. 1: Quaesisti proxime, Fabi frater, fugiendum necne sit in persecutione.

2) De fuga 11: Quum ipsi auctores, id est ipsi diaconi, presbyteri et episcopi fugiunt, quomodo laicus intelligere poterit, qua ratione dictum: fugite de civitate in civitatem? Itaque cum duces fugiunt, quis de gregario numero sustinebit ad gradum in acie figendum suadentes. — Quod nunquam magis fit, quam cum in persecutione destituitur ecclesia a clero. *Si et spiritum quis agnoverit*, audiet fugitivos denotantem.

3) De fuga 13: Massaliter totae ecclesiae tributum sibi irrogaverunt. Nescio, dolendum an erubescendum sit, cum in matricibus beneficiariorum et curiosorum, inter tabernarios et lanios et fures balnearum et aleones et lenones Christiani quoque vectigales continentur. Hanc episcopatui formam apostoli providentius condiderunt, ut regno suo securi frui possent sub obtentu procurandi pacem? Scilicet enim talem pacem Christus ad patrem regrediens mandavit a militibus per Saturnalitia redimendam.

4) De corona mil. 1: Plane superest, ut etiam martyria recusare meditentur, qui prophetias eiusdem spiritus sancti respuerunt. Mussitant denique tam bonam et longam sibi pacem periclitari.

ſprüchen beweiſen können. Ob die Richtung ſich aber durch dieſen Charakter zu einer neuen Offenbarungsſtufe qualificirt, iſt eine andere Frage, welche jedoch erſt am Schluß der Unterſuchung beantwortet werden wird.

2. Das Faſten. Die Sitte der katholiſchen Kirche, welche Tertullian als Montaniſt vorausſetzt und bezeugt, enthielt die allgemeine Verpflichtung zum Faſten am Mittwoch und Freitag bis 3 Uhr Nachmittags (stationes) und zum völligen Faſten (ieiunium) am Charfreitag und am darauf folgenden Sabbath [1]). Uebrigens war das Faſten dem Belieben eines Jeden anheimgeſtellt [2]), wenn nicht etwa in einzelnen Gemeinden die Biſchöfe Faſtenzeiten anordneten [3]). Da dies Alles aber nur auf einer Tradition beruhte, welche keine Stütze an der Schrift hatte [4]), ſo gaben die Montaniſten kraft der göttlichen Auktorität des Paraklet verſchärfte Geſetze über das Faſten [5]). Sie beſtanden erſtens in der Verlängerung der Stationen bis zum Abend [6]), und in der Anordnung von jährlich zwei Wochen ſogenannter Xerophagieen, in

---

1) De ieiun. 14: Stationibus quartam et sextam sabbati dicamus et ieiuniis parasceuen; quanquam vos etiam sabbatum si quando continuatis, nunquam nisi in pascha ieiunandum, secundum rationem alibi redditam, nobis certe omnis dies etiam vulgata consecratione celebratur. (Während ſich Tertullian den übrigen Anordnungen anſchließt, widerſpricht er als Montaniſt der unter den Katholikern vorkommenden Fortſetzung des Faſtens auf den Sabbath. Vgl. Neander Antignoſtikus S. 295 f.). Cap. 2: In evangelio illos dies ieiuniis determinatos putant, in quibus ablatus est sponsus et hos esse iam solos legitimos ieiuniorum christianorum.

2) Ibid.: De cetero indifferenter ieiunandum ex arbitrio non ex imperio novae disciplinae pro temporibus et causis uniuscuiusque.

3) Ibid 13.

4) Ibid. 10, ſ. oben S. 508.

5) Ibid. 13: Spiritus sanctus, quum in quibus vellet terris et per quos vellet praedicaret, ex providentia sive ecclesiasticarum tentationum sive mundialium plagarum, qua paracletus, id est advocatus ad exorandum iudicem, huiusmodi officiorum remedia mandabat, puta nunc ad exercendam sobrietatis et abstinentiae disciplinam; hunc qui recipimus, necessario etiam, quae tunc constituit, observamus. Cf. Apollonius ap. Euseb. V, 18: *Μοντανὸς ὁ νηστείας νομοθετήσας.*

6) Ibid. 1: Arguunt nos, — quod stationes plerumque in vesperam producamus. Cap. 10: Aeque stationes nostras ut indignas, quasdam vero et in serum constitutas novitatis nomine incusant, hoc quoque munus et ex arbitrio obeundum esse dicentes, et non ultra nonam detinendum, de suo scilicet more.

denen man ſich des Fleiſches, Weines, der Leckereien und des Bades enthalten ſollte [1]). Gegen dieſe Anordnungen wurden die entgegengeſetzten Vorwürfe der Neuerung und der Rückkehr zum alten Teſtament erhoben [2]), und indem Tertullian beide zurückzuweiſen verſucht, kann es nicht fehlen, daß er beide beſtätigt, d. h. daß er ſeinen Standpunkt als einen reaktionären darſtellt. Die Reaktion mußte in dieſem Falle der Anordnung von Ceremonien mit Beſtimmtheit auf das Muſter des alten Teſtaments zurückgehen, und dies thut Tertullian auch mit der Regel: Si nova conditio in Christo, nova et solemnia esse debebunt, und iſt ſeinen Grundſätzen [3]) treulos genug, um aus dem traditionellen Feſtſtehen des Oſterfeſtes, der Pfingſtzeit, und der oben erwähnten Faſtentage zu ſchließen, das neue Geſetz könne auch noch mit weiteren Ceremonialbeſtimmungen umgeben werden [4]). Allerdings iſt dies eine nothwendige Conſequenz aus der Anwendung des Begriffes nova lex auf das Chriſtenthum, und indem keine unmittelbare Uebertragung aus dem alten Teſtament ſtattfand, hielt ſich der Montanismus auf dem Gebiet der nova lex, und der Vorwurf des Galatiſirens war ſchief. Aber der Verſuch Tertullian's, den entgegengeſetzten Vorwurf der Neuerung abzulehnen, zeigt eben deutlich, daß die Grenze zwiſchen der vetus und der nova lex nicht feſtgehalten werden kann, und daß die Weiterbildung dieſer nur durch eine Zurückführung einer überwundenen Lebensſtufe möglich iſt. Das Reſultat der bibliſchen Beweisführung, welche er vom ſechſten Kapitel an für die Nothwendigkeit des Faſtens überhaupt [5]), dann ſpeciell für die montaniſtiſche Form deſſelben leiſtet, faßt er in folgenden Worten zuſammen: Dum pariter osten-

---

1) Ibid. 15: Duas in anno hebdomadas xerophagiarum nec totas, exceptis scilicet sabbatis et dominicis offerimus deo. Conf. Cap. 1.

2) Der erſtere Vorwurf cap. 1. 10. 13. Der letztere in der charakteriſtiſchen Form des Galatiſirens cap. 2. 14.

3) De virg. vel. 1.

4) De ieiuniis 14. S. oben S. 351.

5) Cap. 7: Non modo naturae mutationem (d. h. die Gleichheit mit Gott, die nichts genießt) aut periculorum aversionem, aut delictorum obliterationem, verum etiam sacramentorum agnitionem ieiunia de deo merebuntur.

dimus, quo semper in ordine fuerint religionis (singulae species ieiunationum), *eos revincamus, qui haec ut nova accusant; nec novum enim, quod semper, nec vacuum, quod utile* [1]). Allerdings geſteht er zu, daß nicht über alle dieſe Punkte göttliche Gebote vorhanden ſeien, ſondern manche der von ihm angeführten Beiſpiele auf menſchlichen, freiwilligen Gelübden beruhen; in Beziehung auf dieſe ſtellt er aber den Grundſatz auf, daß die Annahme ſolcher Gelübde bei Gott einem Gebote derſelben gleich zu achten ſei [2]). Nach dieſen Geſtändniſſen bleibt alſo für den Montanismus nur das als ſpecifiſch ſtehen, daß er die praktiſche Durchführung deſſen beabſichtigt, was er als ewiges göttliches Gebot erkannt hat. Es iſt dies derſelbe Fall, wie mit der Pflicht des Märtyrerthumes, allein mit dem Unterſchied, daß dieſe nur aus dem neuen Teſtament abgeleitet wurde, während die montaniſtiſche Faſtengeſetzgebung auf das alte Teſtament zurückging, uneingedenk der duritia cordis, mit deren Vernichtung durch Chriſtus auch die läſtigen Ceremonialgeſetze aufgehoben ſein ſollten.

3. Die Ehe. Die Montaniſten geſtatten keine zweite Ehe [3]), und ſtellen ſich mit dieſem Grundſatze zwiſchen die Katholiker, welche eine mehrmalige, und die Gnoſtiker, welche gar keine Ehe erlauben [4]). Von den beiden Schriften, welche Tertullian der Vertheidigung dieſes Grundſatzes gewidmet hat, de exhortatione castitatis und de monogamia, ſetzt die letztere dem Vorwurf der Neuerung ſogleich die Verſicherung entgegen, die Beſchränkung der Ehe auf die angegebene Regel ſei ſo wenig etwas Neues,

---

1) Cap. 11.

2) Ibid.: Et votum, cum a deo acceptatum est, legem in posterum facit per auctoritatem acceptatoris; exinde enim faciendum mandavit, qui factum comprobavit.

3) Adv. Marc. I, 29: Nubendi iam modus ponitur, quem quidem apud nos spiritalis ratio, paracleto auctore defendit, unum in fide matrimonium praescribens. De monog. 1: Nos, quos spiritales merito dici facit agnitio spiritalium charismatum — unum matrimonium novimus, sicut unum deum. Es iſt eine Conſequenzmacherei aus dieſem Grundſatz, wenn Apollonius bei Euseb. V, 18 den Montanus bezeichnet als ὁ διδάξας λύσεις γάμων, und wenn er ebendaſelbſt erzählt, die montaniſtiſchen Prophetinnen hätten ihre Männer verlaſſen.

4) De monog. 1: Haeretici nuptias auferunt, psychici ingerunt; illi nec semel, isti non semel nubunt.

daß, wenn der Paraklet auch vollſtändige Virginität verlangt hätte, dies nur im Einverſtändniß mit Chriſtus ſelbſt geſchehen ſein würde, „spadonibus aperiente regna coelorum ut et ipso spadone“ [1]). Nach Beſprechung einiger apoſtoliſcher Stellen (1. Cor. 7, 1; 1. Joh. 3, 3), welche vollſtändige Virginität verlangen ſollen, ſchließt Tertullian mit den Worten: Vetus haec disciplina est, praemonstrata iam tunc in carne domini et in voluntate, dehinc in apostolorum eius tam consiliis, quam exemplis. Olim sanctitati huic destinabamur. Nihil novi paracletus inducit; quod praemonuit, definit; quod sustinuit, exposcit. Wenn nun aber doch der Paraklet nicht auf Virginität, ſondern nur auf Einehe dringt, ſo ſoll dieſe Conceſſion an die menſchliche Schwachheit, als die geringſte, dem Sinne Chriſti am angemeſſenſten ſein. Jedoch auch dieſe in der Einehe liegende Conceſſion ſoll nichts Neues ſein. Vielmehr macht ſich Tertullian anheiſchig, ihr Alter und ihre chriſtliche Eigenthümlichkeit aus der heiligen Schrift nachzuweiſen, woraus folge, daß der Paraklet die Einehe nicht ſowohl einführe, als wiederherſtelle [2]). In dieſen Worten iſt der reaktionäre Charakter des Montanismus auf eine beſtimmte Formel gebracht, welche uns in den Schriften Tertullian's über das Märtyrerthum und das Faſten nicht begegnete, mit welcher aber die Methode ſeines Schriftbeweiſes und einzelne Aeußerungen in denſelben vollſtändig übereinſtimmen. Der nun folgende Schriftbeweis berührt ſich in den meiſten Punkten mit dem im Buche de exhortatione castitatis geführten. Zur Einehe verpflichtet das Beiſpiel des erſten Paares, weil in Chriſtus alle Dinge auf den urſprünglichen Zuſtand zurückgeführt werden [3]). Die Vielweiberei des Abraham ſoll nicht als maaßgebend angeſehen werden können, einmal, weil die Regel: crescite et multiplicamini, nicht mehr gel-

---

1) Cap. 3, cf. Matth. 19, 12.

2) Cap. 4: Evolvamus communia instrumenta scripturarum pristinarum. Hoc ipsum demonstratur a nobis, neque novam neque extraneam esse monogamiae disciplinam, imo et antiquam et propriam Christianorum, ut *paracletum restitutorem potius sentias eius, quam institutorem.*

3) De monog. 5. De exh. cast. 5.

ten kann, wo es heißt: tempus iam in collecto est [1]), dann weil Abraham nach dem pauliniſchen Grundſatz nur als Glaubender Muſter der Chriſten iſt, nicht aber nach dem Zeitpunkt ſeiner Beſchneidung, mit welcher ſeine Vielweiberei zuſammentrifft [2]). Dagegen wird aus dem moſaiſchen Geſetz die Beſtimmung über die Einehe der Prieſter (Levit. 21, 14) auf alle Chriſten übertragen [3]). Das neue Teſtament bietet dem Tertullian verſchiedene direkte und indirekte Empfehlungen und Beiſpiele der Monogamie, doch machte ihm der Widerſpruch, der in den Aeußerungen des Paulus ſich darbot, manche Schwierigkeit. In der Schrift de monogamia entſcheidet er ſich dahin, daß es im Weſen der neuen Prophetie liege, wenn ſie über die Nachſichtigkeit des Apoſtels hinausginge, da ſie das Recht dazu habe [4]). In der anderen Schrift löſt er dieſen Widerſpruch aus den Aeußerungen des Apoſtels ſelbſt, auf eine feine Weiſe. Die Erlaubniß zur zweiten Ehe giebt Paulus als Menſch, bei dem Vorzuge jedoch, den er der Monogamie ertheilt, beruft er ſich auf den heiligen Geiſt (1. Cor. 7, 40), das heißt, auf eben das Princip, welches in den neuen Propheten fortwirkt [5]). Dieſe Beweisführung giebt uns wieder Proben davon, wie wenig der Montanismus im Stande iſt, ſeine Offenbarungstheorie wenigſtens an dem feſtgehaltenen Unterſchiede zwiſchen dem alten und neuen Teſtament zu bewähren. Während Tertullian die Vielweiberei der Patriarchen bei Seite ſetzt, als einer überwundenen Offenbarungsſtufe angehörig, geht er zur Benutzung des moſaiſchen Prieſtergeſetzes für ſeinen Zweck mit den Worten über: Cur de pristinis exemplis non ea potius agnoscamus, quae cum posteris communicant disciplinam et formam vetustatis ad novitatem transmittunt [6]). Dies iſt ein deutlicher Beweis dafür, wie

1) De exh. cast. 6.

2) De monog. 6.

3) De exh. cast. 7. De monog. 7: Certe sacerdotes sumus a Christo vocati, monogamiae debitores, ex pristina dei lege, quae nos tunc in suis sacerdotibus prophetavit.

4) De monog. 14.

5) De exh. cast. 4: Cum veniam facit, prudentis hominis consilium allegat, cum continentiam indicit, spiritus sancti consilium affirmat.

6) De exh. cast. 7.

wenig der Montanismus ſich in Wirklichkeit von dem Standpunkt des Katholicismus entfernte, welchen der Nichtmontaniſt Tertullian mit den Worten bezeichnet: Ecclesia legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis scriptis miscet [1]). Alſo nicht eine neue Sittengeſetzgebung, ſondern nur die Durchführung der alten, in beiden Teſtamenten niedergelegten, Geſetzgebung iſt die Abſicht des Montanismus auch in Hinſicht auf die Monogamie.

Wir haben oben aus Tertullian's Munde vernommen, daß die Verpflichtung zur Monogamie, welche der Paraklet ausſpricht, im Verhältniß zu dem von Chriſtus und Paulus gegebenen Beiſpiele als Inconſequenz, als Conceſſion anzuſehen ſei. Deßhalb führt ihn die Conſequenz des asketiſchen Princips dahin, die volle Virginität viel höher zu ſtellen, als die Monogamie [2]), er iſt, ſo zu ſagen, als Menſch parakletiſcher als der Paraklet ſelbſt. Dies zeigt ſich denn auch in dem harten Urtheil, das aus der Auffaſſung der Ehe als ſinnlicher Geſchlechtsgemeinſchaft nothwendig folgte, daß jede Ehe, auch die einmalige, ſich von der Unzucht weſentlich nicht unterſcheide [3]). Dieſer Conſequenz iſt denn auch die montaniſtiſche Prophetie wenigſtens noch in einem Punkte gefolgt, nämlich in der Empfehlung der Virginität für den Klerus. Die Prophetin Priska hat geſagt: Nur ein heiliger, das heißt, jungfräulicher Diener kann das Heilige recht verwalten. Denn die Reinigkeit ſtimmt damit überein, und ſie ſehen Geſichte, und das Antlitz niederbeugend hören ſie deutlich verborgene Stimmen heilſamen Inhalts [4]). Allerdings verwickelt dieſe Beſtimmung den Mon-

1) De praescr. haer. 36.

2) De exh. cast. 1: Voluntas dei est sanctificatio nostra. — Id bonum — in species distribuo complures. Prima species est virginitas a nativitate, secunda virginitas a secunda nativitate, id est lavacro, tertius gradus superest monogamia.

3) Ibid. 9: Leges videntur matrimonii et stupri differentiam facere, per diversitatem illiciti, non per conditionem rei ipsius. Alioquin quae res et viris et feminis omnibus adest, ad matrimonium et stuprum? commixtio carnis scilicet, cuius concupiscentiam dominus stupro adaequavit. Ergo, inquis, iam et primas, id est unas nuptias destruis? Nec immerito, quoniam et ipsae ex eo constant, quod est stuprum.

4) Ibid. 11: Per sanctam prophetiden Priscam ita evangelizatur, quod sanctus minister sanctimoniam noverit ministrare. Purificantia enim concordat, et visiones vident, et ponentes faciem deorsum etiam voces audiunt

tanismus in eine neue Inconſequenz, da derſelbe ſonſt den Unterſchied des Klerus und der Laien nicht weiter auszudehnen ſtrebt, und man könnte zweifeln, daß jene Empfehlung der Virginität blos den Klerikern gelte, wenn nicht Tertullian in den folgenden Worten: sacerdos de monogamia ordinatus, aut etiam de virginitate sancitus auf das angeführte Orakel deutliche Rückſicht nähme.

Alle dieſe Grundſätze, deren idealen Hintergrund wir noch im Zuſammenhang mit den übrigen Satzungen des Montanismus unterſuchen werden, werden auch ſchon in den nichtmontaniſtiſchen Schriften Tertullian's ad uxorem berührt. Das erſte Buch derſelben empfiehlt die Monogamie, das zweite geſtattet allerdings die Eingehung einer zweiten Ehe, widerräth aber eine ſolche mit einem Heiden. Dabei tritt aber die Hochſchätzung der Virginität [1]), ſo wie die Anſicht, daß die Ehe ein nothwendiges Uebel ſei [2]), deutlich genug hervor.

4. Der äußere Anſtand. Es liegt im Begriff des Geſetzes, unter welchem der Montanismus das Chriſtenthum auffaßte, daß die Fragen, ob ein Chriſt einen Kranz tragen dürfe, und ob die Jungfrauen in den Gemeindeverſammlungen verſchleiert erſcheinen ſollen, mit eben derſelben Strenge behandelt werden, wie die in die Lebensordnung ſo tief eingreifenden Inſtitutionen der Ehe und des Faſtens, und die Pflicht des Märtyrerthums. Da der Paraklet mit derſelben Genauigkeit auch über jene Fälle des äußeren Anſtandes entſcheidet, ſo widmet auch Tertullian der Vertheidigung dieſer Entſcheidungen denſelben Eifer, der in allen ſeinen Streitſchriften hervorbricht. Dieſer Eifer verräth uns aber gerade in den hiehergehörigen Schriften de virginibus velandis und de corona militis, mehr als irgendwo anders, den eigentlichen Charakter der montaniſtiſchen Geſetzgebung im Verhältniß zur beſtehenden Sitte. In der erſteren Schrift entwickelt Tertullian ausführlicher, als ſonſt, die Stellung des Paraklet zu Chriſtus,

---

manifestas, tam salutares, quam et occultas. Vgl. Neander, Antignoſtikus S. 245; Schwegler S. 64.

1) Ad uxorem I, 4.

2) Ibid. I, 3.

das Verhältniß der neuen Disciplin einmal zu dem feſtſtehenden Dogma, dann zu der traditionellen Gewohnheit, und geht mit der Behauptung zu ſeinem Gegenſtande über: Paracletum qui audierunt, usque nunc, non olim prophetantem, virgines contegunt [1]). Daß die Uebereinſtimmung dieſer Anordnung mit der Schrift nachgewieſen werde, verſteht ſich von ſelbſt; es wird deßhalb der Beweis geliefert, daß die Anordnung des Apoſtels (1. Cor. 11, 5 f.), daß die Weiber ſich verſchleiern ſollen, auch auf die Jungfrauen zu beziehen ſei [2]). Dieſem Beweiſe iſt aber ein Abſchnitt vorausgeſchickt, in welchem Tertullian ſich ausführlich auf die mit der Forderung des Paraklet übereinſtimmende ſchon vorhandene Gewohnheit beruft [3]). Dies beweiſt nicht nur wiederum, daß der Montanismus nicht lauter neue Beſtimmungen über die Sitte erläßt, ſondern ſogar, daß die wenigſtens von ihm in Anſpruch genommene Ausführung der alten Geſetze [4]) keineswegs durchgängig der herrſchenden Sitte entgegengeſetzt iſt. In unſerem Falle nämlich berührt ſich die vorgeblich alle Gewohnheit überbietende Neubildung der Sitte durch den Paraklet mit einer ſchon weit verbreiteten Gewohnheit, welche deßhalb nur anzuerkennen war [5]), deren faktiſche Anerkennung jedoch den ſpecifiſchen Charakter des Montanismus ſehr zu beeinträchtigen ſcheint.

Bei dem Verbot, einen Kranz zu tragen, war der Montanismus durch ſeine Verpflichtung zum Märtyrerthum intereſſirt. Es lag der Fall vor, daß ein chriſtlicher Soldat bei einem Feſte

---

1) De virg. vel. 1. fin. Vgl. Cap. 17: Nobis dominus etiam revelationibus velaminis spatia metatus est. Nam cuidam sorori nostrae angelus in somnis cervices, quasi applauderet, verberans, elegantes, inquit, cervices et merito nudae; bonum est usque ad lumbos a capite veleris, ne et tibi ista cervicum libertas non prosit, et utique, quod uni dixeris, omnibus dixeris.

2) Ibid. 4—8. Vgl. darüber auch de oratione 16. 17.

3) Ibid. 2: Nolo interim hunc morem veritati deputare, consuetudo sit tantisper, ut consuetudini etiam consuetudinem opponam. Per Graeciam et quasdam barbarias eius plures ecclesiae virgines suas abscondunt. Est et sub hoc coelo institutum istud alicubi, ne quis gentilitati graecanicae aut barbaricae consuetudinem illam adscribat.

4) Ibid. 16: Scriptura legem condit, disciplina exigit.

5) Ibid. 2: Non possumus respuere consuetudinem, quam damnare non possumus.

unter ſeinen bekränzten Kameraden allein ohne Kranz auf dem Haupte erſchienen, daran als Chriſt erkannt und gefangen geſetzt worden war Sein Verfahren hatte unter den Chriſten Mißbilligung gefunden. Tertullian aber vertheidigt es aus derſelben Tendenz, welche ſich in der Verpflichtung zum Märtyrerthum ausſpricht, aber wodurch? Durch die Gewohnheit, welche in dieſer Hinſicht hergebracht war [1]). Eine Schriftauktorität war nicht vorhanden, ein beſtimmter Prophetenausſpruch, der die Tradition hätte beſtätigen können, wahrſcheinlich auch nicht, denn ſonſt hätte Tertullian denſelben mitgetheilt, deßhalb begründet er die Gültigkeit jener durch die Schrift nicht entſchiedenen Obſervanz auf eine ganze Reihe von Beiſpielen derſelben Art, welche ihm das Gemeindeleben darbot. Dieſer Fall unterſcheidet ſich von dem vorher beſprochenen weſentlich, da die Verſchleierung der Jungfrauen eine, ſei es richtig oder unrichtig gebrauchte, Schriftauktorität, und daneben nur eine partielle Obſervanz für ſich hatte, während hier eine offene Capitulation des an und für ſich antitraditionellen Montanismus mit der Tradition ſtattfindet. Folgerecht mußte derſelbe alle jene von Tertullian angeführten Gebräuche entweder ausdrücklich durch prophetiſche Ausſprüche beſtätigen, oder dieſelben abſchaffen. Geſchah Keines von Beidem, ſo erkennen wir daran, daß die Neugeſtaltung der Disciplin durch den Paraklet nur eine partikulare war, d. h. ſich nur in ſolchen Fällen bewies, in denen gerade verſchiedene Anſichten ſich geltend machten, dagegen diejenigen Gebräuche unangetaſtet ließ, welche aus irgend welchem Grunde nicht Gegenſtand des Streites geworden waren. In jenen Fällen nun, welche eben darum ſchwankend wurden, weil ſich an ihnen eine Veränderung des Chriſtenthums vollzog, tritt der Montanismus reaktionär auf, und in der ſtrengen Durchführung der alten Sitte haben wir bisher ſeinen ſpecifiſchen Charakter erkannt. Indem aber dies nur in einzelnen Punkten, der Sache nach, ſtattfinden konnte, ſo zeigt ſich daran, daß der Montanismus nicht eine abſolute, ſondern nur eine

1) De cor. mil. 2: Habemus observationem inveteratam, quae praeveniendo statum fecit. Hanc si nulla scriptura determinavit, certe consuetudo corroboravit, quae sine dubio de traditione manavit.

relative, durch die Verhältniſſe, unter denen er entſtand, nicht äußerlich, ſondern weſentlich bedingte Geſtaltung iſt. Da eine Reaktion immer abhängt von dem Maaße der Entwickelung, gegen welche ſie auftritt, und die Punkte, welche nicht in die Entwickelung hineingezogen werden, ebenfalls unberührt läßt, ſo giebt ſich auch der Montanismus fälſchlich für einen abſolut neuen Anfang, oder für eine neue Offenbarungsſtufe aus. Wäre der Montanismus in ſeinem Charakter als neue Disciplinargeſetzgebung, oder als Vollziehung der von Chriſtus herrührenden Disciplinargeſetzgebung, eine neue Offenbarungsſtufe, ſo hätte er keinen einzigen in der Kirche geltenden Gebrauch beſtehen laſſen, oder ohne ausdrückliche Beſtätigung anerkannt [1]).

Die Reaktion auf dem Gebiete der chriſtlichen Sitte, welche ſich bis jetzt als das Weſen des Montanismus dargeſtellt hat, iſt nicht gegen ein Princip, ſondern nur gegen einzelne Abweichungen von dem allgemein anerkannten Princip gerichtet. Die Askeſe, welche auf der Anſchauung von dem ſchlechthin ausſchließenden Verhältniſſe zwiſchen Geiſt und Fleiſch beruht, und die Flucht vor der Welt, in welcher ſich der Gedanke von der Unvereinbarkeit

---

1) Auf dieſem Punkte möchte es paſſend ſein, eine Stelle von Origenes anzuführen, welche ſich auf nichts Anderes, als auf den Montanismus beziehen kann, und gewiſſermaßen mit unſerem Urtheile über denſelben übereinſtimmt. De principiis II, 7, 3: Aliis praebetur per spiritum sermo sapientiae, aliis sermo scientiae, aliis fides et ita per singulos, qui eum capere possunt, hoc efficitur vel hoc intelligitur ipse spiritus, quo indiget ille, qui eum participare meruerit (1. Cor. 12, 8). Quas divisiones ac differentias non advertentes hi, qui eum Paracletum in evangelio audiunt nominari, neque considerantes, ex quo opere vel acto Paracletus nominetur, *vilibus eum* nescio quibus *spiritibus compararunt*, et per hoc *conturbare* conati sunt *ecclesias Christi*, ita ut *dissensiones fratribus non modicas* generarent. . . . Pro imperitia sui intellectus, *minora quam dignum est de eius divinitate sentientes*, erroribus se ac deceptionibus tradiderunt, erratico magis spiritu depravati, quam *sancti spiritus institutionibus eruditi*, secundum quod apostolus dixit (1. Tim. 4, 1. 2): Doctrinam spirituum daemoniorum sequentes prohibentium nubere ad ruinam et interitum multorum, et importune se abstinere a cibis, ut per *ostentationem acrioris observantiae* seducant animas innocentum. Hier iſt ſehr richtig die Unangemeſſenheit der montaniſtiſchen Inſtitutionen zu dem Principe aller Offenbarung, dem h. Geiſte hervorgehoben. Uebrigens bezeugt auch Tertullian (de ieiun. 2), daß die Gegner der Montaniſten jene Stelle aus dem Timotheusbriefe auf die Montaniſten gedeutet hätten.

der göttlichen Zwecke und des Lebens in der Welt verwirklicht, ſind der gemeinſame Charakter der montaniſtiſchen und der allgemein chriſtlichen Sitte jener Zeit. Tertullian hat, ehe er die neue Prophetie anerkannte, und deren ausdrückliche Forderungen vertheidigte, in vielen Schriften dieſelben Grundſätze verfochten. Die Gleichheit ſeiner Anſichten über die Ehe in den beiden Perioden ſeines Lebens iſt erwähnt. Die Freudigkeit zum Märtyrerthum leitet er beidemale aus der nothwendigen Unterwerfung des Fleiſches unter den Geiſt ab [1]), der ſich aus der Welt, wie aus einem Gefängniſſe herauswünſcht [2]). Wenn er als Montaniſt ſich gegen die Bekränzung auch darum erklärt, weil ſie durch ihren Gebrauch bei heidniſchen Feſten den Menſchen in Beziehung zum Teufel ſetze, ſo iſt dies auch der Grund, weßhalb er vorher den Weibern den Putz, und den Chriſten die Theilnahme an Schauſpielen verboten hatte [3]). Bei dem Streit über das Faſten handelt es ſich nur um ein Mehr oder Minder, während das asketiſche Princip, den Geiſt frei zu machen, indem die Pflege dem Leibe entzogen wird [4]), beiden Formen gleichmäßig zum Grunde liegt.

Der Unterſchied zwiſchen der montaniſtiſchen und allgemein chriſtlichen Sitte liegt auch nicht in der beſonderen Hervorhebung der eſchatologiſchen Erwartung, denn der Einfluß derſelben auf die Abneigung gegen die Ehe tritt in den Büchern ad uxorem z. B. I, 5 ebenſo ſtark hervor, als in der Schrift de monogamia 9. Wenn alſo die nur auf wenige Punkte beſchränkte Reaktion des Montanismus weder ein neues Princip aufſtellt, noch auch ſo ganz antitraditionell iſt, als ſie ſich zuerſt darſtellt, ſo leuchtet ein, daß der Unterſchied des Montanismus von dem übrigen Gebiete der chriſtlichen Kirche, ſo weit wir ihn bisher kennen gelernt haben, nur als ein quantitativer anzuſehen iſt. Wenn nun hiemit das Weſen jener Richtung erſchöpft wäre, ſo könnte man aller-

---

1) Ad martyres 4, de fuga 8.

2) Ad mart. 2: Si recogitemus, ipsum magis mundum carcerem esse, exisse vos e carcere, quam in carcerem introisse intelligemus.

3) De cor. mil. 7. 10. De cultu feminarum I, 2, II, 11; De spectaculis 7.

4) De ieiun. 8. 12.

dings nicht begreifen, warum der Kampf der katholiſchen Kirche ſo hart und langwierig geweſen iſt, namentlich aber nicht, daß es zu einer Ausſcheidung der Richtung als Sekte kommen konnte, welche noch lange ihr Leben friſtete, und daß nicht vielmehr der Montanismus ſich wieder unterſchiedslos in der Kirche verlief. Wir werden alſo noch weitere ſpecifiſche Merkmale dieſer Richtung aufzuſuchen haben.

Vorher iſt aber ein Bedenken zu erledigen, welches Hauber [1]) gegen Schwegler erhoben hat, und welches auch unſere bisherige Unterſuchung trifft. Hauber meint, Schwegler habe in der Annahme geirrt, daß Tertullian der eigentliche Repräſentant des Montanismus geweſen ſei, während er doch nur ein mehr zufälliger Anhänger deſſelben wäre [2]). Als Begründung dieſes Urtheils darf man wohl folgende Aeußerung anſehen: „Tertullian vermag, und dies iſt gewiß ein Zeichen ſeines freieren Verhaltens zur montaniſtiſchen Sekte, durchaus nicht, bei ſeinen Behauptungen ſich mit den neuen Prophetenſtimmen zu beruhigen, ſondern es iſt ihm beſtändiges Bedürfniß, in die frühere Zeit zurückzugehen, und für ſeine Einehe bald aus dem Paradieſe, bald aus den Patriarchen, Prieſtern u. ſ. w. Beſtätigung, und bei Jeſus und den Apoſteln theils Beſtätigung theils Entſchuldigung zu ſuchen" [3]). Dieſe Beobachtung iſt ganz richtig, ja wir können ſogar noch einen ſchärferen Widerſpruch Tertullian's gegen die Grundanſchauung des Montanismus nachweiſen, in ſeiner Formel: paracletus restitutor potius, quam institutor disciplinae [4]). Denn hierin iſt ja ausdrücklich geläugnet, daß die Offenbarung des Paraklet neuen Inhalt habe. Dennoch können wir Hauber's Folgerung nicht beiſtimmen. Denn der Widerſpruch findet nicht zwiſchen Tertullian und dem Montanismus ſtatt, ſo daß dieſer höchſtens ein beiläufiges Element in Tertullian's Standpunkt wäre, und nicht durch ihn repräſentirt werden könnte, ſondern der Widerſpruch fällt in Ter-

1) Tertullian's Kampf gegen die zweite Ehe, ein Beitrag zur chriſtlichen Sittengeſchichte; in den Studien und Kritiken 1845, S. 607—662.

2) A. a. O. S. 608.

3) A. a. O. S. 616.

4) De monogamia 4.

tullian ſelbſt hinein. Es läßt ſich ja nicht verkennen, daß Tertullian den Offenbarungen des Paraklet die vollſte Anerkennung ſchenkt, und in der Schrift, welcher die oben angeführte Formel entlehnt iſt, bekennt er ſich vorher zu dem eigentlich montaniſtiſchen Grundſatze: paracletus novae disciplinae institutor (Cap. 2). Wie würde er denn alſo dieſen Standpunkt in allen hieher gehörigen Schriften einnehmen, wenn er nicht hauptſächlich Montaniſt wäre? Darum kann ebenſowenig darüber ein Zweifel entſtehen, daß er vorherrſchend Repräſentant des Montanismus iſt, als man freilich die mit der anderen Formel übereinſtimmenden Anſchauungen nur dem Tertullian, und nicht dem Montanismus anrechnen darf. Wie iſt nun aber dieſer Widerſpruch zwiſchen ſeinen eigenen Ausſprüchen zu erklären? Ich meine daraus, daß Tertullian der theologiſche Apologet des Montanismus iſt, dem freilich ſeiner ganzen Natur und ſeinem Urſprunge nach das theologiſche Element fremd iſt. Nur aus dieſer Eigenthümlichkeit iſt einerſeits zu erklären, daß die Ekſtaſe bei den Urhebern und den hervorragenden Trägern der Richtung als Hauptſache ſich darſtellte, und andererſeits, daß dieſelben ihre Disciplinargebote für eine neue Offenbarung halten konnten, während ſie in Wirklichkeit nicht eine ſolche waren. Es iſt daher nur aus Tertullian's perſönlicher Dispoſition zu erklären, daß er als Theologe Montaniſt wurde, und daß er ſelbſt den Widerſpruch zwiſchen der Anerkennung der neuen Prophetie und ſeinen apologetiſchen Schriftbeweiſen nicht gewahr wurde. Deßhalb iſt er nun aber doch, mit Abrechnung jener theologiſchen Elemente, als Repräſentant, und, da wir ſo wenig andere zuverläſſige Berichte haben, ſind ſeine Schriften als Hauptquellen der Geſchichte des Montanismus anzuſehen, und ferner zu benutzen. Zugleich iſt aber auch ſeine Apologetik des Montanismus eine unſchätzbare Handhabe zur Kritik dieſer Richtung, da ſich an ihr die Richtigkeit der vorgeblich neuen Offenbarung erproben läßt. Wir haben ja geſehen, daß Tertullian ſelbſt die neue Offenbarung nur als partikulare Reaktion auf dem Gebiete der chriſtlichen Sitte zu rechtfertigen weiß. Sie kann alſo auch wirklich nicht mehr geweſen ſein, als eben dies. Tertullian nimmt alſo freilich eine zweideutige Stellung ein, aber ihm ſelbſt

unbewußt. Denn hätte er ſie eingeſehen, ſo würde er entweder dem Montanismus entſagt, oder ſich der Theologie entäußert haben. Seine Schriften gewähren aber gerade auch durch dieſe Miſchung disparater Elemente ein, ich möchte ſagen, pathologiſches Intereſſe, und mahnen zugleich zur Vorſicht in der Anwendung eines Maaßſtabes auf jene Zeit, welcher den nüchternen Zuſtänden der Gegenwart entlehnt iſt.

C. Die Sittenzucht.

Da der Montanismus die Durchführung des von ihm, ſei es als neu ausgeſprochenen, oder nur wiederholten, Sittengeſetzes bezweckt, ſo treten neben die verſchärften poſitiven Forderungen die negativen beſchränkenden Beſtimmungen über die Buße. Aus der Heiligkeit der Gemeinde wird gefolgert, daß jede Todſünde die Zugehörigkeit zu derſelben abſolut aufhöbe, und daß die Vergebung derſelben nicht von der Kirche ausgehen dürfe, ſondern allein Gott anheimzuſtellen ſei [1]). Die Buße, das heißt die Sinnesänderung für ſolche Sünden wünſchte natürlich der Montanismus, verweigerte aber die Gültigkeit derſelben vor der Kirche, und machte nur auf Annahme derſelben bei Gott Hoffnung [2]). So allein ſchienen der Kirche ihre Prädikate vera, pudica, sancta, virgo geſichert zu ſein [3]). Tertullian's Schrift de pudicitia, in welcher die montaniſtiſchen Grundſätze über die Buße entwickelt werden, iſt gegen das Edikt eines römiſchen Biſchofs gerichtet, in welchem derſelbe die Buße für Ehebruch und Unzucht anzuerkennen verſpricht [4]). An dieſem Gegenſatze werden wir uns die Eigenthümlichkeiten des montaniſtiſchen

---

1) De pud. 18. fin.: Poenitentia veniam consequi poterit maioribus et irremissibilibus delictis a deo solo.

2) Ibid. 19: Sane agat poenitentiam, sed in finem moechiae, non tamen et restitutionem consecutura. Haec enim erit poenitentia, quam et nos deberi quidem agnoscimus multo magis, sed de venia deo reservamus.

3) De pud. 1.

4) De pud. 1: Audio edictum esse propositum et quidem peremtorium. Pontifex scilicet maximus edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto.

Grundſatzes anſchaulich machen, und danach entſcheiden können, wie ſich der Montanismus zur katholiſchen Sitte verhält, und ob der Anſpruch auf Neuheit ihm in dieſem Punkte beſtätigt werden kann.

Im Verhältniß zu der Sitte der zweiten Buße in der katholiſchen Kirche iſt die Läugnung derſelben durch den Montanismus jedenfalls etwas Neues. Allein der Gegenſatz kann nicht ſo total geweſen ſein, als es nach der S. 383 angeführten Stelle aus der Schrift de poenitentia ſcheint. Denn Tertullian erwähnt in montaniſtiſchen Schriften ausdrücklich, daß Todtſchlag und Abfall zum Götzendienſt auch bei ſeinen Gegnern überhaupt keine Vergebung fände, daß alſo auch ſie die zweite Buße für dieſe Sünden nicht anerkannten [1]). Hiemit ſtimmt die Stelle de poenitentia 7 inſofern überein, als auch in ihr nicht angedeutet iſt, daß der Mord in der Gemeinde Vergebung finde. Die Abweichung findet alſo nur in Hinſicht des Abfalls vom Chriſtenthume ſtatt; und wir müſſen annehmen, daß ſich in dieſem Punkte keine feſte Obſervanz gebildet haben kann, ehe der Montanismus auftrat. Dagegen wird die von Tertullian de poenitentia erwähnte Zulaſſung der Fleiſchesſünden zur Buße durch den Hirten des Hermas beſtätigt. Um dieſe handelt es ſich nun gerade zwiſchen Tertullian, dem Montaniſten, und dem römiſchen Biſchof. Die Neuerung iſt aber nicht nur auf der Seite Jenes, ſondern ſie wird offenbar von Beiden begangen. Von der Obſervanz, daß die Fleiſchesſünden zur zweiten Buße zuzulaſſen ſind, weicht der Montaniſt ab, indem er jede Buße läugnet; von ihr weicht aber auch der römiſche Biſchof ab, indem er die Buße für jene Vergehen ohne Einſchränkung auf ein einziges Mal geſtattet. Tertullian ſucht zwar einen Vortheil gegen den römiſchen Biſchof zu gewinnen, indem er gegen denſelben an die principalis Christiani nominis disciplina appellirt, aber der Umweg, den er

1) De pud. 12: Neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur. — De monog. 15: Qui exprobrant nobis duritiam, vel haeresin in hac causa, si in tantum fovent carnis infirmitatem, ut in nubendo frequenter sustinendam putent, cur illam in alia causa neque sustinent, neque fovent, cum tormentis expugnata est in negationem? — Sed illam quidem a communicatione depellunt, quia non sustinuit in finem, hanc vero suscipiunt, quasi et haec sustinuerit in finem. Cf. de pud. 22.

macht, beweiſt deutlich genug, wie wenig er ſich im Einklang mit der Obſervanz weiß [1]). Die zweite Differenz betraf die Frage, wer als Inhaber der Schlüſſelgewalt anzuſehen ſei. Der römiſche Biſchof, indem er jene Sünden zu vergeben verſprach, that dies offenbar in Hinſicht auf ſeine Stellung als Nachfolger der Apoſtel. Dieſem Anſpruch ſetzte Tertullian folgende Theorie entgegen [2]). Es iſt zwiſchen der Lehrbefugniß und der perſönlichen Machtvollkommenheit der Apoſtel zu unterſcheiden. Das Recht, Sünden zu vergeben, gehört unter ihre Machtvollkommenheit, ebenſo wie ihre Wunderkraft. In dieſer Handhabung unmittelbar göttlicher Vorrechte ſind ſie Nachfolger der Propheten. Dieſe Merkmale der perſönlichen Machtvollkommenheit, Prophetie, Wunderkraft, Schlüſſelgewalt, legitimiren ſich gegenſeitig. Da nun der Biſchof, auf welchen die Lehrbefugniß der Apoſtel übergegangen

1) De pud. 1: Moechis et fornicatoribus veniam pollicentur, adversus principalem christiani nominis disciplinam, quam ipsum quoque seculum usque adeo testatur, ut si quando eam in feminis nostris inquinamentis potius carnis, quam tormentis punire contendat, id volens eripere, quod vitae anteponunt.

2) De pud. 21: Excerno inter doctrinam apostolorum et potestatem. — Itaque, si et ipsos beatos apostolos tale aliquid indulsisse constaret, cuius venia a deo non ab homine, competeret non ex disciplina (= doctrina), sed ex potestate fecisse. Nam et mortuos suscitaverunt, quod deus solus, et debiles redintegraverunt, quod nemo nisi Christus, imo et plagas inflixerunt, quod noluit Christus. — Sic et prophetae caedem et cum ea moechiam poenitentibus ignoverant, quia et severitatis documenta fecerunt. Exhibe igitur et nunc mihi, apostolice, prophetica exempla et agnoscam divinitatem, et vindica tibi delictorum eiusmodi remittendorum potestatem. Quodsi disciplinae solius officia sortitus es, nec imperio praesidere, sed ministerio, quis aut quantus es indulgere? qui neque prophetam nec apostolum exhibens, cares ea virtute, cuius est indulgere. Sed habet, inquis, potestatem ecclesia delicta donandi? Hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum paracletum in prophetis novis habeo dicentem: Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant. — Ergo spiritus veritatis potest quidem indulgere fornicatoribus veniam, sed cum plurium malo non vult. De tua nunc sententia quaero, unde hoc ius ecclesiae usurpes, si quia dixerit Petro: Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dedi claves regni coelestis, — idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem? qualis es evertens atque commutans manifestam domini intentionem, personaliter hoc Petro conferentem? — Secundum Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet aut apostolo aut prophetae. Nam et ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus. — Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli est ius et arbitrium, dei ipsius, non sacerdotis.

iſt, weder Proben von Prophetie, noch von Wunderkraft ablegt, ſo kann er auch nicht Inhaber der Schlüſſelgewalt ſein. Wenn die Kirche die Schlüſſelgewalt führt, ſo ſind deren Träger nicht die Biſchöfe, ſondern die Nachfolger der Apoſtel in der perſönlichen Machtvollkommenheit, die neuen Propheten. Dieſe nun, welche das Recht haben, zu binden und zu löſen, halten es für angemeſſen, die Todſünden nicht zu löſen, wie das von Tertullian angeführte Orakel des Paraklet beweiſt: Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant. Indem alſo der Episcopat und die Prophetie, das kirchliche Amt und die ausgezeichnete perſönliche Begabung ſich gegenſeitig die Schlüſſelgewalt ſtreitig machten, ſo fragt ſich, weſſen Anſpruch das Recht des Herkommens für ſich hatte. Dieſe Frage läßt ſich beſtimmt dahin entſcheiden, daß weder der Episcopat noch der Montanismus die Tradition für ſich haben; vielmehr ſind die Anſprüche Beider Neuerungen. Wenn urſprünglich ſowohl die Excommunication als auch die Wiederaufnahme der Gefallenen in die Kirche von dem Beſchluſſe der ganzen Gemeinde, und die Vollziehung des letzteren Aktes von der Fürbitte derſelben abhing, und die Gemeindebeamten ſowohl in der Fällung der Ausſchließungsſentenz, als in dem feierlichen Ausſprechen der Fürbitte nebſt Handauflegung nur als Repräſentanten der Gemeinde zu handeln hatten [1]), ſo liegt in dem Anſpruch einzelner Perſonen, ſeien es Biſchöfe oder Propheten, an jene Funktion, eine klare Abweichung von der althergebrachten und gut bezeugten kirchlichen Sitte. Die Schlüſſelgewalt lag auch nicht ſchon in der kirchlichen Stellung der Biſchöfe als Nachfolger der Apoſtel, wie dieſelbe ſeit der Mitte des zweiten Jahrhunderts ſich feſtgeſtellt hatte, und namentlich durch die clementiniſchen Recognitionen, durch Irenäus und Tertullian bezeugt iſt. Aus dem Begriff der Nachfolge der Apoſtel folgte nach dieſen Zeugen nur die Lehrauktorität der Biſchöfe, aber nichts weiter. Indem nun Tertullian in der Anerkennung dieſer Würde des Episcopates vor und nach ſeinem Uebergange zum Montanismus ſich gleich blieb, und nicht etwa als Montaniſt den Biſchöfen ein

1) S. oben S. 385 ff.

Recht beſtritt, welches er vorher ſelbſt anerkannt hatte, ſo erkennen wir zunächſt in dem Edikt des römiſchen Biſchofs einen Fortſchritt der Anſprüche des Episcopates über die bisher anerkannte Lehrauktorität deſſelben, und ſchließen aus der Methode der Bekämpfung Tertullian's, daß dieſer Anſpruch des Episcopates an die Schlüſſelgewalt ohne weſentliche Mitwirkung der Gemeinde aus einer umfaſſenderen Deutung des Begriffs der apoſtoliſchen Succeſſion abgeleitet wurde, als welche demſelben urſprünglich beigelegt worden war.

Dieſer Fortſchritt iſt zuerſt ausgeſprochen in den clementiniſchen Homilieen und dem dazu gehörigen Briefe des Clemens an Jacobus. Die Grundſätze, welche in den Recognitionen bei der Einſetzung des Zacchäus als Biſchof von Cäſarea ausgeſprochen wurden, ſind in der Ueberarbeitung, Hom. III, 60—73 noch genauer ausgeführt und ſtärker betont, und in dem Briefe in Anwendung auf die Ordination des Clemens als Biſchofs von Rom wiederholt. Hienach ſetzt Petrus die Biſchöfe als ſeine Nachfolger ein [1]). Darin liegt nun aber nicht nur, daß dieſelben zugleich als Nachfolger Chriſti [2]), als Abbilder Gottes [3]), ſondern auch als Organe Gottes anzuſehen ſind, durch welche Gott ſelbſt die Kirche regiert [4]). Mit dieſen Grundſätzen iſt es nun keineswegs blos auf die Feſtſtellung der Lehrauktorität des Biſchofs abgeſehen, wie in den Recognitionen, vielmehr ſcheint die Befähigung dazu als etwas dem Z. perſönlich

---

1) Hom. III, 60: *Δεῖ τινα ὁρίσαι ἀντ' ἐμοῦ τὸν ἐμὸν ἀναπληροῦντα τόπον.* 63: *Καὶ τοῦτο εἰπὼν, παρεστῶτι τῷ Ζακχαίῳ ἐπιβαλὼν τὴν χεῖρα, ἐβιάζετο ἐπὶ τὴν αὐτοῦ καθεσθῆναι καθέδραν.* Ep. Clem. 2: *Κλήμεντα τοῦτον ἐπίσκοπον ὑμῖν χειροτονῶ, ᾧ τὴν ἐμὴν τῶν λόγων πιστεύω καθέδραν.* 19: *Ἐπὶ πάντων μοι τὰς χεῖρας ἐπιθεὶς εἰς τὴν αὐτοῦ καθέδραν καθεσθῆναί με ἐδυσώπησεν.*

2) Hom. III, 60: *Ἵνα ἐπὶ τῆς Χριστοῦ καθέδρας καθεσθεὶς τὴν αὐτοῦ ἐκκλησίαν εὐσεβῶς οἰκονομῇ.* 66: *Ὁ προκαθεζόμενος Χριστοῦ τόπον πεπίστευται. διὸ ἤτοι τιμὴ ἢ ὕβρις τοῦ προκαθεζομένου εἰς Χριστὸν φέρεται, ἀπὸ δὲ τοῦ Χριστοῦ εἰς τὸν θεὸν ἀναφέρεται.* Cf. Ep. Clem. ad Iac. c. 17.

3) Hom. III, 62: *Ἐπίσκοπον ὡς εἰκόνα θεοῦ προτιμῶντες.*

4) Cap. 72: Im Ordinationsgebet über Z. wird Gott angeredet: *Συ ὡς δι' ὀργάνου δι' αὐτοῦ τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Χριστοῦ σου ὡς καλὴν νύμφην διαφύλαξον.*

Anhaftendes vorausgeſetzt zu werden [1]), und in dem Ordinationsgebete (Cap. 72) beziehen ſich höchſtens darauf die Worte an Gott: σὺ σόφισον, nämlich den Biſchof. Vielmehr iſt die Tendenz jener Grundſätze, die alleinige Disciplinargewalt des Biſchofs feſtzuſtellen, und die Autonomie der Gemeinde zu unterdrücken. Da der Biſchof zu der οἰκονομία der Gemeinde beſtimmt iſt, ſo muß die Gemeinde ihm gehorchen, denn nur durch die Einrichtung einer Gewalt nach dem Bilde der göttlichen Monarchie iſt der Friede und die Ordnung in der Gemeinde geſichert, während, wenn alle herrſchen wollen, der Verfall der Gemeinſchaft nothwendig eintritt [2]). Die Forderungen des unbedingten Gehorſams der Gemeinde gegen den Biſchof ſind durch die dogmatiſche Anknüpfung an die Monarchie Gottes ſo geſteigert, daß eine Autonomie der Gemeinde in den rein religiöſen Akten dadurch ausgeſchloſſen iſt, wenn auch nicht ausdrücklich die Gewalt, zu binden und zu löſen, dem Biſchof beigelegt wäre. Denn nur durch dieſe kann die Herrſchaft über die Gewiſſen, wie ſie Cap. 64 gefordert wird, bewirkt werden. Aber jenes Attribut wird ausdrücklich dem Zacchäus und dem Clemens, als mit ihrem Amte verbunden, übertragen [3]). Es findet nur der Unterſchied ſtatt, daß Petrus die

---

1) Cap. 65: *Βούλομαι οὖν πολυμαθέστερον εἰδώς σε τῶν παρεστώτων δανείζειν καλὰς γνώμας, ἃς παρὰ τοῦ κυρίου πεπίστευσαι.* Ebenſo mit Clemens, im Briefe Cap. 3.

2) Cap. 61: *Τὸ οὖν πλῆθος τῶν πισιῶν δεῖ ἑνί τινι πείθεσθαι, ἵνα οὕτως ἐν ὁμονοίᾳ διατελεῖν δυνηθῇ. τὸ γὰρ εἰς ἀρχὴν μιᾶς λῆγον ἐξουσίας, μοναρχίας εἰκόνι, τοὺς ὑπείκοντας αἰτίᾳ εὐταξίας εἰρήνης ἀπολαύειν τίθησιν. Τὸ δὲ πάντας φιλαρχοῦντας ἑνὶ μόνῳ ὑπεῖξαι μὴ θέλειν, αἰτίᾳ διαιρέσεως πάντως καὶ πεσεῖν ἔχουσιν.* Cap. 62: *Χρὴ οὖν ἑνί τινι ὡς ὁδηγῷ τοὺς πάντας ἕπεσθαι, ὡς εἰκόνα θεοῦ προτιμῶντας.* Cap. 64: *Ἡ ὁμολογουμένη τοῦ προκαθεζομένου ἐξουσία πολύ τι δύναται πρὸς δυσωπίαν τοῦ πλήθους· ὡς γὰρ εἰληφότι ἐξουσίαν ἕκασιος πείθεται, ὡς μεγάλην ἀνάγκην τὴν συνείδησιν ἔχων.* Cap. 66: *Καὶ σοῦ μὲν ἔργον ἐστὶν κελεύειν ἃ δεῖ, τῶν ἀδελφῶν ὑπείκειν καὶ μὴ ἀπειθεῖν. ὑπείξαντες μὲν σωθήσονται, ἀπειθήσαντες δὲ ὑπὸ τοῦ κυρίου κολασθήσονται, ὅτι ὁ προκαθεζόμενος Χριστοῦ τόπον πεπίστευται.* Cap. 67: *Πρὸ πάντων ὁ ἐπίσκοπος ὡς ἄρχων περὶ ὧν λέγει ἀκουέσθω, οἱ πρεσβύτεροι τὰ κελευόμενα γίνεσθαι σπουδαζέτωσαν.*

3) Ep. Clem. ad Iac. 2: Petrus ſagt in Bezug auf Clemens: *Διὸ αὐτῷ μεταδίδωμι τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν, ἵνα περὶ παντὸς οὗ ἂν χειροτονήσῃ ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδογματισμένον ἐν οὐρανοῖς.* Hom. III, 72 im Ordinationsgebet: *Σὺ δὸς ἐξουσίαν τῷ προκαθεζομένῳ λύειν ἃ δεῖ λύειν, καὶ δεσμεῖν ἃ δεῖ δεσμεῖν.*

Schlüſſelgewalt als eine dem Apoſtel eigene Vollmacht auf den Clemens als auf ſeinen Nachfolger überträgt, während ſie für den Zacchäus von Gott erbeten wird, in Anerkennung des Grundſatzes, daß dieſe Gewalt über die Gewiſſen ein unmittelbar göttliches Attribut ſei [1]), welches deßhalb auch nur von Gott durch den Biſchof als ſein Organ ausgeübt werden ſoll.

Dieſer Grundſatz, daß die Sündenvergebung nur Gott allein zukomme, leitete nun auch den Montanismus; derſelbe verfuhr aber, wenn er auch darin eine Neuerung beging, daß er einzelne Perſonen als Träger der Schlüſſelgewalt vorſchob, inſofern im Sinne der alten Anſchauung, daß er als rechtmäßige Organe unmittelbar göttlicher Aeußerungen die ekſtatiſchen Propheten anſah. Tertullian beging trotz der Anerkennung der biſchöflichen Lehrauktorität keinen Verſtoß gegen das Hergebrachte, indem er die beſchränkte Disciplinargewalt des Biſchofs in der Gemeinde als eine rein menſchliche bezeichnete [2]), dagegen in den ekſtatiſchen Perſonen Gott ſelbſt als gegenwärtig erkannte [3]), wenn auch ſeine Beweisführung gegen den römiſchen Biſchof etwas künſtlich iſt, daß die Apoſtel das unmittelbar göttliche Vorrecht der Sündenvergebung nur darum gehabt hätten, weil ſie auch die Merkmale der Prophetie und Wundergabe beſeſſen hätten [4]). Dagegen iſt wirklich der Satz des Montanismus etwas Neues und vom Herkommen abweichendes, daß *die ekſtatiſchen Propheten allein im Beſitze der Gewalt zu binden und zu löſen* ſeien, wodurch der Montanismus ſich gegen die urſprüngliche Autonomie der Gemeinde [5]), wie gegen die neuen Anſprüche des Episcopates gleichmäßig erhob. Die Antitheſe dieſer Seite des Mon-

---

1) S. oben S. 386.

2) In Hinſicht auf Anordnung von außerordentlichen Faſten durch den Biſchof ſagt Tert. de ieiun. 13: Itaque si et ex *hominis* edicto et in unum omnes *ταπεινοφρόνησιν* agitatis etc.

3) Darum wird auch mehrfach (de pudic. 22, adv. Marc. V, 8, de anima 9) darauf hingewieſen, daß die Propheten, wie Gott, die Herzen und Gemüther der Menſchen durchſchauen.

4) De pud. 21, ſ. oben S. 529.

5) Deßhalb erklärt ſich Tertullian de pud. 22 auch gegen die Schlüſſelgewalt der Märtyrer, welche er vor ſeinem Uebergang zum Montanismus anerkannt hatte. S. oben S. 388.

tanismus gegen die frühere und die ſpätere Praxis der Schlüſſelgewalt iſt aber weſentlich dadurch bedingt, daß der Montanismus den Todſünden die Vergebung verweigert, während früher den meiſten derſelben eine einmalige Vergebung zugeſichert, und der Episcopat neuerdings zur Anerkennung wiederholter Buße für manche Sünden fortgeſchritten war. Allerdings waren die Unterſchiede in dieſer Praxis nur quantitative, wie auch die poſitiven ſittlichen Forderungen des Montanismus nur in quantitativer Hinſicht von der ſonſt in der Kirche herrſchenden Sitte abwichen. Allein die Idee eines ſtufenweiſen Fortſchrittes in der Entwickelung des kirchlichen Lebens ließ die abſolute Verweigerung aller Sündenvergebung nach der Taufe zur Erreichung der vollkommenen Heiligkeit als einen weſentlichen Gegenſatz gegen die ältere Praxis erſcheinen. Die Combination der ſittlichen Strenge, welche eigentlich nicht in neuen Forderungen, ſondern nur in der conſequenten Durchführung einer rein negativen Maaßregel, der Verhinderung von Unheiligkeit in der Kirche beſtand, mit der Vertretung dieſer Idee durch ekſtatiſche Propheten, welche von jeher als unmittelbare Organe Gottes galten, ließ dieſe Richtung als neue Offenbarung erſcheinen. Freilich kann, wie unſere bisherige Entwickelung bewieſen hat, der Offenbarungscharakter in Wirklichkeit dem Montanismus nicht zugeſprochen werden, weil, wenn wir auch den Grundſatz der abſoluten Verweigerung der Sündenvergebung als ein qualitativ unterſcheidendes Merkmal des Montanismus von den übrigen Richtungen der Kirche wollen gelten laſſen, die rein negative Tendenz deſſelben dem Begriffe einer neuen Offenbarung keineswegs entſpricht. Aber auch jene materielle Tendenz des Montanismus ſteht gar nicht in totalem Gegenſatze gegen die übrige Kirche, wenn die Möglichkeit einer wiederholten Sündenvergebung nur für den gegenwärtigen Moment in Abrede geſtellt wird, wie dies in dem Orakel geſchieht: Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant. Eine Tendenz, welche nur auf die Umſtände berechnet iſt, kann auch nur auf relative Bedeutung, nicht aber auf den Offenbarungscharakter Anſpruch machen. Es war deßhalb eine

Selbſttäuſchung, in welcher die ekſtatiſchen Propheten und ihre Anhänger befangen waren, und wenn dieſelben, ihres aufgeregten Charakters wegen, natürlich ohne volle Zurechnungsfähigkeit, durch die Uebertreibung der Natur ihrer Richtung derſelben um ſo größeren Nachdruck zu verſchaffen ſtrebten, ſo ſetzten ſie damit ſowohl im Allgemeinen ihre Wirkſamkeit, als auch im Beſondern die Anerkennung der ekſtatiſchen Prophetie in der Kirche auf's Spiel. Die Halbheit und Schiefheit, welche wir in der Anmaßung des Offenbarungscharakters durch die Montaniſten erkannt haben, prägt ſich auch in der Weiſe aus, wie ſie ihr Verhältniß zu den übrigen Kreiſen der Kirche darſtellten. Auf der einen Seite behauptet Tertullian von den Montaniſten und den Katholikern: una ecclesia sumus [1]), und ſteht auch nicht an, als Montaniſt den allgemeinen katholiſchen Grundſatz auszuſprechen, wonach der Beſitz des heiligen Geiſtes an den allgemein chriſtlichen Glauben gebunden iſt [2]). Andererſeits unterſcheidet er aber als Montaniſt ſehr ſcharf zwiſchen spiritalis und fidelis [3]). Spiritalis homo iſt zunächſt derjenige, welcher die Gabe der ekſtatiſchen Prophetie hat [4]), dann aber auch derjenige, welcher dieſelbe als neue Offenbarung anerkennt, der Montaniſt [5]). Das erſtere iſt dadurch gerechtfertigt, daß der Prophet, ebenſo wie der Apoſtel, den heiligen Geiſt proprie et plene beſitzt, während der Gläubige denſelben nur ex parte hat [6]). Für das zweite iſt aber ebenſowenig Grund, als für die Anwendung jenes Namens auf die Anhänger der Apoſtel. Um ſo weniger paßt die Erweiterung des Gegenſatzes zwiſchen beiden Partheien, wonach es von den Katholikern heißt: non recipientes spiritum (de monog. 1), homines solius animae et carnis spiritalia recusatis (de ieiun. 17), daß ferner ihre fides ani-

---

1) De virg. vel. 1. S. oben S. 493.

2) De anima 1: Cui spiritus sanctus accommodatus sine fidei sacramento?

3) De ieiuniis 11.

4) De pudic. 21. fin.

5) De ieiun. 16. De monog. 1: Nos, quos spiritales merito dici facit agnitio spiritalium charismatum.

6) De exhort. cast. 4.

malis genannt wird (de ieiun. 1), und daß endlich der Name Psychici als ſtehende Bezeichnung der Katholiker von den Montaniſten gebraucht wird, ein Name, der von den Gnoſtikern entlehnt, auf einem ganz anderen Verhältniß beruht,, als welches jemals zwiſchen den Montaniſten und ihren katholiſchen Gegnern in Frage kommen konnte. Im Angeſichte der Anerkennung der Charismen in der Kirche iſt es eine ebenſo falſche Darſtellung des Streitpunktes zwiſchen beiden Partheien, wenn Tertullian die Verwerfung des Montanismus als Widerſpruch gegen die Ekſtaſe und ſonſtige Charismen bezeichnet [1]), weßhalb man ſich über die gleichlautende Angabe des Epiphanius nicht wundern muß [2]). Durch dieſes falſche Vorgeben mußten natürlich auch die Gegner irre geleitet werden, und ebenſo, wie man zur Bekämpfung des Montanismus den ganz antitraditionellen Grundſatz aufſtellte, daß ein Prophet nicht das Merkmal der Ekſtaſe an ſich tragen dürfe [3]), ſo muß durch den Montanismus die Ekſtaſe überhaupt auch in kirchlichen Kreiſen in Verruf gekommen ſein [4]).

Wenn wir alſo dem Montanismus den Offenbarungscharakter abſprechen müſſen, ſo fragt es ſich, ob der Schwerpunkt ſeines Weſens in ſeiner Antitheſe gegen die Episcopalgewalt, oder in ſeiner reaktionär-ſittlichen Tendenz ruht. Hauber [5]) deutet das letztere an. Wenn er ſeine Anſicht aber ſo ausſpricht: „der Montanismus iſt das häretiſche Produkt einer asketiſchen Kriſis in der alten Kirche", ſo erſcheint die erſtere Bezeichnung der Richtung als eines häretiſchen Produktes darum nicht paſſend, weil dieſelbe ſich lange Zeit in der Kirche gehalten hat, ohne häretiſch

---

1) Adv. Prax. 1: Praxeas episcopum Romanum coegit a proposito *recipiendorum charismatum* concessare. De anima 9: Quia spiritalia charismata agnoscimus, post Ioannem quoque prophetiam meruimus consequi. De monog. 1. Adv. Marc. IV, 22.

2) Haer. 48, 1. 12: Ἀπέσχισαν οἱ κατὰ Φρύγας τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, λέγοντες· ὅτι δεῖ καὶ τὰ χαρίσματα δέχεσθαι.

3) Miltiades ſchrieb ein Buch περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν. (Euseb. V, 17).

4) Irenaeus III, 11, 9: Infelices vero, qui pseudoprophetas quidem esse nolunt, prophetiae vero gratiam repellunt ab ecclesia.

5) A. a. O. S. 656.

zu ſein, und dann iſt der asketiſche Charakter nach unſeren Unterſuchungen in dem langwierigen Conflikte gar nicht ſo entſcheidend hervorgetreten, um als Beſtimmungsgrund angeſehen zu werden. Aber auch, wenn wir die Verweigerung der Sündenvergebung ins Auge faſſen, können wir in der Tendenz der ſittlichen Reaktion nicht den ſelbſtändigen Angelpunkt der ſo eigenthümlichen Richtung, und den Grund zu ſo ernſtlichen und langwierigen Verwickelungen erkennen. In dieſer Hinſicht unterſcheidet ſich der Montanismus gar nicht von den Tendenzen der Novatianer und Donatiſten. Wenn wir aber, unter Berückſichtigung des Umſtandes, daß ſich der Gegenſatz der ſittlichen Reaktionstendenz des Montanismus gegen die Kirche nur als ein partikularer darſtellt, die Frage aufwerfen, wodurch die uns vorliegende Richtung von den ſpäteren gleichartigen ſich unterſcheidet, ſo werden wir auf das Verhältniß der Schlüſſelgewalt zu den Propheten hingelenkt, welches der Richtung den Schein des Offenbarungscharakters verlieh, und deſſen Antitheſe gegen die Anſprüche des Episcopates ſich ſchärfer abgränzt. Wenn doch die ſittliche Strenge innerhalb des Montanismus von der Auktorität der Propheten als der Inhaber der Schlüſſelgewalt abhängt, und die Laxheit der Sitte in der Wiederholung der Sündenvergebung von der Auktorität des römiſchen Biſchofs, ſo iſt die zu Grunde liegende Differenz diejenige, ob der Biſchof oder der Prophet die Schlüſſelgewalt beſitze. Das heißt: der Montanismus ſtellt dar die eine Seite in einer Kriſis der Verfaſſung der katholiſchen Kirche.

Dieſe Kriſis war aber keine willkührlich hervorgerufene, ſondern lehnte ſich an ein Schwanken der Sittenſtrenge in den chriſtlichen Gemeinden an, welches einerſeits dem Episcopat Gelegenheit gab, ſeine Auktorität über die Gemeinde auszudehnen, andererſeits die ſtrengere Parthei dazu trieb, ſich um die ekſtatiſchen Perſonen zu ſammeln. Es fragt ſich nur, ob wir die Antitheſe, in welcher der Montaniſt Tertullian gegen das peremtoriſche Edikt des römiſchen Biſchofs ſtand, als das Grundverhältniß des Montanismus gegen die übrige Kirche auch in den Anfang zurückverlegen dürfen. Freilich iſt die einzige Anſpielung auf dieſes Verhältniß, welche ſich auf die kleinaſiatiſchen Montaniſten bezieht,

ziemlich unklar und dürftig, und den Resultaten, welche Tertullian's Schriften darboten, scheinbar widersprechend. Nämlich Apollonius, der Gegner des Montanismus, beschuldigt die Prophetin Priscilla der Habsucht, und einen Montanisten Alexander, welcher sich für einen Märtyrer ausgebe, der Räuberei, und fährt dann fort: *τίς οὖν τίνι χαρίζεται τὰ ἁμαρτήματα; πότερον ἡ προφῆτις τὰς ληστείας τῷ μάρτυρι, ἢ ὁ μάρτυς τῇ προφήτιδι τὰς πλεονεξίας* [1]). Wenn wir diese Aeußerung als ein einfaches historisches Zeugniß ansehen müßten, so würden wir den Widerspruch der kleinasiatischen Montanisten gegen Tertullian zugestehen, welcher darin bestände, daß jene die Vergebung von Todsünden nicht verweigert hätten. Dagegen wäre aus jener Stelle zu entnehmen, daß die Schlüsselgewalt von prophetischen Personen und Märtyrern anerkannt worden sei. Allein jene Voraussetzung des Apollonius ist offenbar eine spöttische Verdrehung, in dem Sinne, daß die montanistischen Häupter das, was sie anderen verböten und verweigerten, für sich selbst als erlaubt ansähen. Wenn nun doch die Montanisten Habsucht und Räuberei ohne Zweifel als Todsünden verboten, so haben sie auch gerade im Gegensatze zu der malitiösen Voraussetzung des Apollonius die Sündenvergebung für dieselben verweigert. Dann geht aber aus der Zumuthung an die Prophetin, ihrem Genossen die Sündenvergebung zu ertheilen, hervor, daß auch in Kleinasien die Frage über die Träger der Schlüsselgewalt zwischen der episcopalen und der montanistischen Parthei vorlag. Für Rom geht aber aus der Angabe Tertullian's über das bischöfliche Edikt ebenfalls hervor, daß der darin ausgesprochene gegen den Montanismus gerichtete Satz schon lange streitig war. War das Edikt peremtorium, sollte es einem Streite ein Ende machen, so mußte derselbe längere Zeit ohne Entscheidung geführt worden sein.

Es fragt sich nun schließlich, von welcher Seite der Anstoß zu dem so lange dauernden Kampfe beider Partheien in der Kirche ausging, vom Montanismus oder vom Episcopat? Der reaktionäre Charakter des Montanis-

1) Bei Euseb. V, 18, 4.

mus fordert die Entſcheidung für den letzteren Fall. Der Montanismus ſetzt eine ſittliche Erſchlaffung voraus, die ſich nicht gerade im Nachlaſſen poſitiver Forderungen, ſondern vielmehr in dem Bedürfniß nach Wiederholung der Sündenvergebung ausſprach. Dieſe Erſchlaffung ſtand aber in unläugbarer Wechſelwirkung mit der Conſolidirung der kirchlichen Verfaſſung, welche im Gegenſatze gegen die Gnoſis durch die Erhöhung des Episcopates bewirkt war. Die Befeſtigung der kirchlichen Formen rückte einerſeits die eſchatologiſche Erwartung, das Hauptvehikel der ſittlichen Strenge, in größere Ferne, andererſeits verpflichtete die Erſchlaffung, welche nach einem glücklich durchgeführten Kampfe, wie der gegen die Gnoſis war, einzutreten pflegt, den Episcopat, als das Organ der neugewonnenen Einheit und Sicherheit, zu außerordentlichen Maaßregeln für die Erhaltung der Gemeinden, in dieſem Falle zur Nachgiebigkeit gegen die einreißende Laxheit dadurch, daß Wiederholung der kirchlichen Buße geſtattet wurde. Die Mehrzahl in den Gemeinden muß im Intereſſe der Erleichterung der Disciplin den Biſchöfen es ohne Schwierigkeit überlaſſen haben, über die Ausübung der Schlüſſelgewalt nach ihrer Auktorität zu verfügen, und eine große Zahl von Biſchöfen wird aus Gründen der Zweckmäßigkeit keinen Anſtand genommen haben, den anerkannten Charakter der apoſtoliſchen Nachfolge auch auf die Behauptung der Schlüſſelgewalt auszudehnen, ohne daß wir auf die Motive der Herrſchſucht Rückſicht zu nehmen brauchen. Dieſer Umſchwung der öffentlichen Meinung und Praxis konnte aber, wie man leicht begreift, nicht vor ſich gehen, ohne unmittelbar die Gegenwirkung der ſtrenger Geſinnten zu erregen. Der Wiederholung der Sündenvergebung mußten die Minoritäten mit Verweigerung derſelben entgegentreten, da aber dieſe Richtung ſich nicht mehr auf das frühere Organ der Schlüſſelgewalt, auf die Entſcheidung und Fürbitte der Gemeinde ſtützen konnte, ſo mußte, wie überall bei einer reaktionären Richtung, das Element der Neuerung aufgenommen werden. Daſſelbe beſtand in dieſem Falle darin, daß mit Abweichung von dem bisherigen Rechte der Gemeinde einzelne Perſonen als Träger der Schlüſſelgewalt hingeſtellt wurden, nämlich die ekſtatiſchen Propheten. Die Geltung

dieſer Perſonen war durch die Fortſchritte des Episcopates ohnedies in Frage geſtellt, außerdem war aber ihr ganzer Charakter durch die Beziehung auf die Eſchatologie der ſtrengen ſittlichen Richtung verwandt. Daher iſt es begreiflich, daß ſie zu Trägern der ſittlichen Reaktion wurden, aber durch ihr Auftreten als Inhaber der Schlüſſelgewalt den Gegenſatz auf das Gebiet der Verfaſſung übertrugen..

Wenn wir nun bisher die Partheien mitunter als die montaniſtiſche und episcopale bezeichnet haben, ſo iſt die letztere Bezeichnung allerdings zu beſchränken. Nicht alle Biſchöfe waren in dem Falle, der ſittlichen Laxheit Vorſchub zu leiſten, ſondern Manche erhielten entweder die urſprüngliche Autonomie der Gemeinde und die ſtrengere Disciplin aufrecht, worauf doch noch die Schrift Tertullian's de poenitentia ſchließen läßt, obgleich zur Zeit ihrer Abfaſſung der Kampf beider Partheien an anderen Orten längſt im Gange war; oder manche Biſchöfe ordneten ſich den Ausſprüchen der ekſtatiſchen montaniſtiſchen Propheten unter, und handhabten die Disciplin in dem von Jenen vertretenen Sinne. An den einen oder den anderen dieſer Fälle erinnern die Angaben des Euſebius über den Inhalt und Zweck der Briefe des Dionyſius von Corinth (H. E. IV, 23). Euſebius erzählt: *Τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ παροικούσῃ Ἀμαστριν ἅμα ταῖς κατὰ Πόντον ἐπιστείλας, Βακχυλίδου μὲν καὶ Ἑλπίστου, ὡς ἂν αὐτὸν ἐπὶ τὸ γράψαι προτρεψάντων μέμνηται· γραφῶν τε θείων ἐξηγήσεις παρατέθειται, ἐπίσκοπον αὐτῶν ὀνόματι Πάλμαν ὑποσημαίνων· πολλὰ δὲ περὶ γάμου καὶ ἁγνείας τοῖς αὐτοῖς παραινεῖ· καὶ τοὺς ἐξ οἵας δ' οὖν ἀποπτώσεως, εἴτε πλημμελείας, εἴτε μὴν αἱρετικῆς πλάνης ἐπιστρέφοντας, δεξιοῦσθαι προστάττει.* Wer erkennt in dieſer Angabe nicht den antimontaniſtiſchen Biſchof? Wer wird aber auch ferner läugnen, daß wenn die Gemeinden aufgefordert werden, den Gefallenen aller Arten die Aufnahme zu gewähren, eben ihr Biſchof den montaniſtiſchen Grundſätzen gefolgt ſein muß, ſei es nun auf die Auktorität der Propheten hin oder nicht. Noch deutlicher tritt die montaniſtiſche Streitfrage hervor in der Angabe des Euſebius über den Brief des Dionyſius *πρὸς Κνωσσίους, ἐν ᾗ Πινυτὸν*

τῆς παροικίας ἐπίσκοπον παρακαλεῖ, μὴ βαρὺ φορτίον ἐπάναγκες τὸ περὶ ἁγνείας τοῖς ἀδελφοῖς ἐπιτιθέναι, τῆς δὲ τῶν πολλῶν καταστοχάζεσθαι ἀσθενείας. Πρὸς ἣν ὁ Πινυτὸς ἀντιγράφων, θαυμάζει μὲν καὶ ἀποδέχεται τὸν Διονύσιον· ἀντιπαρακαλεῖ δὲ στερροτέρας ἤδη ποτὲ μεταδιδόναι τροφῆς, τελειοτέροις γράμμασιν εἰσαῦθις τὸν παρ' αὐτῷ λαὸν ὑποθρέψαντα, ὡς μὴ διατέλους τοῖς γαλακτώδεσιν ἐνδιατρίβοντες λόγοις τῇ νηπιώδει ἀγωγῇ λάθοιεν καταγηράσαντες· δι' ἧς ἐπιστολῆς καὶ ἡ τοῦ Πινυτοῦ περὶ τὴν πίστιν ὀρθοδοξία τε καὶ φροντὶς τῆς τῶν ὑπηκόων ὠφελείας τὸ, τε λόγιον καὶ ἡ περὶ τὰ θεῖα σύνεσις ὡς δι' ἀκριβεστάτης ἀναδείκνυται εἰκόνος. Wenn Pinytus als vollſtändig rechtgläubig bezeichnet wird, und dabei eine ſtrengere Sitte darum erſtrebt, weil ſeine Gemeinde aus dem Kindesalter herausgeführt werden müſſe, ſo trägt ſein Charakter die deutlichſten Merkmale des Montanismus, welcher ja gerade in ſeiner ſtrengeren Disciplin das Merkmal des Mannesalters der Kirche an ſich zu tragen vorgab. Wenn nun alſo der Episcopat ſelbſt nicht überall zu gleicher Zeit ſich in die Bahn begab, auf welcher z. B. die römiſchen Biſchöfe von früh an conſequent fortſchritten, ſo iſt zu begreifen, daß der Montanismus erſt ſehr ſpät, und an verſchiedenen Orten zu verſchiedener Zeit aus der Kirche ausgeſchieden wurde. Die Ausſcheidung des Montanismus bezeichnet aber den Sieg der Grundſätze, welche in den clementiniſchen Homilieen ausgeſprochen worden ſind.

III. Die Geſchichte des Montanismus.

Es iſt nur der Zweck, die zerſtreuten und ſpärlichen Notizen über die Geſchichte des Montanismus in der Kirche zu ſammeln, theils um die Stadien ſeines Kampfes mit dem Episcopat näher zu beſtimmen, theils um die vorausgehende Darſtellung, ſo viel es möglich iſt, zu beſtätigen. Der als Sekte aus der Kirche geſchiedene Montanismus bietet weder dem Geſchichtſchreiber Stoff, noch für die Entwickelungsgeſchichte der Kirchenverfaſſung irgend welches Intereſſe, da er der Bewegung entzogen iſt, und ſeine Centralanſchauung in das Bewußtſein der Kirche zu weiterer Fruchtbarkeit aufgenommen wurde.

A. Der Montanismus in Kleinaſien.

Ueber den Anfängen und den erſten Vertretern des Montanismus in Kleinaſien ruht eine undurchdringliche Finſterniß, da es den Gegnern jener Richtung entweder nicht gefallen hat, oder auch nicht möglich war, zuverläſſige Kunde von Montanus und ſeinen beiden prophetiſchen Begleiterinnen, Priscilla und Maximilla, einzuziehen. Die Gewährsmänner des Euſebius [1]), um der Späteren nicht zu erwähnen, wiſſen nur Schlechtigkeiten und Zweideutigkeiten von dem Leben jener Partheihäupter und Schimpfliches von ihrem Ende zu erzählen, deſſen Wiederholung wir uns um ſo mehr erſparen können, als die Widerſprüche und Unklarheiten in jenen Nachrichten von Schwegler [2]) hinreichend beleuchtet ſind. Einer der Berichterſtatter iſt ſogar naiv genug, nachdem er von dem ſchimpflichen Selbſtmorde des Montanus erzählt hat, hinzuzufügen, er ſei übrigens nicht Augenzeuge und ἴσως μὲν οὕτως, ἴσως δὲ οὐχ οὕτως τετελευτήκασι [3]). Uebrigens iſt trotz der widerſprechenden Nachrichten über Montanus an ſeiner hiſtoriſchen Exiſtenz nicht zu zweifeln, die von Schwegler in Frage geſtellt wird [4]). Dieſelbe iſt ebenſo gut bezeugt, wie die der beiden prophetiſchen Weiber, welche doch auch Schwegler nicht ganz zu läugnen wagt [5]). Alle drei werden von Tertullian genannt [6]), von allen dreien ſind Prophetenſprüche bei Tertullian und Epiphanius erhalten, und unter dieſen iſt der dem Montanus zugeſchriebene, deſſen Wichtigkeit für die Trinitätslehre wir oben beſprochen haben [7]), ſo charakteriſtiſch, daß er denſelben Anſpruch auf Echtheit macht, wie diejenigen, welche von Maximilla und Priscilla herrühren ſollen. Da ferner der Name „Montaniſten" nur unter Vorausſetzung der hiſtoriſchen Exiſtenz des Montanus

---

1) Eus. H. E. V, 16—18.
2) Montanismus S. 241 f.
3) Eus. H. E. V, 16, 6.
4) A. a. O. S. 243.
5) A. a. O. S. 248.
6) Montanus iſt erwähnt de ieiun. 1. 12, adv. Prax. 1.
7) S. 505.

erklärlich ist, wie selbst Schwegler anerkennt [1]), so glaube ich bei der historischen Existenz dieses Mannes stehen bleiben zu müssen, die, wenn durch nichts Anderes, mir jedenfalls durch das Eine Orakel gesichert erscheint. Wenn der Partheiname „Montanisten" nicht bei den ältesten Schriftstellern üblich ist, sondern der Name „Kataphryger", so geht daraus nur hervor, daß Montanus nicht etwa eine schöpferische Person war, sondern nur die Combination vollzog, welche durch die allgemeinen Zeitverhältnisse nothwendig sich aufdrängte. Und dies wird denn auch noch durch andere Beweise nahegelegt. Daß Montanus sich nicht für Gott den Vater gehalten hat, wie ihm Epiphanius aufbürdet, ist schon bewiesen, ebensowenig hat er sich aber für den Paraklet ausgegeben, oder wäre von seiner Parthei dafür gehalten worden, wie der Mißverstand und die Verketzerungssucht der Kirchenlehrer es darstellt [2]). Denn wenn aus dem Propheten auch der Paraklet spricht, so ist ja in der ekstatischen Form der Prophetie gerade der unüberwindlichste Unterschied zwischen dem Paraklet und dem Menschen festgestellt.

Da Eusebius aus den kleinasiatischen Schriften gegen den Montanismus nur Klatschereien über die Personen mittheilt, so ist es unmöglich, direkt nachzuweisen, ob die Combination von Prophetie und Schlüsselgewalt, welche der wesentliche Punkt jener Richtung ist, auch schon von jenen ersten Häuptern vollzogen worden, und wie demnach ihr Verhältniß zum kleinasiatischen Episcopat beschaffen gewesen ist. Wir haben uns begnügen müs-

---

1) A. a. O. S. 244. Baur (theol. Jahrb. 1845, S. 300) will den mythischen Charakter der Person des Montanus durch folgende Parallele beweisen. Wie Elxai, die verborgene Kraft des höchsten Gottes, mit seinen als Göttinnen verehrten Schwestern Martha und Marthana doch nur als eine Travestie auf die Dreieinigkeit anzusehen sei (Epiph. haer. 19, 2), so finde dasselbe in dem Verhältniß des Montanus, der sich ja für Gott den Vater ausgebe (Epiph. haer. 48, 11), zu den beiden Prophetinnen statt. Es bedarf keiner weiteren Bemerkung, daß, da Baur jenes Orakel des Montanus in derselben Weise mißverstanden hat, wie Epiphanius, auch die darauf gegründete Folgerung nicht stichhaltig ist. — Auch der Vorschlag von Hilgenfeld (a. a. O. S. 301), den Namen Montanisten von *μαντικοί* abzuleiten, erscheint mir nicht treffend genug, um die Historicität des Montanus zu beeinträchtigen.

2) Die Stellen bei Schwegler S. 174, zu welchen noch hinzuzufügen Eus. V, 14: *τὸν μὲν παράκλητον Μοντανὸν αὐχοῦντες.*

ſen, aus der zugeſtandenen Gleichartigkeit der Richtung Tertullian's mit der dieſer Phrygier zu ſchließen, daß das aus den Schriften jenes Mannes entwickelte Grundverhältniß des Montanismus auch von Montanus und ſeinen Begleiterinnen vertreten worden ſei, und wir konnten auch die einzige Anſpielung auf das von uns nachgewieſene Grundverhältniß, welche Apollonius in Hinſicht auf die kleinaſiatiſchen Häupter des Montanismus ausſprach, in demſelben Sinne erklären [1]).

Unter den kleinaſiatiſchen Häuptern der Richtung werden genannt Theodotus [2]), Alcibiades [3]), Alexander [4]), Themiſon, der als Schriftſteller aufgetreten iſt [5]), Proklus, der von Tertullian äußerſt ehrenvoll erwähnt iſt als Schriftſteller gegen die Gnoſis [6]), und der als Vertreter der kleinaſiatiſchen Kirche deren Paſſahfeier gegen den Biſchof Victor und den Presbyter Cajus in Rom vertheidigte [7]), Aeſchines, der wegen ſeines Patripaſſianismus offenbar Kleinaſien angehört [8]). Daß Melito von Sardes den Montaniſten angehört habe, wie Schwegler annimmt [9]), iſt nicht wahrſcheinlich. Wenn Hieronymus ſagt: Melitonis elegans et declamatorium ingenium laudans Tertullianus dicit, eum a plerisque nostrorum prophetam putari [10]), ſo haben wir unter den nostri nicht die Parthei des Tertullian zu verſtehen, ſondern

---

1) S. oben S. 538.

2) Auct. anonym. ap. Eus. V, 16, 6: *Ὁ θαυμαστὸς ἐκεῖνος ὁ πρῶτος τῆς καὶ' αὐτοὺς λεγομένης προφητείας οἷον ἐπίτροπος Θεόδοτος.*

3) Eus. V, 3: *Οἱ ἀμφὶ Μοντανὸν καὶ Ἀλκιβιάδην καὶ Θεόδοτον.* V, 16: *Ἡ τῶν κατ' Ἀλκιβιάδην λεγομένη αἵρεσις.*

4) Apollonius bei Eus. V, 18, 4; ſ. oben S 538.

5) Apollonius bei Eus. V, 18, 3: *Ἐτόλμησε μιμούμενος τὸν ἀπόστολον* (welchen?) *καθολικήν τινα συνταξάμενος ἐπιστολὴν κατηχεῖν μὲν τοὺς ἄμεινον αὐτοῦ πεπιστευκότας, συναγωνίζεσθαι δὲ τοῖς τῆς κενοφωνίας λόγοις, βλασφημῆσαι δὲ εἰς τὸν κύριον καὶ τοὺς ἀποστόλους καὶ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν.*

6) Adv. Valentinianos 5: Proculus noster, virginis senectae et christianae eloquentiae dignitas. Vgl. den Nachtrag zu den Präſcriptionen Cap. 52.

7) Eus. II, 25; III, 31; V, 24.

8) Praescript. haer. 52. S. oben S. 504.

9) S. 223.

10) De vir. ill. 14.

die katholiſche. Grammatiſch könnte allerdings das Wort nostri im Sinne Tertullian's gedeutet werden. Allein unmöglich könnte Tertullian die Anerkennung der prophetiſchen Gabe Melito's als von plerique nostrorum ausſagen, wenn jener wirklich Montaniſt war; und Hieronymus hätte ſchwerlich blos von einem Lobe des elegans et declamatorium ingenium Melito's geſprochen, wenn Tertullian denſelben als einen völligen Geſinnungsgenoſſen bezeichnet hätte. Schwegler beruft ſich auf Titel von Büchern Melito's, welche auf montaniſtiſche Fragen hindeuten ſollen, und ſchließt daraus, daß, da Euſebius ihn doch nicht als Gegner des Montanismus aufführt, Melito denſelben vertheidigt haben müſſe. Allein die Bücher de ecclesia und de apocalypsi Iohannis haben keine unmittelbare Beziehung auf den Montanismus. Die Schrift unter dem Titel Clavis betrifft ferner nicht die Schlüſſelgewalt, ſondern iſt bekanntlich ein erklärendes Verzeichniß von weniger verſtändlichen Worten und Formeln der Schrift [1]). Daß aber ſeine Schrift περὶ προφητείας ihn mit Wahrſcheinlichkeit als Montaniſten erkennen laſſe, iſt im Verhältniß zu den übrigen Notizen über ihn nicht begründet. Denn es iſt auch unwahrſcheinlich, daß der Mann, welcher offenbar ein Hauptträger des Episcopats geweſen iſt, und deſſen Tendenzen verfolgt haben wird, ſich dem Montanismus angeſchloſſen haben ſoll. Falls er denſelben nicht bekämpft hat, ſo hat er ſich entweder neutral gehalten, oder die weitere Verbreitung jener Richtung nicht mehr erlebt.

Unter den literariſchen Gegnern des Montanismus in Kleinaſien werden genannt Claudius Apollinaris, Biſchof von Hierapolis, welcher bald nach dem Auftreten des Montanismus geſchrieben haben ſoll [2]); Miltiades, welcher ſchrieb περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν [3]); Apollonius, welcher im vierzigſten Jahre nach Montan's Auftreten geſchrieben zu haben behauptet [4]); Serapion, Biſchof von Antiochia, welcher auf den Apolli-

1) Vgl. Credner, Einleitung ins N. T. I, S. 10.

2) Eus. IV, 27; V, 16.

3) Eus. V, 17.

4) Eus. V, 18, 7.

naris Rückſicht nimmt [1]); Clemens von Alexandrien [2]). Der ungenannte Schriftſteller, welchen Euſebius (V, 16) hauptſächlich benutzt, hat nach Ausſcheidung des Montanismus aus der Kirche geſchrieben, und zwar ziemlich lange danach, da er, wie wir ſehen werden, von dieſem Akt eine unbeſtimmte und verkehrte Vorſtellung hat.

Die chronologiſche Frage über die Entſtehung des kleinaſiatiſchen Montanismus wieder aufzunehmen, haben wir nach Schwegler's Unterſuchung keine Urſache, da die vorhandenen Angaben keine nähere Beſtimmung erlauben, als daß Montanus nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts aufgetreten iſt [3]).

B. Der Montanismus in Rom.

Ein Beweis von der allgemeinen Bedeutung des Montanismus iſt, daß etwa um dieſelbe Zeit, in welcher Montanus und ſeine Begleiterinnen in Kleinaſien auftraten, in Rom eine Schrift entſtand, welche im Weſentlichen dieſelben Grundſätze vertritt, wie Jene, und zwar ganz unabhängig von ihnen: der ſogenannte Hirt des Hermas [4]). Wenn das Weſen des Montanismus erſchöpft wäre in den Beſtimmungen über die Ehe, das Faſten, das Märtyrerthum, wenn überhaupt in dieſen Punkten ein feſter Gegenſatz jener Richtung gegen die übrige Kirche ausgeprägt wäre, müßten wir allerdings Anſtand nehmen, den Hirten als Vertreter des Montanismus zu behandeln. Denn die Märtyrer

---

1) Eus. V, 19.

2) Strom. IV, 13, 95: *Πρὸς τοὺς Φρύγας ἐν τοῖς περὶ προφητείας διαλεξόμεθα.* In der Stelle Strom. VI, 8, 66 liegt wahrſcheinlich ein Urtheil des Cl. über den Montanismus vor. Er giebt daſelbſt denen, welche den Teufel als Urheber der Philoſophie betrachten, zu bedenken, daß wenn ſich der Teufel in einen Engel des Lichtes verkleide, doch manches von ihm Ausgeſprochene wahr ſein könne und müſſe; *οὐ τοίνυν ψευδὴς ἡ φιλοσοφία, κἂν ὁ κλέπτης καὶ ὁ ψεύστης κατὰ μεταοχηματισμὸν ἐνεργείας τὰ ἀληθῆ λέγῃ. οὐδὲ μὴν διὰ τὸν λέγοντα προκαταγνωστέον ἀμαθῶς καὶ τῶν λεγομένων. ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν προφητεύειν νῦν δὴ λεγομένων παρατηρητέον, ἀλλὰ τὰ λεγόμενα σκοπητέον, εἰ τῆς ἀληθείας ἔχεται.*

3) Vgl. a. a. O. S. 249—256.

4) Ueber den Verfaſſer und die Abfaſſungszeit des Buches ſ. oben S. 297.

werden in jenem Buche zwar hochgeſchätzt [1]), aber das Märtyrerthum ſelbſt wird ſo wenig zur Pflicht gemacht, daß die Errettung aus der Verfolgung als Lohn der Gerechtigkeit verheißen wird [2]). Die zweite Ehe gilt nicht als Sünde, obgleich die Enthaltung von derſelben als beſonderes Verdienſt angeſehen wird [3]). Des Faſtens iſt zwar Hermas ſehr befliſſen, um Offenbarungen zu empfangen, gemäß der Regel Tertullian's: Etiam sacramentorum agnitionem ieiunia de deo merebuntur [4]), aber das Faſten erſcheint gar nicht als allgemeine Verpflichtung, und in der Weiſe geordnet, wie es Tertullian will. Für das wahre Faſten wird das heilige Leben erklärt [5]), die Enthaltung von der Speiſe wird nur als überflüſſiges Werk anerkannt, unter der Bedingung, daß es von Wohlthätigkeit begleitet ſei [6]). Die Reaktion auf dem Gebiete der Sitte, welche doch einmal dem Montanismus eigen iſt, wird jedoch auch vom Hirten des Hermas vertreten. Wie es aber dem Alter des Buches angemeſſen iſt, ſo iſt ſeine reaktionäre Tendenz viel umfaſſender, und auf den Hauptpunkt gerichtet, auf welchen Tertullian wenigſtens ſchon verzichtet hat. Hermas will keinen Beſitz und keinen Reichthum, weil dies etwas Heidniſches und etwas Teufliſches iſt; und weil der einer anderen Welt angehörige Chriſt die Dinge dieſer, dem Teufel unterworfenen Welt nicht erſtreben dürfe (Sim. 1). Auf dem anerkannten Gegenſatz der bei-

---

1) Vis. 3, 1: Locus, qui est ad dextram, eorum est, qui iam meruerunt deum et passi sunt causa nominis eius.

2) Vis. 4, 2: Bestia haec figura est pressurae superventurae. Si ergo praeparaveritis vos, poteritis effugere illam, si cor vestrum fuerit purum ac sine macula.

3) Mand. 4, 4: Qui (iterum) nubit, non peccat, sed si per se manserit, magnum sibi conquirit honorem apud dominum.

4) De ieiun. 7.

5) Sim. 5, 1: Non est ieiunium hoc, quod putatis vos ieiunare. — Dominus non desiderat tale ieiunium supervacuum, sic enim ieiunando nihil praestas aequitati. Ieiuna certe verum ieiunium tale. Nihil in vita tua nequiter facias, sed mente pura servi deo, custodiens mandata eius, et in praecepta eius ingrediaris, neque admiseris desiderium nocens in animo tuo.

6) Sim. 5, 3: Si praeter ea, quae mandavit dominus, aliquid boni adieceris, maiorem dignitatem tibi conquires. — Igitur, si custodieris mandata domini et adieceris ad ea stationes has, gaudebis. Vgl. die Fortſetzung der Stelle.

den Welten beruht überhaupt die Askeſe, auch die reaktionäre Sittenſtrenge Tertullian's, aber die unwillkührliche Verweltlichung des Chriſtenthums hat ſchon Tertullian's Reaktion auf die wenigen iſolirten Punkte zurückgedrängt; während der Hirt des Hermas noch im Intereſſe der asketiſchen Elementargeſtalt, der Entſagung vom Beſitze, wirkte. Weil Tertullian's Tendenz dieſen Boden verloren hatte, und ſich begnügen mußte, einzelne verſprengte Punkte feſtzuhalten, ſo bekommt ſeine asketiſche Strenge etwas Gekniffenes, Verzerrtes und Ungeſundes, während der Hirt des Hermas, indem er auf die großartige urchriſtliche Verpflichtung der Beſitzloſigkeit hinwirkt, in Hinſicht auf das Faſten und die zweite Ehe mildere und geſundere Anſichten aufſtellt. Da nun aber die asketiſche Reaktion das ſekundäre Moment am Montanismus iſt, welches auch unabhängig von ihm ſich darſtellen kann, ſo bedarf es der Nachweiſung, daß der Hirt des Hermas in Hinſicht der Buße und des Episcopates im Weſentlichen mit der dargeſtellten Theorie Tertullian's übereinſtimmt. Tertullian ſelbſt zwar hat keine Uebereinſtimmung des Hermas mit ſich erkannt, vielmehr in deſſen Buche direkte Abweichung vom Montanismus in Hinſicht auf die Buße zu bemerken geglaubt, und dem armen Hirten deßhalb ein ungünſtiges Zeugniß gegeben [1]). Er hat aber offenbar das Buch nicht geleſen, ſonſt hätte er unmöglich deſſen Charakter verkennen können, ſondern hat die falſche Anwendung des Buches durch Antimontaniſten mit einer voreiligen Verwerfung erwidert. Allerdings bietet der Hirt den Gegnern des Montanismus den Anknüpfungspunkt, daß er eine zweite Buße nach der Taufe anerkennt. Die Geſtattung derſelben iſt aber keine unbedingte, ſondern ſie gehört einem Zuſtande der Kirche an, welcher aufhören ſoll, oder eben aufhört. Dies iſt offenbar das Hauptintereſſe des Schriftſtellers, da er ſogleich im Anfange darauf eingeht. Hier heißt es auf das beſtimmteſte: Remittentur illis peccata, quae iampridem peccaverunt, et *omnibus sanctis*, *qui peccaverunt usque in hodiernum*

1) De pud. 10: Cederem tibi, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum etiam vestrarum inter apocrypha et falsa iudicaretur, adultera et ipsa et patrona sociorum. Cap. 20: Ille apocryphus Pastor moechorum.

diem, si ex toto corde egerint poenitentiam et abstulerint a cordibus suis dubitationes. Iuravit enim dominator ille per gloriam suam super electos suos, *praefinita ista die*, etiamnunc, si peccaverit aliquis, non habiturum illum salutem. *Poenitentiae enim iustorum habent fines.* Impleti sunt dies poenitentiae omnibus sanctis; gentibus autem poenitentia usque in novissimo die (Vis. 2, 2). Der Tag, an welchem dies Orakel gegeben iſt, gilt alſo als die Grenze, bis zu welcher die früher übliche zweite Buße geſtattet wird. Von da an iſt es für die Heiligen, d. h. die Getauften, Pflicht, die Nothwendigkeit einer zweiten Buße, d. h. die Sünde zu vermeiden. Den noch nicht Getauften, d. h. den Heiden ſteht allerdings bis zum jüngſten Tage frei, die mit der Taufe zuſammenfallende Buße und Sündenvergebung zu übernehmen, mit welcher ſie ſich jedoch der für alle Getauften feſtgeſtellten Bedingung unterwerfen. Eine andere Viſion bietet dem Hermas das Bild eines Thurmbaues, welcher die Kirche bedeutet. Von den dazu herbeigebrachten Steinen werden einige zurückbehalten und in die Nähe des Thurmes gelegt (iuxta turrim). Ueber dieſe erhält Hermas folgende Auskunft: Ii sunt, qui peccaverunt et voluerunt poenitentiam agere; propter hoc non sunt longe proiecti a turri, quoniam utiles erunt in structura, si poenitentiam egerint. Qui ergo poenitentiam acturi sunt, si egerint poenitentiam, fortes erunt in fide, si nunc poenitentiam egerint, *dum aedificatur turris. Nam si consummata fuerit structura, iam quis non habet locum, ubi ponatur, erit reprobus*, solummodo autem hoc habebit, qui iam ad turrim positus est (Vis. 3, 5). In dieſen Worten wird allerdings die Grenze der Geſtattung der zweiten Buße vorgeſchoben, allein dies hat nicht viel zu bedeuten, da es vom Bau des Thurmes, der die Kirche bedeutet, heißt: *turris cito consummabitur* (Vis. 3, 8). Dem entſprechend erklärt der angelus poenitentiae ſpäterhin mit Hinſicht auf die Sünden des Ehebruchs und des Götzendienſtes unter den Chriſten: Servis dei poenitentia una est (Mand. 4, 1), nämlich nach der Taufe. Jedoch auf die Bemerkung des Hermas: Etiam nunc audivi a quibusdam doctoribus. quod alia poenitentia non est, nisi illa, cum in aquam descendimus et accipimus remissionem peccatorum no-

strorum, ulterius non peccare, sed in castitate permanere (Mand. 4, 3) — erklärt er folgendes: Recte audisti. Nunc autem, quia diligenter omnia inquiris, et hoc tibi demonstro, non dans occasionem illis, qui credituri sunt, aut qui modo crediderunt domino. Qui enim iam (= modo) crediderunt, aut qui credituri sunt, poenitentiam peccatorum non habent, sed remissionem. Illis enim, qui vocati sunt *ante hos dies*, posuit dominus poenitentiam [1]). — Ideo dico tibi, quod *post vocationem illam magnam et sanctam*, si quis tentatus fuerit a diabolo et peccaverit, unam poenitentiam habet [2]). Si autem subinde peccet et poenitentiam agit, non proderit homini talia agenti [3]), difficile enim vivet deo [4]). Dieſe Stelle weiſt wieder auf eine beſtimmte Zeitgrenze hin, von welcher an keine zweite Buße nach der Taufe geſtattet werden ſoll, bezeichnet dieſelbe als gegenwärtig und ſtellt ſie zuſammen mit einer vocatio magna et sancta. Welches Faktum damit gemeint iſt, läßt ſich nachweiſen an einer Stelle, in der dieſe Lehre von der Buße mit dem Bewußtſein vorgetragen iſt, daß ſie eine wichtige Epoche in der Kirche bezeichne. In der erſten Viſion erſcheint die Kirche dem Hermas in Geſtalt einer alten Frau, und tadelt ihn wegen einer geheimen Begierde, und wegen Hingebung an weltliche Geſchäfte [5]). In der zweiten Viſion erſcheint dieſelbe mit jugendlichem Ausſehen, aber greiſen Haaren, in der dritten jung und heiter [6]), und giebt beidemale die Aufſchlüſſe über das Aufhören der zweiten Buße. Die Er-

1) Nämlich eine zweite. Poenitentia im objektiven Sinne gleich remissio, cf. Tert. de poen. 7: Collocavit in vestibulo poenitentiam secundam.

2) Nämlich die, welche der in der Taufe gegebenen remissio peccatorum entſpricht.

3) Das heißt, er erlangt damit nicht die Wiederaufnahme in die Kirche.

4) Vgl. noch Sim. 9, 25.

5) Vis. 1, 3: Consumtus es a secularibus negotiis. Vgl. 1, 1: mortem et captivitatem assumunt ii, qui seculum hoc diligunt et gloriantur in divitiis suis. Vgl. hiemit Sim. 1.

6) Vis. 3, 10: Apparuit mihi prima visione valde anus et in cathedra sedens. Alia autem visione faciem quidem iuvenilem habebat, carnem autem et capillos aniles, et stans mihi loquebatur, hilarior autem erat, quam primum. Tertia autem visione tota iunior erat et aspectu decora, tantum quod capillos seniles habebat, hilaris autem erat et super subsellium sedens.

ſcheinung der Kirche als alter Frau wird nun daher gedeutet, quoniam spiritus vester antiquior etiam marcidus est, et non habens vim a vestris infirmitatibus et dubitatione cordis. — Vos infirmati a secularibus negotiis tradidistis vos in socordiam (Vis. 3, 11). Die Deutungen der zweiten und der dritten Geſtalt fallen ziemlich zuſammen, wie ja der Inhalt beider Offenbarungen und die Geſtalten ſelbſt ſich eigentlich nur gradweiſe unterſcheiden. In ihnen prägt ſich nämlich der durch die Offenbarungen ſelbſt veränderte Zuſtand der Gemeinde ab. Es heißt: Quum senior iam fuerit aliquis, desperat de se ipso propter infirmitatem suam et paupertatem et nihil aliud exspectat, nisi diem extremum vitae suae. Deinde subito illi relicta est haereditas, et audiens exsurgit — et liberatus est a prioribus moeroribus. *Ita et vos revelatione, quam deus vobis revelavit.* Quia misertus est dominus vestri et renovavit spiritum vestrum et deposuistis infirmitates vestras (Vis. 3, 12). Und in Beziehung auf die dritte Viſion: Sicut si alicui moesto supervenerit nuntius bonus aliquis, statim oblitus est moeroris, — et renovatur spiritus eius propter gaudium, quod accepit, sic et vos *renovationem accepistis spirituum vestrorum, videntes haec bona.* — Qui ergo poenitentiam egerint integre, iuniores sunt, et qui ex toto corde egerint, erunt fundati (Vis. 3, 13). Die Offenbarung, welche dieſe Erneuerung des Geiſtes, und die Verjüngung der Kirche bewirkt haben ſoll, iſt ohne Zweifel die gegen die Verweltlichung der Kirche gerichtete Aufhebung der zweiten Buße in der zweiten und dritten Viſion [1]). Derſelbe Gedanke, daß mit dieſer Aufhebung der zweiten Buße ein neues Zeitalter der Kirche beginne, iſt der Grundſatz des Montanismus, welchen Tertullian durch das entgegengeſetzte Bild von dem zunehmenden Alter derſelben ausdrückt [2]). Die Gleichheit erſtreckt ſich ſo weit, daß dies neue Zeitalter durch Offenbarung herbeigeführt iſt, welche nicht als abgeſchloſſen vorgeſtellt wird, ſondern deren Fortwirken ausdrücklich verheißen wird [3]).

---

1) Vis. 3, 12: Propter hoc demonstravit vobis structuram turris.

2) De virg. vel. 1.

3) Vis. 3, 13: Habes in pleno revelationem; nihil amplius postules

Die Analogie mit dem Montanismus findet ferner auch noch in einem nahe zuſammenhängenden Punkte ſtatt. Indem die Gültigkeit einer zweiten Buße zur Wiederaufnahme in die Kirche vom Montanismus nicht anerkannt wird, wird doch die Bußfertigkeit von den Gefallenen verlangt, und denſelben dafür eine von der Kirche unabhängige Vergebung durch Gott in Ausſicht geſtellt [1]). Solche werden von Hermas gemeint mit den Steinen, welche beim Thurmbau weit entfernt werden. Sie machen ſich die noch übrige kurze Zeit, welche der Gültigkeit der zweiten Buße geſtattet iſt, nicht zu Nutzen, werden deßhalb auch nicht dem Thurme einverleibt, haben aber im Falle der Bußfertigkeit Hoffnung auf einen geringeren Grad der Seligkeit [2]). Die gegen die Verweltlichung des Chriſtenthums gerichtete Aufhebung der zweiten Buße ſteht endlich in der engſten Beziehung zu dem von Hermas ſehr ſchroff ausgeſprochenen Gegenſatze gegen den Klerus. An die erſte Verkündigung jenes Disciplinargrundſatzes ſchließt ſich folgender Satz an: Dices ergo eis, *qui praesunt ecclesiae*, ut dirigant vias suas in iustitia, ut recipiant in pleno repromissionem cum multa gloria (Vis. 2, 2). Die Vorausſetzung, auf welcher dieſe Ermahnung beruht, wird noch deutlicher durch folgende Worte: Nunc itaque vobis dico, qui praeestis ecclesiae, et amatis primos consessus: nolite similes fieri maleficis. Et malefici quidem venena sua in pixidibus baiulant; vos autem venenum vestrum et pharmacum in corde continetis, et non vultis purgare corda vestra. — Videte ergo filii, ne forte hae dissensiones vestrae fraudent vitam vestram. Quomodo vos erudire vultis electos dei, quum ipsi non habeatis disciplinam? Commonete ergo vos invicem,

---

de revelandis. Si quid autem oportuerit, revelabitur tibi. Um die Bedeutung der Offenbarungen hervorzuheben, erſcheint Hermas möglichſt unverſtändig, und fordert ſtets Erklärungen über ſeine Geſichte (cf. Mand. 4, 2).

1) Tert. de pud. 19. S. oben S. 527.

2) Vis. 3, 7: Habent poenitentiam, sed in hac turre non possunt convenire, alio autem loco ponentur multo inferiore, et hoc, quum cruciati sint et impleverint dies peccatorum suorum. Et propter hoc transferentur, quoniam perceperunt verbum iustum. Et tunc continget illis transferri de poenis, si ascenderint in corda ipsorum opera, quae operati sunt scelesta. Quodsi non ascenderint, non erunt salvi propter duritiam cordis sui.

pacatique estote inter vos (Vis. 3, 9). Wie alſo Hermas gegen den verweltlichten Klerus Vertreter der durch göttliche Offenbarung angeordneten Aufhebung der zweiten Buße iſt, ſo vertritt er auch gegen ebendenſelben das Vorrecht des heiligen vom Willen des Menſchen unabhängigen Geiſtes. Dieſe Combination iſt durchaus im Sinne des Montanismus. Es heißt im Mand. 11. folgendermaßen: Ostendit mihi sedentes in subselliis homines, et unum sedentem in cathedra. Et dixit mihi: vides illos, qui in scamnis sedent? — Illi sunt fideles, et ille, qui in cathedra sedet, spiritus terrestris est. Nam in ecclesiam vivorum non accedit, sed refugit; applicat autem se dubiis et vacuis, et in angulis et abditis locis divinat illis et delectat illos, secundum omnia desideria cordis eorum. — Quum autem venerit in turbam virorum iustorum, *habentium spiritum divinitatis*, et oratio illorum fit ad dominum, exinanitur homo ille, quoniam spiritus ille terrestris fugit ab illo, et obmutescit, nec quidquam potest loqui. — Spiritus omnium hominum terrestris est et levis, et virtutem non habet in totum, et multa loquitur. — Spiritus, qui desursum est, quietus est et humilis et recedit ab omni nequitia et desiderio vano huius seculi, et omni homine se facit humiliorem, et *nemini respondet interrogatus*, nec singulis respondet, *neque quum vult*, homini loquitur spiritus dei, *sed tunc loquitur, quum vult deus*. Quum ergo venerit homo, qui habet spiritum dei, in ecclesiam iustorum, habentium fidem dei, et oratio fit ad dominum, tunc nuntius sanctus divinitatis implet hominem illum spiritu sancto, et loquitur in turba sicut deus vult. — Audi nunc et de spiritu terrestri, vacuo et fatuo, virtutem non habente. Primum autem hunc homo putatur spiritum habere, exaltat enim se et *vult primam cathedram habere*, et improbus est et verbosus, et in deliciis conversatur et in voluptatibus multis, et *mercedem accipit divinationis suae* [1]). Quodsi non acceperit, non divinat. Itane spiritus dei potest mercedes accipere et divinare?

---

1) Dieſer Vorwurf bezieht ſich offenbar auf die Obſervanz, daß der Klerus von der Gemeinde unterhalten wurde Merkwürdig iſt, daß derſelbe Vorwurf der Habſucht, den Apollonius (Euseb. V, 18) gegen die Montaniſten richtet, hier zuerſt gegen den Klerus gerichtet wird.

Non convenit haec facere dei prophetam. Habes utrorumque prophetarum vitam. Proba ergo de vita et operibus hominem, qui dicit se spiritum sanctum habere. Tu autem crede spiritui venienti a deo, habenti virtutem. Spiritu autem terrestri vacuo, *qui a diabolo est*, credere noli. Hiemit iſt noch zu vergleichen Mand. 10, 1. 2: Hi qui nunquam exquisierunt veritatem, neque inquisierunt de maiestate, sed *tantum crediderunt*, sunt involuti in negotiis hominum ethnicorum. Et alius mendax prophetes est, pui perdit sensus servorum dei, dubiorum autem, non illorum, qui *fidunt in domino plene.* Illi ergo dubii quasi ad divinum spiritum veniunt, et interrogant illum, quid illis futurum sit. Et ille mendax prophetes, nullam habens in se virtutem spiritus divini, loquitur illis secundum interrogationem illorum, et implet animas illorum promissis, sicut illi volunt. Ille autem prophetes inanis est, et inania respondet inanibus. — Quaedam autem verba vera loquitur. Diabolus enim implet eum spiritu suo, ut deiiciat aliquem de iustis. Quicunque igitur *fortes* sunt *in fide* domini, et induti sunt veritatem, talibus spiritibus non iunguntur, sed discedunt ab illis. Quotquot autem dubii sunt, et *subinde poenitentiam agunt*, consulunt tanquam ethnici, et permagnum sibi peccatum congerunt, idolis servientes. Quicunque ergo tales sunt, interrogant pro negotio quolibet, simulacra colunt, et stulti sunt et inanes a veritate. Omnis enim spiritus a deo datus non interrogatur, sed habens virtutem divinitatis a se omnia loquitur, quia desursum est a virtute divini spiritus. Qui autem interrogatus, loquitur secundum desiderium, et de aliis multis rebus huius seculi. Huiusmodi non intelligunt quaestiones divinitatis, obscurantur enim iis negotiis et corrumpuntur et confringuntur. Wir ſehen in dieſen Bildern eine ganz ausgeprägte Partheitrennung von der Einen Seite geſchildert und beurtheilt. Auf der *einen* Seite ſtehen die, welche blos glauben, und nicht in die göttlichen Geheimniſſe einzudringen ſtreben, welche deßhalb ſchwankend und in Weltlichkeit, wie die Heiden, verſunken ſind, und deßhalb von Zeit zu Zeit ſich der Buße unterwerfen. Ihre Auktorität iſt der Inhaber der Kathedra, der Klerus [1]), dem jene den göttlichen Geiſt

1) Auf denſelben bezieht ſich die Deutung des Umſtandes, daß die als

zutrauen, und ihn ſtets um Rath fragen, den er bereitwillig ertheilt, und ſtets in demſelben weltlichen Sinne, von dem ſeine Anhänger erfüllt ſind. Er beweiſt aber ebendadurch, daß er irdiſchen und teufliſchen Geiſtes voll iſt, obgleich er zur Verſuchung der Gerechten auch einiges Wahre vorträgt. Die andere Parthei hat der Weltlichkeit entſagt und geſtattet keine Wiederholung der Buße, vor deren Bedürfniß ſie ſich hütet. In ihr ſpricht der heilige Geiſt durch die wahren Propheten, nicht abhängig von dem Willen oder den Fragen eines Menſchen, ſondern, weil und wann es Gott will. Der Gegenſatz beider Partheien iſt ganz derſelbe, wie der zwiſchen Montaniſten und Pſychikern nach dem Zeugniß Tertullian's. Wenn in der Parthei des Klerus im Zuſammenhange mit der Verweltlichung deſſelben wiederholte Buße vorkommt, ſo geſchieht dies unter Auktorität des Klerus, ſo ſtellt ſich der Klerus als berechtigter Inhaber der Schlüſſelgewalt dar. In der anderen Parthei dagegen iſt das Verbot der zweiten Buße auf Grund der geſchilderten Viſionen und dabei die Anerkennung der ekſtatiſchen Geiſtesäußerungen gerade die Syntheſis des Montanismus [1]). Um die Parallele zwiſchen dem Hirten des Hermas und der uns bekannten Anſchauung des Montanismus zu vollenden, bedürfen jedoch einige Punkte noch einer beſonderen Beſprechung.

Wir haben oben angenommen, daß der Episcopat, indem er ſich zuerſt die Schlüſſelgewalt vindicirte und dadurch den Widerſpruch des Montanismus erregte, dies nicht unter dem Geſichtspunkt that, daß er Träger des Geiſtes ſei. Hienach handelte es ſich urſprünglich zwiſchen beiden nicht darum, ob die Ekſtaſe zum Begriff der Geiſtesäußerung gehöre, ſondern darum, ob die Schlüſſelgewalt auf dem perſönlichen Vorzug der göttlichen Begeiſterung,

---

alte Frau erſcheinende Kirche auf einer Kathedra ſitzt: Quoniam omnis infirmus super cathedram sedet propter infirmitatem suam, ut contineatur infirmitas eius (Vis. 3, 11).

1) Es iſt Dorner's Verdienſt, zuerſt den Montanismus im Hirten des Hermas durchgreifend erkannt zu haben. Vgl. die Lehre von der Perſon Chriſti, neue Ausg. Th. I, S. 185 f. Die Einwendungen, welche Kahnis, Lehre vom heil. Geiſte 1. Th. S. 196, Anm. dagegen erhebt, verdienen keine Berückſichtigung.

oder auf der Amtsbefugniß beruhe. Denn obgleich jene Frage auch auftaucht, wie die Schrift des Miltiades und die Bücher Tertullian's de ecstasi beweiſen [1]), ſo erkennt man aus Tertullian's Schrift de pudicitia, daß der Streit zwiſchen ihm und dem römiſchen Biſchof ſich nicht um die Art der Begeiſterung, ſondern darum drehte, ob die Nachfolge der Apoſtel im Amt oder die im Geiſt die Gewalt zu binden und zu löſen enthielte [2]). Wenn nun auch die Möglichkeit dafür iſt, daß Tertullian den wahren Streitpunkt umgangen habe, um von ſeinem Standpunkt über die Frage leichter entſcheiden zu können, ſo iſt jedoch nicht wahrſcheinlich, daß, wenn der Gegner von der Behauptung ausging, er ſei im Beſitz des Geiſtes auch ohne Ekſtaſe, hievon keine Spur ſich geltend machte. Anders ſcheint das Verhältniß nach dem Hirten des Hermas zu ſein. Wenn es hier von der Parthei des Klerus heißt: Illi dubii *quasi ad divinum spiritum* veniunt, et interrogant illum, quid illis futurum est [3]), und die Schilderung ſelbſt den Gegenſatz hervorhebt, daß der falſche Prophet ſpreche, wann er wolle, der wahre, wann Gott es wolle, d. h. in Ekſtaſe, ſo ſcheint zwiſchen der klerikaliſchen und der prophetiſchen Parthei der Streit direkt um den Beſitz des göttlichen Geiſtes ſich gedreht zu haben. Wir müßten alſo hienach unſere obige Angabe berichtigen, da der Hirt des Hermas eine viel urſprünglichere Anſchauung des Streites gewährt, als Tertullian. Es iſt jedoch zu bedenken, daß wir in jener Schrift keinen unmittelbar hiſtoriſchen Bericht haben, daß vielmehr die apokalyptiſche Form der Darſtellung leicht den hiſtoriſchen Thatbeſtand verrückt. So iſt jedenfalls die Schilderung des Gegenſatzes beider Partheien dadurch über die Wirklichkeit

---

1) S. oben S. 545. Hieron. de vir. ill. 53.

2) S. oben S. 529.

3) Mand. 10, 1. Eine andere Stelle in Mand. 11, welche man als parallel anſehen möchte, iſt kritiſch unſicher. Der recipirte Text: Primum autem hunc homo putatur spiritum habere, giebt allerdings nicht jenen Sinn, da hunc auf terrestrem zurückweiſt. Aber dieſe LA. paßt nicht in den Zuſammenhang. Beſſer verſtändlich iſt: homo putatur spiritum habere exaltantem se, aber auch hier iſt putatur nicht leicht zu erklären, während die LA. des Bodl. Cod.: Primum enim homo, qui putetur spiritum habere, exaltat se, welche mit der angeführten Stelle aus Mand. 10, 1 übereinſtimmt, am klarſten iſt.

geſteigert, daß der Biſchof als Prophet des Teufels dargeſtellt iſt. Wie nun dies natürlich nicht die Anſicht des Episcopates ſelbſt von ſich, ſondern nur die Behauptung der Gegner iſt, ſo iſt es wahrſcheinlich, daß auch der obige Satz nur Urtheil des Gegners, im Sinne der Conſequenzmacherei iſt. Denn jene Aeußerung iſt durchaus abhängig von der Auffaſſung des Biſchofs als falſchen teufliſchen Propheten. Wenn er als ſolcher spiritus terrestris, qui a diabolo est, Anhang unter den Gläubigen finden kann, ſo muß er dieſen als spiritus divinus erſcheinen. Mehr iſt nun auch in jener Stelle nicht geſagt, und ſie erlaubt alſo keinen Schluß auf den urſprünglichen Stand des Streites. Nach dem Maaßſtab der allgemeinen hiſtoriſchen Wahrſcheinlichkeit aber halte ich die Frage, ob den Aeußerungen des Geiſtes die Ekſtaſe weſentlich oder nicht weſentlich ſei, auf welche Hermas hinweiſt, nicht für die urſprüngliche, ſondern die, ob die Schlüſſelgewalt an das Amt, oder an die perſönliche Begabung geknüpft ſei. Denn der Biſchof, der als amtlicher Träger der reinen Lehre über die Gemeinde geſtellt war, den äußern Akt der Abſolution aber als Organ der Gemeinde, welche vermöge der Fürbitte die Schlüſſelgewalt ausübte, vollzog, konnte viel leichter dazu fortſchreiten, jenes Privilegium in ſeine Amtsbefugniß hereinzuziehen, als dazu, ſich als ſpecifiſchen Inhaber des Geiſtes darzuſtellen, als welche die ekſtatiſchen Propheten allgemein anerkannt waren. Der Streit trat ins zweite Stadium, und auf einen allgemeineren Boden, als die Nothwendigkeit, die Schlüſſelgewalt auf den Beſitz des Geiſtes zu begründen, zu der Frage führte, ob die Ekſtaſe dem Beſitz des Geiſtes weſentlich ſei. Im Falle, daß der Streit mit Bewußtſein von der Behauptung ausging, daß die Biſchöfe auch ohne Ekſtaſe Träger des Geiſtes ſeien, müßte man durchaus erwarten, daß nach der Beſiegung des Montanismus dieſer Begriff des Episcopates mit voller Entſchiedenheit und in allgemeiner Form aufträte; da dies aber nicht der Fall iſt, ſo kann derſelbe nicht ſchon faſt hundert Jahre vorher ſich Bahn gebrochen haben.

Wenn nun im Hirten des Hermas der Gegenſatz gegen den Episcopat ſo außerordentlich verſchärft iſt, ſo ſcheint dies ferner in Widerſpruch zu ſtehen mit der dem Montanismus eigenen An-

erkennung des Episcopates als Trägers der rechten Lehre. Allein die Vorwürfe, welche Mand. 10. 11 gegen den Episcopat aussprechen, beziehen sich lediglich auf die Disciplin, und nicht auf das Dogma. In Beziehung auf das Letztere ist der Hirte so weit orthodox, als es überhaupt um die Mitte des zweiten Jahrhunderts verlangt wurde. Seine Grundanschauung und seine Christologie sind weder ebjonitisch noch gnostisch, und nur diese Formen können zu jener Zeit als häretisch gegolten haben. Der Episcopat und der Klerus wird auch keineswegs gering geschätzt, es wird nur von ihm verlangt, daß er im Sinne der neuen Richtung disciplinarisch strenge gesinnt sei. In dem Thurmbau, welcher die Kirche symbolisirt, hat der Klerus mit den Aposteln die erste Stelle. Es heißt in Vis. 3, 5: Lapides illi quadrati et albi, convenientes in commissuris suis, ii sunt apostoli et episcopi et doctores et ministri, qui ingressi sunt in clementia dei et episcopatum gesserunt et docuerunt, et ministraverunt sancte electis dei et semper cum illis convenerunt, et in se pacem habuerunt, et se invicem audierunt. Die letzten Prädikate erklären sich leicht in dem Sinne des montanistischen Verfassers durch Vergleichung mit Vis. 2, 2; 3, 9 [1]). In demselben Sinne sind aber auch die ersten Relativsätze ausgesprochen, um den Vorzug nur auf einen Theil des Klerus zu beschränken [2]). Wie nun diese Relativsätze einzeln den episcopi, doctores, ministri entsprechen, so ist keiner derselben, auch nicht der erste [3]), auf die apostoli zu beziehen, da dieselben insgesammt, und nicht theilweise, wie der Klerus, in den Bau des Thurmes aufgenommen werden.

An die Besprechung des Hirten des Hermas, welcher das Vorhandensein der montanistischen Richtung in Rom um die Mitte des zweiten Jahrhunderts beweist, knüpfen wir die Untersuchung eines Abschnitts aus der Ascensio Iesaiae, welche ebenfalls im montanistischen Interesse geschrieben zu sein scheint. Wir behaupten nicht, daß dieselbe in Rom verfaßt sei, nehmen vielmehr

1) S. oben S. 552.

2) Vgl. Sim. 9, 27: De decimo vero monte, — tales sunt, qui crediderunt, *quidam* episcopi, id est praesides ecclesiarum.

3) Wie Rothe (Anf. der chr. Kirche S. 408) meint. S. oben S. 412.

nur vom Hirten des Hermas Gelegenheit, die Schrift, welche auch in chriſtologiſcher Hinſicht Berührungspunkte mit jenem darbietet [1]), wegen ihres Montanismus zu unterſuchen.

Wenn es ſich von ſelbſt verſteht, daß der Verfaſſer dieſes apokalyptiſchen Buches das Weltende in der nächſten Nähe erwartete, ſo müſſen wir annehmen, daß die ziemlich ausführliche prophetiſche Schilderung der Periode, welche demſelben vorausgeht, die Verhältniſſe darſtellt, in welchen der Verfaſſer ſchrieb. Die apoſtoliſche Periode wird in folgenden Sätzen beſchrieben [2]): Et ille dilectus, sedens super humeros Seraphim, veniet mittetque suos duodecim discipulos. Et docebunt omnes populos omnesque nationes resurrectionem dilecti, et qui credunt crucifixioni salvi fient, et resurrectio eius erit in septimum coelum, ex quo venerat. Et multi, qui credent in eum, per spiritum sanctum loquentur. Et multa signa miraculaque fient in istis diebus. Das Zeitalter nun, das zwiſchen dem der Apoſtel und dem Weltende liegt, wird folgendermaßen charakteriſirt (Vers 21—31): Et postea de eius appropinquatione discipuli eius missam facient doctrinam duodecim apostolorum, fidemque suam dilectam ac puram. Et multa erit contentio de eius adventu et appropinquatione. Et in istis diebus erunt multi, qui diligent officium, carentes sapientia. Et erunt *multi seniores iniqui, pastoresque oppressores suorum ovium, et erunt rapaces*, nec assidue in suam curam incumbent pastores sancti. Et multi commutabunt honorabilem vestem sanctorum cum veste amatoris auri et saepe erit personarum acceptio in istis diebus, et erunt amatores honoris huius mundi. Et saepe erunt calumniae et calumniatores et vacui honore appropinquationis domini, et spiritus sanctus discedet a multis. *Nec erunt* in istis diebus *multi vates*, nec ii, qui loquentur res confirmatas, *praeter paucos in variis locis*; propter spiritum mentiendi et fornicandi, et qui inanis est

---

1) Vgl. Hellwag, die Vorſtellung von der Präexiſtenz Chriſti in der älteſten Kirche, in den theol. Jahrb. 1848, 2. Heft S. 227 ff.

2) Ascensio Isaiae vatis, ed. R. Laurence, (Oxon. 1819) cap. III, 17 sq. Abgedruckt bei Gfrörer, Prophetae veteres pseudepigraphi. (Stuttgart 1840).

honore, quique avidus auri, quique existit in iis, qui dicunt: Fiatis servi huius, eorumque, qui recipient hoc. Et erit in mediis iis magnum odium, videlicet apud pastores et apud seniores alios in alios. Nam magna invidia erit in ultimis diebus, quisque enim, quod ad cupiditatem impellet, de eo loquetur: et negligent valicinia valum, qui fuerunt ante me (Iesaiam), visionesque meas negligent, ut ebullitionem animorum suorum proferant. Obgleich in dieſem Abſchnitt, um der Rede einen prophetiſchen Anſtrich zu geben, die Verhältniſſe verallgemeinert und übertrieben ſind, wozu auch die Partheiſtellung des Verfaſſers mitwirkte, ſo iſt doch an dem Gegenſatze zwiſchen der allgemeinen Verweltlichung, als deren Führer der Klerus bezeichnet wird, und der geringen Zahl von Propheten, welche den heiligen Geiſt beſitzen, dieſelbe Situation zu erkennen, welche aus den mitgetheilten Stellen des Hermas hervorgeht. Die erſten Sätze könnte man zwar auf die Gnoſtiker zu beziehen geneigt ſein. Allein wegen der folgenden Schilderung der erſchlafften Disciplin ſcheint mir unter der fides dilecta et pura vielmehr die urſprüngliche Sittenſtrenge, und unter den Zweifeln über die Wiederkunft Chriſti nicht ſowohl die gnoſtiſche Umdeutung der Eſchatologie verſtanden werden zu müſſen, als vielmehr die mit dem Aufhören der Sittenſtrenge verbundene Gleichgültigkeit gegen die Erwartung der Nähe der Paruſie. Die Zuſammenſtellung der allgemeinen Weltliebe mit der Habſucht, der Hingebung an die eigenen Neigungen mit der Unbilligkeit und Unfriedfertigkeit des Klerus iſt ganz parallel mit den Beſchuldigungen des Hermas, namentlich erinnert der Vorwurf der rapacitas an die Rüge, welche Hermas gegen die Beſoldung des Klerus erhebt. Andererſeits iſt der göttliche Geiſt nur durch wenige Propheten vertreten, deren näherer Charakteriſtik es weiter nicht bedarf, um uns an ihre Zugehörigkeit zu den neuen Propheten zu erinnern. Unter ihnen iſt zwar der Verfaſſer des Buches nicht zu ſuchen, da er in nicht ekſtatiſcher Weiſe unter dem fremden Namen des Jeſaias ſeine Weisheit mittheilt, offenbar hat er aber den praktiſchen Zweck, durch die Schilderung jenes Zuſtandes, und durch die Einſchärfung des Auftretens des Antichriſtes und des Herrn (Cap. 4) die Parthei jener wenigen Propheten zu ſtützen.

Es fragt ſich nur, ob nichts dagegen iſt, daß die Schrift in der Epoche des Montanismus d. h. in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts verfaßt iſt [1]). Die Schrift beſteht aus zwei Theilen, deren erſter, welchem der beſprochene Abſchnitt angehört, erzählt, daß und warum Jeſaias auf Manaſſe's Befehl mit einer hölzernen Säge getödtet worden ſei, deren zweiter aber eine Viſion über die Menſchwerdung des Sohnes Gottes enthält. Jenen Theil kennt zuerſt, ſoviel wir wiſſen, Origenes [2]), dieſen Epiphanius [3]). Weil nun keiner von Beiden auf den dem Anderen bekannten Theil reflektirt, und eine alte lateiniſche Ueberſetzung nur den zweiten Theil umfaßt, ſo iſt Lücke geneigt, zu vermuthen, daß die beiden in der äthiopiſchen Ueberſetzung erhaltenen Theile unabhängig von einander ſind und nicht von Einem Verfaſſer herrühren, und daß die Hinweiſungen auf den zweiten Theil, welche der erſte enthält, nicht urſprünglich ſeien [4]). Zu der letzteren Annahme ſehe ich keinen genügenden Grund. Denn wenn auch die Stelle Cap. 1, 5. 6 interpolirt ſein kann, ſo findet ſich doch in Cap. 3, 13 eine Hinweiſung auf die im zweiten Theil enthaltene Viſion, welche zu der Annahme zwingt, daß der Verfaſſer den zweiten Theil, wenn er ihn nicht geſchrieben hatte, doch entweder kannte, oder wenigſtens ſchreiben wollte. Denn die Viſion des zweiten Theils über die Menſchwerdung giebt das Motiv für den Teufel, den Tod des Jeſaias zu bewirken. Wenn alſo auch die Annahme zweier Verfaſſer nothwendiger wäre, als ſie iſt, ſo folgt aus jener Stelle, daß auch der zweite Theil nicht erſt nach Origenes verfaßt ſein kann, ſondern mit dem erſten zuſammen älter iſt, als Origenes. Ferner läßt ſich feſtſtellen, daß die Schrift jünger iſt, als Juſtin's Dialogus cum Tryphone. Juſtin ſagt in demſelben, er wolle nur aus zugeſtandenen Schriften ſeine Beweiſe führen, wenn aber die alten jüdiſchen Lehrer dies vorausgeſehen hätten, ſo würden ſie dieſelben ohne Zweifel ebenſo ver-

1) Vgl. Lücke, Einleitung in die Offenb. Joh. S. 125—141.

2) Ep. ad Africanum, cap. 9. Opp. ed. Ruaei, Tom. I, p. 20. Hom. I. in Isaiam cap. 5. Tom. III, pag. 108.

3) Haer. 40, 2; 67, 3.

4) A. a. O. S. 137.

nichtet haben, wie die Schrift über den Tod des Jeſaias, der mit einer hölzernen Säge getödtet, und hiedurch Typus auf Chriſtus geworden ſei, der die eine Hälfte des jüdiſchen Volkes erwählt, die andere verworfen habe [1]). Er kannte alſo die Sage, aber nicht das Buch, und wenn er von einer Vernichtung des Buches ſpricht, ſo ſcheint dies nur auf einer unbeſtimmten Vermuthung zu beruhen, daß überhaupt ein ſolches je exiſtirt habe. Dagegen iſt Tertullian offenbar mit unſerm Buche bekannt, wenn er in einer nicht montaniſtiſchen Schrift ſagt: His patientiae viribus secatur Esaias et *de domino non tacet* [2]). Dieſe Zeugniſſe beſchränken demnach die Entſtehung des Buches auf die montaniſtiſche Epoche, nämlich die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Ueber die Gegend, in welcher es entſtanden, können wir jedoch nichts Beſtimmtes vermuthen.

Wir kehren zum römiſchen Montanismus zurück. Wie ſeine Anfänge anonym waren, ſo iſt es auch ſein Verlauf, wenigſtens ſoweit wir denſelben verfolgen können. Niemand wird direkt als Haupt jener Richtung in Rom genannt; wir müſſen aus verſchiedenen Notizen combiniren, daß Blaſtus in Rom, an welchen Irenäus einen Brief *περὶ σχίσματος* ſchrieb, Montaniſt geweſen iſt [3]). Dieſer Mangel rührt offenbar daher, daß der Montanismus in Rom keine ausgedehnte literariſche Bekämpfung fand, durch welche die ſpäteren Geſchichtſchreiber in den Stand geſetzt geweſen wären, nähere Kunde über die dortigen Verhältniſſe der Nachwelt zu überliefern. Ob jener Brief des Irenäus eine direkte Gegenſchrift geweſen ſei, iſt nach dem, was ſonſt von Irenäus bekannt iſt, nicht leicht zu entſcheiden; die Notiz des Werkes Praedestinatus, daß

---

1) Dial. c. Tryph. cap. 120: *Τὴν ἀπόδειξιν τὴν περὶ τοῦ Χριστοῦ ποιήσασθαι ἐσπούδασα ἐπὸ τῶν ὁμολογουμένων μέχρι νῦν ὑφ' ὑμῶν· ἃ εἰ ἐνενοήκεισαν οἱ διδάσκαλοι ὑμῶν, εὖ ἴστε ὅτι ἀφανῆ ἐπεποιήκεισαν, ὡς καὶ τὰ περὶ τὸν θάνατον Ἡσαΐου, ὃν πρίονι ξυλίνῳ ἐπρίσατε.*

2) De patientia 14.

3) Eus. V, 15: *Οἱ δὲ (αἱρετικοὶ) ἐπὶ Ῥώμης ἤκμαζον, ὧν ἡγεῖτο Φλωρῖνος, — Βλάστος τε σὺν τούτῳ.* Cap. 20: *Εἰρηναῖος διαφόρους ἐπιστολὰς συντάττει, τὴν μὲν ἐπιγράψας πρὸς Βλάστον περὶ σχίσματος.* Pacianus Ep. 1. ad Sympronianum (Max. Bibl. vett. patr. IV, 305): Phryges pluribus nituntur auctoribus, nam, puto, et Graecus Blastus ipsorum est.

der römiſche Biſchof Soter gegen die Montaniſten geſchrieben habe [1]), iſt bei dem verdächtigen Urſprunge dieſes Buches natürlich unſicher. Die Polemik der clementiniſchen Homilieen gegen den Montanismus, wenn eine ſolche überhaupt angenommen werden kann [2]), beſchränkt ſich jedenfalls auf eine beiläufige Anſpielung. Die Bekämpfung der hypoſtatiſchen Trinitätslehre trifft die Montaniſten nicht, da dieſelbe ja gar nicht charakteriſtiſch für jene Richtung iſt, und die römiſchen Montaniſten, wenn man ſie nach dem Hirten des Hermas beurtheilen darf, eine angelologiſche Chriſtologie hatten. Wenn ferner die Clementinen den religiöſen Irrthum als weibliche Prophetie darſtellen, ſo bedarf dieſe Idee weder einer anderen Erklärung, als aus dem Begriff der Syzygie, noch iſt die montaniſtiſche Richtung ſo ausſchließlich durch ihre Prophetinnen zu charakteriſiren, daß eine polemiſche Beziehung jener Idee auf dieſelbe wahrſcheinlich würde. Dagegen iſt zuzugeben, daß in einer Stelle, in welcher als Begriff des wahren Propheten feſtgeſtellt wird, daß er den Geiſt als anhaftende Eigenthümlichkeit beſitze, eine indirekte Beziehung auf den Montanismus liegen mag [3]).

Die römiſche Kirche zog es vor, den Montanismus praktiſch zu widerlegen. Deßhalb bedurfte ſie der literariſchen Unterſtützung nicht, und kam eher zum Ziel, als die kleinaſiatiſche Kirche, in welcher die literariſche Thätigkeit die praktiſchen Maaßregeln überwog, und darum dieſelben lähmte. Der römiſche Biſchof Eleutherus (171—192) wird uns zwar allein als ein Gegner der neuen Prophetie genannt, allein, wie dieſe Parthei ſchon viel früher im Hirten des Hermas eine angreifende Stellung gegen den Episcopat eingenommen hatte, ſo iſt nicht blos wahrſcheinlich, ſondern auch gewiß, daß ſchon die Vorgänger jenes Mannes im Kampfe gegen den Montanismus geſtanden haben, der allerdings

---

1) Haer. 26: Scripsit contra Montanistas Soter, papa urbis. Vgl. Schwegler S. 9.

2) Schwegler, S. 141—151, erkennt dieſelbe in weitem Umfange an. Gegen ihn vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 211 ff. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die oben nachgewieſene Antitheſe der Homilieen gegen den Montanismus nicht als Polemik angeſehen werden darf.

3) Hom. III, 13. S. oben S. 231 Anm. 4.

ſeine letzte Entſcheidung noch nicht gefunden hatte. Wir wiſſen nämlich durch Euſebius, daß die Confeſſoren der galliſchen Gemeinden zu Lugdunum und Vienna aus dem Gefängniſſe ſowohl Briefe nach Kleinaſien, als auch nach Rom an Eleutherus geſchrieben haben, wegen des Friedens mit den Montaniſten, und daß der Ueberbringer des letzteren der damalige Presbyter Irenäus geweſen iſt. Ein Urtheil in demſelben Sinne iſt dem Briefe der Gemeinden angefügt geweſen, in welchem ſie die ausgeſtandene Verfolgung den Brüdern in Kleinaſien und Phrygien ſchildern, das Euſebius zwar „fromm und rechtgläubig" nennt, welches aber mitzutheilen er Anſtand nimmt [1]). Hieraus iſt zu ſchließen, daß die galliſchen Gemeinden für die neue Prophetie Parthei genommen haben, und daß zu jener Zeit der Montanismus in Kleinaſien und der in Rom einen nahen Verkehr mit einander hatten, ſo daß das Urtheil des Eleutherus nicht etwa auf den Frieden Einer Gemeinde, ſondern der Gemeinden, wie es heißt, einwirkte. Zugleich aber läßt ſich deutlich erkennen, daß die galliſchen Gemeinden ſelbſt vom Montanismus nicht unmittelbar berührt waren. Nicht nur deutet Euſebius an, daß die Briefe auf das Gerücht von dem Auftreten jener Richtung und der durch ſie bewirkten Spaltung ſich bezogen hätten, ſondern aus dem von ihm mitgetheilten Schreiben geht deutlich hervor, daß in Beziehung auf die Buße keine montaniſtiſchen Grundſätze in den galliſchen Gemeinden herrſchten. Denn die Gemeinden erzählen ſelbſt, daß ihre Märtyrer den mit ihnen im Gefängniß eingeſchloſſenen Gefallenen die Sünden vergeben hätten [2]). Daß dies Verfahren gar nicht

1) Eus. V, 3: *Τῶν δὲ ἀμφὶ τὸν Μοντανὸν — περὶ τὴν Φρυγίαν ἄρτι τότε πρῶτον τὴν περὶ τοῦ προφητεύειν ὑπόληψιν παρὰ πολλοῖς ἐκφερομένων, (πλεῖσται γὰρ οὖν καὶ ἄλλαι παραδοξοποιΐαι τοῦ θείου χαρίσματος εἰς ἔτι τότε κατὰ διαφόρους ἐκκλησίας ἐτελούμεναι πίστιν παρὰ πολλοῖς τοῦ κἀκείνους προφητεύειν παρεῖχον) καὶ δὴ διαφωνίας ὑπαρχούσης περὶ τῶν δεδηλωμένων αὖθις οἱ κατὰ τὴν Γαλλίαν ἀδελφοὶ τὴν ἰδίαν κρίσιν καὶ περὶ τούτων, εὐλαβῆ καὶ ὀρθοδοξοτάτην ὑποτάττουσιν·* (nämlich in dem Cap. 1 mitgetheilten Briefe über die Verfolgung) *ἐκθέμενοι καὶ τῶν παρ' αὐτοῖς τελειωθέντων μαρτύρων διαφόρους ἐπιστολὰς, ἃς ἐν δεσμοῖς ἔτι ὑπάρχοντες τοῖς ἐπ' Ἀσίας καὶ Φρυγίας ἀδελφοῖς διεχάραξαν, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ἐλευθέρῳ τῷ τότε Ῥωμαίων ἐπισκόπῳ, τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἕνεκα πρεσβεύοντες.* Ueber Irenäus vgl. das folgende Cap. 4.

2) Eus. V, 2: *Ἕλυον μὲν ἅπαντας, ἐδέσμευον δὲ οὐδένα. — Οὐ*

im Sinne des Montanismus iſt, bedarf keines Beweiſes. Wenn ſich nun dennoch dieſe Gemeinden für denſelben verwandten, alſo ebenſowenig die Grundſätze des Episcopats werden vertreten haben, ſo müſſen wir annehmen, daß ſie den eigentlichen Streitpunkt gar nicht durchſchaut, ſondern nur eine oberflächliche Kunde von dem ſtattfindenden Kampfe gehabt haben können. Wahrſcheinlich war es, wie auch Euſebius (V, 3) andeutet, die Erſcheinung der ekſtatiſchen Prophetie, welche ihr Urtheil leitete, ohne daß ſie eine Vorſtellung von dem Dilemma über die Bußdisciplin hatten. Denn auch die Schilderung von der Wiederaufnahme der Gefallenen durch die Märtyrer in Lugdunum erinnert ſehr deutlich an Tertullian's Schrift de poenitentia, welche weder den Grundſätzen des Episcopats noch des Montanismus entſpricht, ſondern die von deren Gegenſatz unberührte, urſprüngliche Form der Abſolution darſtellt [1]).

Wenn Irenäus der Ueberbringer des beſprochenen Schreibens an Eleutherus war, ſo müſſen wir ihn jedenfalls als Vertreter der in demſelben ausgeſprochenen Grundſätze anſehen. Er muß mit einem günſtigen Vorurtheil für die Montaniſten nach Rom gekommen ſein, ohne Zweifel deßhalb, weil er noch nicht im Stande war, ſie vollſtändig zu beurtheilen. Denn ſein Werk adversus haereses enthält den Beweis ſeiner Sinnesänderung in dieſem Punkte, indem unter den falſchen Propheten, die er verdammt, und die er gewiß nicht ohne Abſicht mit den Schismatikern zuſammenſtellt, nur die Montaniſten verſtanden werden können [2]).

γὰρ ἔλαβον καύχημα κατὰ τῶν πεπτωκότων, ἀλλ' ἐν οἷς ἐπλεόναζον αὐτοὶ, τοῦτο τοῖς ἐνδεεστέροις ἐπήρκουν, — καὶ πολλὰ περὶ αὐτῶν ἐκχέοντες δάκρυα πρὸς τὸν πατέρα, ζωὴν ᾐτήσαντο καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς, ἣν καὶ συνεμερίσαντο τοῖς πλησίον. Cf. cap. 1, 19: καὶ μάρτυρες τοῖς μὴ μάρτυσιν ἐχαρίζοντο.

1) S. oben S. 389. Schwegler (S. 253) ſchließt aus einzelnen Notizen des Briefes der galliſchen Gemeinden auf das Vorhandenſein montaniſtiſcher Grundſätze in denſelben; aber weder deutet die asketiſche Lebensweiſe des Alcibiades (Eus. V, 3), noch die auf einen andern Märtyrer angewandte Formel: Ἔχων τὸν παράκλητον ἐν ἑαυτῷ, τὸ πνεῦμα πλεῖον τοῦ Ζαχαρίου (V, 1), darauf hin, denn die Askeſe iſt allgemein chriſtlich, und bei dem letzten Prädikat fehlt jenes Merkmal der Ekſtaſe. Wenn die galliſchen Gemeinden mit den aſiatiſchen in Correſpondenz ſtanden, ſo beweiſt dies allein nicht die Uebertragung des Montanismus nach Gallien.

2) Lib. IV, 33, 1: Discipulus vere spiritalis, recipiens spiritum dei,

Gegen ſie erhebt er, wie Apollonius (Euſ. V, 18) die Beſchuldigung der Habſucht; und wenn er ſonſt ſich ebenſo gegen diejenigen erklärt, welche als Antimontaniſten die Ekſtaſe, das Merkmal aller Prophetie, überhaupt verwarfen, ſo iſt damit doch gar Nichts für den Montanismus geſagt [1]). Nur die kirchlichen Charismen erfreuen ſich der Anerkennung des Biſchofs von Lugdunum [2]), nicht die ſchismatiſchen. Und ſo müſſen wir denn auch annehmen, daß ſein Brief an Blaſtus περὶ σχίσματος [3]) gegen den Montanismus gerichtet und nach jener Reiſe nach Rom geſchrieben ſei, welche ihm erſt die genauere Bekanntſchaft mit der neuen Prophetie verſchaffte.

Wir müſſen fragen, welchen Erfolg bei Eleutherus die lugdunenſiſche Geſandtſchaft und Verwendung für den Montanismus hatte? Darüber iſt unmittelbar nirgendwo etwas mitgetheilt, und ebenſowenig erlaubt es das ſpätere Verhalten des Irenäus, auf den fortgeſetzten Widerſtand des Eleutherus zu ſchließen, weil die Annahme durch nichts begründet ſein würde, daß Eleutherus einen beſtimmenden Einfluß auf die ſpätere Geſinnung des Irenäus gehabt habe. Etwas Näheres läßt ſich nur feſtſetzen, wenn es wahrſcheinlich iſt, daß folgende Notiz Tertullian's ſich auf Eleutherus bezieht. Er ſagt von Praxeas, der, aus Aſien kommend,

---

qui ab initio in universis dispositionibus dei affuit hominibus, et futura annunciavit, et praesentia ostendit et praeterita enarrat, iudicat quidem omnes, ipse autem a nemine iudicatur. §. 6: Iudicabit autem pseudoprophetas, qui non accepta a deo prophetica gratia nec deum timentes, sed aut propter vanam gloriam, aut ad quaestum aliquem aut aliter secundum operationem mali spiritus fingunt se prophetare, mentientes adversus deum. §. 7: Iudicabit autem et eos, qui schismata operantur, qui sunt inanes, non habentes dei dilectionem, suamque utilitatem potius considerantes, quam unitatem ecclesiae. Cf. IV, 26, 2.

1) Lib. III, 11, 9: Infelices vere, qui pseudoprophetas quidem esse nolunt, prophetiae vero gratiam repellunt ab ecclesia.

2) S. oben S. 484.

3) S. oben S. 562. Nach allem dieſem können die ſonſt vorkommenden Berührungspunkte zwiſchen dem Werk adv. haer. und dem Montanismus, welche Schwegler (S. 223) aufzählt, nicht beweiſen, daß Irenäus zu den Montaniſten ſei es näher, oder ferner gehört habe. Hier iſt weder die theologiſche Verwandtſchaft, noch die Gemeinſamkeit der Askeſe, ſondern, da Irenäus die Frage über die Buße nirgends erwähnt, jene Vertretung der kirchlichen Einheit entſcheidend, um in Irenäus den Antimontaniſten erkennen zu laſſen.

nach ſeiner Meinung, zuerſt den Monarchianismus in Rom verbreitet hat: Idem tunc episcopum Romanum, agnoscentem iam prophetias Montani, Priscae, Maximillae, et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem, falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseverando et praecessorum eius auctoritates defendendo coëgit, et literas pacis revocare iam emissas, et a proposito recipiendorum charismatum concessare [1]). Wenn nach dieſer Stelle feſtſteht, daß der Kampf gegen den Montanismus ſchon von mehreren Biſchöfen geführt worden, alſo ſchon etwas Traditionelles geworden war, ſo muß die von Praxeas vereitelte Geneigtheit des Biſchofs zum Frieden durch ein ganz beſonderes Motiv bewirkt worden ſein. Von den Biſchöfen, die in Frage kommen können, iſt Victor (192—200) bekannt durch ſeine Verdammung der kleinaſiatiſchen Paſſahfeier, und die deßhalb erfolgte Aufkündigung der Gemeinſchaft mit der Kirche Kleinaſiens. Wenn nun dieſer Mann derjenige Biſchof wäre, der zum Frieden mit dem Montanismus geneigt war, ſo wäre dies, wie Schwegler ſehr richtig bemerkt, nur erklärlich, wenn die Montaniſten Kleinaſiens eine andere, als die dort geltende Paſſahfeier beobachtet hätten. Da jedoch gerade das Gegentheil feſtſteht, daß die Montaniſten in Kleinaſien in der Paſſahfeier der Obſervanz ihrer Provincialkirche folgten [2]), ſo iſt eine, wenn auch vorübergehende, Neigung zum Frieden mit den Montaniſten bei Victor nicht wahrſcheinlich. Sein ganz entſchiedenes hierarchiſches Auftreten kann ſich überhaupt nicht mit den Anſprüchen des Montanismus vertragen haben. Auf Soter (161—171) oder Aniket (157—161) wird ſich die obige Notiz darum nicht anwenden laſſen, weil, da der Montanismus in Rom frühſtens unter des letzteren Vorgänger Pius aufgetreten iſt, wir keinen Raum für die von Praxeas geltend gemachte auctoritas praecessorum finden. Dagegen iſt die meiſte Wahrſcheinlichkeit dafür, daß jener Biſchof Eleutherus war, welcher in der Verwendung der ſo ausgezeichneten galliſchen Märtyrer wohl ein genügendes Motiv finden konnte,

1) Adv. Prax. 1. Vgl. über dieſe Stelle Schwegler, S. 249—253.

2) Vgl. die Beweiſe bei Schwegler S. 251.

von der Auktorität ſeiner Vorgänger abzuweichen. Wir können ferner um ſo mehr auf Eleutherus rathen, als in Aniket und Soter ſolche antecessores deſſelben gefunden werden können, die den Montanismus bekämpft haben ſollen. Endlich machen wir noch aufmerkſam, daß die Art, wie Euſebius den Zweck des Schreibens der Lugdunenſer an Eleutherus bezeichnet, unwillkührlich zuſammentrifft mit Tertullian's Angabe über die von Praxeas hintertriebene Abſicht des römiſchen Biſchofs [1]).

Mit dieſem Schritte des Eleutherus war übrigens der Montanismus weder im Allgemeinen für außerkirchlich erklärt, noch auch in der römiſchen Gemeinde ſo völlig gelähmt, daß nicht der Streit noch wieder hätte aufgenommen werden müſſen. Von einem Zuſammentreffen des Victor mit demſelben wird uns nichts berichtet, dagegen ſetzt Euſebius in die Zeit ſeines Nachfolgers Zephyrinus (200—217) die Blüthe des Presbyters Cajus, welcher Verfaſſer einer Streitunterredung mit dem Montaniſten Proklus iſt, in welcher die beiden Gegner unter Anderem auf die alten Auktoritäten ihrer Kirchen, Cajus auf die Apoſtel Petrus und Paulus, Proklus auf die weiſſagenden Töchter des Philippus ſich beriefen, und jener die Montaniſten der Verfertigung von untergeſchobenen Schriften beſchuldigt [2]). Auf Zephyrin wird auch das Poenitenzedikt zurückgeführt, gegen welches Tertullian ſeine Schrift de pudicitia richtete [3]). Wenn man aus der Form „audio“ auf ein eben erfolgtes Faktum ſchließen darf, ſo kann allerdings nur Zephyrin der Urheber jenes Ediktes ſein, durch das er dem Streite ein Ende zu machen ſuchte, der alſo bis zu ſeiner Zeit noch fortdauerte. Ob es ihm in Rom wirklich gelungen ſei, können wir nicht entſcheiden, jedenfalls kann er auf die Stellung des Montanismus in Kleinaſien und Africa nicht durchgreifenden Ein-

---

1) Eus. V, 3: *Πίστιν τοῦ κἀκείνους προφητεύειν παρεῖχον. — Τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἕνεκα πρεσβεύοντες.* Tert. adv. Prax.: — Agnoscentem iam prophetias, — et *pacem ecclesiis* Asiae et Phrygiae inferentem.

2) Eus. H. E. II, 25; III, 31; VI, 20.

3) De pud. 1: Audio edictum esse propositum, et quidem *peremtorium*. Pontifex scilicet maximus edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto.

fluß ausgeübt haben. Wir brauchen nur an Tertullian's ſpätere Wirkſamkeit zu denken, um Schwegler's Urtheil nicht gerechtfertigt zu finden, daß ſeit Eleutherus der Montanismus zur Sekte geworden ſei, oder, daß Tertullian demnach der Zeit des Verfalles jener Richtung angehöre [1]). Das Urtheil der römiſchen Kirche, wenn es auch mit umfaſſenden Anſprüchen auftrat, und im Allgemeinen theoretiſch hochgeſchätzt wurde, hatte doch in jener Zeit im Einzelnen keineswegs ſo mächtige Erfolge in den Kreiſen anderer Kirchen. Deßhalb liegt uns noch ob, die fernere Bethätigung des Montanismus in Karthago, dem Wirkungskreiſe Tertullian's, und in Kleinaſien zu verfolgen.

C. Der Montanismus in Karthago.

Wir wiſſen von dem äußeren Verlauf deſſelben ſo viel, wie gar nichts, da ſogar die perſönlichen Verhältniſſe Tertullian's zu der Gemeinde in Karthago im Dunkeln liegen. Wenn Euſebius [2]) ihn zu den *μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπροί* rechnet, und Hieronymus erwähnt, daß der Neid und die Beleidigungen des römiſchen Klerus ihn veranlaßt haben, zum Montanismus überzutreten [3]), ſo hat man annehmen zu müſſen geglaubt, daß Tertullian Presbyter der römiſchen Kirche geweſen ſei. Allein jenes von Hieronymus angegebene Motiv iſt ſo ſehr im Sinne des Pragmatismus der Häreſeologen, welche alle Ketzereien aus perſönlichen Rückſichten abzuleiten pflegen, daß ihm kein Gewicht beigelegt werden kann, zumal es leicht aus dem Streite Tertullian's mit dem römiſchen Biſchof abſtrahirt werden konnte. Euſebius aber iſt in Hinſicht Tertullian's gewiß unzuverläßig. Er kennt von ſeinen Schriften nur den Apologeticus in griechiſcher Ueberſetzung, und ſcheint aus der lateiniſchen Sprache, ſo wie aus der in jenem Buche hervortretenden Kenntniß römiſcher Geſetze darauf geſchloſſen zu haben, daß Tertullian nach Rom gehöre. Es wird dabei

1) A. a. O. S. 275. 301.
2) H. E. II, 2.
3) De vir. ill. 53.

bleiben, daß er der africaniſchen Kirche angehört habe. Aber, fragt ſich weiter, als Presbyter, wie Hieronymus erzählt? Man könnte daran irre werden, wenn Tertullian die Frage thut: Nonne et laici sacerdotes sumus? [1]) Allein dieſe communicative Redeweiſe iſt leicht erklärt durch den Zuſammenhang der Stelle. Dagegen iſt aus einer anderen deutlich zu erkennen, daß Tertullian ſich unter den Klerus rechnet. Wo er von der ekſtatiſchen Frau erzählt: Est soror apud nos, revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica solemnia patitur, fügt er hinzu: post transacta solemnia, dimissâ *plebe*, solet *nobis* renuntiare, quae viderit [2]). Nos im Gegenſatz von plebs iſt aber unzweifelhaft der Klerus, und ſomit wäre des Hieronymus Nachricht, daß Tertullian Presbyter geweſen ſei, beſtätigt. Zugleich beweiſt aber dieſe Stelle, daß die Montaniſten ſich in der Gemeinde behauptet, und an den gottesdienſtlichen Verſammlungen derſelben ſich betheiligt haben. Hieraus ergiebt ſich nun, daß ſie in der africaniſchen Kirche, wenigſtens in der karthagiſchen Gemeinde die Oberhand hatten. Denn, wenn ihre Disciplinargeſetze nicht in der Gemeinde gegolten hätten, wenn vielmehr die Fleiſchesſünden zur Buße zugelaſſen worden wären, ſo hätten ſie ſich nothwendig abſondern müſſen [3]). Der Montanismus muß alſo zur Zeit Tertullian's in Karthago gerade die entgegengeſetzte Stellung eingenommen haben, als in Rom. Während er hier proſcribirt war, war er dort am Ruder. Und hiemit ſtimmt eine Aeußerung Cyprian's überein, die um ſo wichtiger iſt, da ſie in ſeinen Schriften die einzige iſt, die den Montanismus betrifft, von deſſen Vorhandenſein der Biſchof von Karthago, trotz ſeines täglichen Studiums der tertullianiſchen Werke kein Bewußtſein gehabt zu haben

---

1) De exh. cast. 7.

2) De anima 9.

3) De pud. 1; Ideo durissime nos infamantes paracletum disciplinae enormitate digamos foris sistimus, eundem limitem liminis moechis quoque et fornicatoribus figimus, ieiunas pacis lacrimas profusuris, nec amplius ab ecclesia, quam publicationem dedecoris relaturis. De monog. 15: Quae igitur hic duritia nostra, si non facientibus voluntatem dei renuntiamus? quae haeresis, si secundas nuptias, ut illicitas, iuxta adulterium iudicamus?

ſcheint. Deßhalb weiſt er auch in den anzuführenden Worten keineswegs abſichtlich auf den Montanismus hin, kann aber unmöglich auf etwas anderes, als auf denſelben anſpielen. Er erzählt in dem Briefe ad Antonianum (55, 17): Et quidem apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt et in totum poenitentiae locum contra adulteria clauserunt. Non tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt, aut catholicae ecclesiae unitatem vel duritiae vel censurae suae obstinatione ruperunt, ut quia apud alios adulteris pax dabatur, qui non dabat, de ecclesia separaretur. Hiebei iſt nur Eins noch näher zu beſprechen. Wenn Cyprian die montaniſtiſche Disciplinarpraxis in der africaniſchen Kirche auf die Biſchöfe zurückführt, ſo thut er dies gemäß ſeiner Anſicht, daß die Biſchöfe urſprünglich sua potestate die Schlüſſelgewalt geführt hätten [1]). Da die ganze Darſtellung des Montanismus uns jedoch von der Unrichtigkeit dieſer Vorausſetzung überzeugt hat, ſo kann jene montaniſtiſche Disciplin in den africaniſchen Gemeinden von den Biſchöfen nur als Organen der prophetiſchen Auktorität ausgeübt worden ſein. Man wird es Cyprian nicht verdenken, daß er dies nicht durchſchaut hat, zumal da ekſtatiſche Propheten in den africaniſchen Gemeinden wahrſcheinlich nicht vorhanden waren. Deßhalb bot ſich, da der Montanismus nur die negative Seite der Schlüſſelgewalt hervorhob, in den Gemeinden, in welchen jene Grundſätze herrſchend wurden, der Biſchof ebenſo als das Organ jener Disciplin dar, wie er es von Anfang geweſen ſein muß, als die Sündenvergebung noch auf der Fürbitte der ganzen Gemeinde weſentlich beruhte. So weit alſo hat Cyprian faktiſch richtig erzählt; wir haben auch nicht Urſache, die Richtigkeit des anderen Umſtandes zu bezweifeln, daß jene montaniſtiſch geſinnten Biſchöfe nicht Luſt gehabt hätten, ſich zu ſepariren, da ſie ja im wahren Geiſte der Kirche zu handeln meinten. Dennoch hat Cyprian gar kein Verſtändniß dieſer Situation, da

1) Wie er denn nach den angeführten Worten fortfährt: Manente concordiae vinculo et perseverante catholicae ecclesiae individuo sacramento, actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus, rationem propositi sui domino redditurus.

er ſich wundert, daß Manche den Gefallenen keine Buße geſtatteten [1]), was doch eng mit der von ihm erwähnten abſoluten Ausſchließung der Fleiſchesſünden zuſammenhängt; und da er durch jene Hinweiſung auf die montaniſtiſche Vergangenheit die ſeparatiſtiſche Tendenz der ganz gleichgeſinnten Novatianer zu beſchämen ſucht. Die Novatianer hatten allerdings keine Biſchöfe auf ihrer Seite, wie die Montaniſten, aber nicht darum, weil die Principien beider verſchieden waren, ſondern, weil der Episcopat inzwiſchen ein anderer geworden war. Da der Montanismus keineswegs den Begriff des Episcopates vorfand, wonach der Biſchof ſpecifiſcher Inhaber des Geiſtes ſein ſollte, ſo konnte er einzelne Biſchöfe für die Auktorität der neuen Propheten gewinnen [2]). Der Novatianismus dagegen gerieth gerade mit dem Manne in Kampf, in welchem zuerſt jener Begriff perſönlich geworden war. Bei dieſer Gelegenheit erſcheint es uns nicht wunderbar, daß ſich innerhalb eines Menſchenalters gerade in Karthago der Episcopat aus ſeiner Unterwerfung unter die neue Prophetie bis zu der Selbſtändigkeit hin entwickelt hat, in der ihn Cyprian geltend gemacht hat. Aber das erſcheint unbegreiflich, wie dieſer Mann, trotz ſeines täglichen Studiums des Tertullian und trotz der gewiß vielfältigen Erinnerungen an andere Zuſtände, als ſie zu ſeiner Zeit waren, gar kein Bewußtſein hat, daß innerhalb weniger Jahrzehnde ein totaler Umſchwung der Verfaſſung ſtattgefunden hat. Es erſcheint nur dann nicht unbegreiflich, wenn man annehmen darf, daß jener Zeit aller hiſtoriſche Sinn fehlte, und daß trotz des vorherrſchenden traditionellen Standpunktes die Verfolgungen und die Ergänzung der Gemeinden aus erwachſenen Heiden ein eigentlich traditionelles Bewußtſein nicht aufkommen ließen.

Der eigentliche Montanismus in Karthago ſcheint Tertullian's Tod nicht lange überdauert zu haben, dagegen müſſen die ſchismatiſchen Erſcheinungen der ſtrengen Richtung in derſelben

1) Miror autem, quosdam sic obstinatos esse, ut dandam non putent lapsis poenitentiam aut poenitentibus existiment veniam denegandam (cap. 18).

2) S. oben S. 540.

Kirche als unmittelbare Fortſetzungen des Montanismus angeſehen werden. Sie haben denſelben Inhalt wie er, und wenn das Band deſſelben mit der ekſtatiſchen Prophetie gelöſt iſt, ſo hat dies ſeinen Grund in dem Verſchwinden derſelben. Hienach können wir nicht recht begreifen, welchen Charakter eine von Auguſtin erwähnte Parthei der Tertullianiſten in Karthago [1]) gehabt haben könne.

D. Der Ausgang des Montanismus in Kleinaſien.

In Rom wurde der Montanismus durch die kräftige Entwickelung des Episcopates erſtickt, in Afrika ward er in andere Bahnen geleitet, in Kleinaſien hat er noch lange als Sekte fortvegetirt [2]). Aber wann iſt er als Sekte aus der Kirche hinausgedrängt worden? Davon ſagt uns der ungenannte Berichterſtatter des Euſebius nichts, und ſeine kurze Notiz [3]) von der erfolgten Ausſchließung iſt in ſich ſo incongruent, daß ſie als ganz unbrauchbar erſcheint. Er ſpricht von der geringen Zahl der Montaniſten, weil die Kirche ſie ausgeſchloſſen habe; wenn er aber zugleich ſagt, daß viele Synoden erſt dieſen Erfolg bewirkt hätten, ſo erregt er doch ſelbſt wieder Zweifel, ob die Richtung ſo unbedeutend geweſen ſei. Er will ſie nur als Sekte darſtellen, und deutet doch unwillkührlich auf eine Zeit hin, in der ſie nicht Sekte war. Dieſe hat ſich nun allerdings ziemlich weit hinaberſtreckt. Firmilianus, Biſchof von Cäſarea in Cappadocien, hat in dem Brief an Cyprian, den er gegen die von Stephanus, Biſchof von Rom, anerkannte Ketzertaufe ſchrieb (unter Cyprian's Briefen der

1) Haer. 86: Tertullianistae a Tertulliano usque ad nostrum tempus paulatim deficientes in extremis reliquiis durare potuerunt in urbe Carthaginiensi. Me autem ibi posito ante aliquot annos ex parte consumti sunt. Paucissimi enim, qui remanserunt, in catholicam transierunt, suamque basilicam, quae nunc etiam notissima est, catholicae tradiderunt.

2) Epiphan. Haer. 48, 14.

3) Eus. V, 16, 5: *Ὀλίγοι δ' ἦσαν οὗτοι τῶν Φρύγων ἐξηπατημένοι. — Τῶν γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν πιστῶν πολλάκις καὶ πολλαχῆ τῆς Ἀσίας εἰς τοῦτο συνελθόντων καὶ τοὺς προσφάτους λόγους ἐξετασάντων καὶ βεβήλους ἀποφηνάντων, καὶ ἀποδοκιμασάντων τὴν αἵρεσιν, οὕτω δὴ τῆς τε ἐκκλησίας ἐξεώσθησαν, καὶ τῆς κοινωνίας εἴρχθησαν.*

75ſte), darüber ſehr ſchätzbare Mittheilungen gemacht. Er erzählt (Cap. 10), daß nach dem Tode des Kaiſers Alexander Severus, ungefähr 22 Jahre, ehe er dies ſchreibe, auf Veranlaſſung von Erdbeben in Cappadocien und Pontus, eine Chriſtenverfolgung ausgebrochen ſei, quae post longam retro aetatis pacem repente oborta de inopinato et insueto malo ad turbandum populum nostrum terribilior effecta est. In hac autem persecutione constitutis fidelibus, et huc atque illuc persecutionis metu fugientibus, — emersit istic subito quaedam mulier, quae *in ecstasin constituta propheten se praeferret et quasi sancto spiritu plena* sic ageret. Ita autem principalium daemoniorum impetu ferebatur, ut per longum tempus sollicitaret et deciperet fraternitatem, admirabilia et portentosa perficiens et facere se terram moveri polliceretur. Non quod daemoni tanta esset potestas, ut terram movere aut elementum concutere vi sua valeret, sed quod nonnunquam spiritus nequam praesciens et intelligens terrae motum futurum, id se facturum esse simularet, quod futurum videret. Quibus mendaciis et iactationibus subegerat mentes singulorum, ut sibi obedirent, et quocunque praeciperet et duceret, sequerentur; faceret quoque mulierem illam cruda hieme nudis pedibus per asperas nives ire, nec vexari in aliquo aut laedi illa discursione, diceret etiam *se in Iudaeam et Hierosolymam festinare*, fingens tanquam inde venisset. Hic et unum de presbyteris Rusticum, item et alium diaconum fefellit, ut eidem mulieri commiscerentur, quod paulo post detectum est. Hierauf erzählt er von einer mit ihr vorgenommenen Beſchwörung und ſchließt: Etiam hoc frequenter ausa est, ut et invocatione non contemtibili sanctificare se panem et *eucharistiam facere* simularet, et sacrificium domino sine sacramento solitae praedicationis offerret, *baptizaret quoque multos usitata et legitima verba interrogationis usurpans*, ut nil discrepare ab ecclesiastica regula videretur. Wer kann in dieſer Frau eine Prophetin im montaniſtiſchen Sinne verkennen? Der Bericht Firmilian's iſt einſeitig genug, namentlich ſcheinen die ihr nachgeſagten portenta nur auf der Vorausſetzung zu beruhen, daß ſie vom Teufel beſeſſen geweſen ſei, oder das Gerücht hat ſie ihr angedichtet, und der

Biſchof hat ſie geglaubt. Dafür hat er aber offenbar Weſentliches verſchwiegen, was jedoch zu den mitgetheilten Zügen leicht ergänzt werden kann. Wenn die ekſtatiſche Prophetin in der Epoche einer Verfolgung auftrat, welche eine allgemeine Flucht erregte, ſo hat ſie ohne Zweifel ſowohl zum Märtyrerthum aufgefordert, als Buße gepredigt, und auf Verſchärfung der Disciplin gedrungen. Ketzeriſches hat ſie unmöglich an ſich gehabt, da ihr die legitime Verwaltung der Sakramente bezeugt wird. Und daß ſie als Weib dieſe heiligen Akte ausübte, paßt ebenſo, wie die Abweſenheit häretiſcher Tendenzen, zum Montanismus. Denn wenn auch Tertullian den Weibern das Lehren und die Sakramentsverwaltung verbietet [1]), ſo kann dies Verbot doch den inſpirirten Weibern in ſeinem Sinne nicht gelten [2]). Die Ausſage jener Prophetin, daß ſie nach Jeruſalem eile, beruht vielleicht auf einem Mißverſtändniſſe, und deutet demnach vielleicht auf das baldige Herabkommen des himmliſchen Jeruſalem. Jedenfalls haben wir in ihr eine Nachfolgerin der Maximilla anzuerkennen, ungeachtet dieſe von einer ſolchen nichts voraus wußte, und ungeachtet Firmilian ihre Erſcheinung nicht mit dem Montanismus combinirt. Das Auftreten dieſer Prophetin, etwa im Jahre 236 [3]), fällt noch nicht in die Zeit, wo der Montanismus zur Sekte geworden war. Denn Firmilian theilt ferner mit: Quoniam quidam de eorum baptismo dubitabant, qui etsi novos prophetas recipiunt, eosdem tamen patrem et filium nosse nobiscum videntur, plurimi simul convenientes in Iconio diligentissime tractavimus et confirmavimus, repudiandum esse omne omnino baptisma, quod sit extra ecclesiam constitutum. (Cap. 19). Die Lesart novos prophetas

---

1) De virg. vel. 9: Non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere, nec tinguere, nec offerre, nec ullius virilis muneris nedum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare. De baptismo 1: Quintilla, cui nec integre quidem docendi ius erat.

2) Adv. Marc. V, 8: Apostolus, aeque praescribens mulieribus silentium in ecclesia, ceterum prophetandi ius et illas habere iam ostendit, cum mulieri etiam prophetanti velamen imponit.

3) Alexander Severus regiert bis 235, der Streit über die Ketzertaufe fällt in die Jahre 253—257, die Prophetin ſoll viginti et duos *fere* annos vor dem Brief des Firmilian aufgetreten ſein, alſo iſt im Allgemeinen jenes Jahr anzunehmen.

iſt unzweifelhaft die richtige, und demnach kann die Stelle nur auf die Montaniſten gedeutet werden, denn, daß bei der Lesart: etsi non ut nos prophetas recipiunt, welche Baluzius vorzieht, eine Beziehung auf die Marcioniten vorliege, iſt unmöglich, da es unerhört wäre, wenn ein orthodoxer Lehrer auch nur den Schein einer Uebereinſtimmung mit den Marcioniten in der Lehre von Vater und Sohn anerkannt hätte. Dies kann nur von den Montaniſten gelten. Dann geht aber aus der Stelle hervor, daß die Montaniſten, wenn auch der Zuſammenhang ihrer Conventikel mit der Kirche ſchon loſer zu werden angefangen hatte, und ſie ſich in der Sakramentsverwaltung ſchon auf ſich beſchränkt hatten, die allgemeine öffentliche Meinung in Kleinaſien keineswegeſ an der Gültigkeit ihrer Taufe, d. h. an ihrer Zugehörigkeit zur Kirche zweifelte, bis der Zweifel weniger Menſchen die Aufmerkſamkeit dagegen rege machte, und die Conſequenz des katholiſch-hierarchiſchen Syſtems die Ausſchließung der Richtung als Sekte auf dem Concil zu Iconium bewirkte. Da dieſe Synode, wie Firmilian vorher erwähnt hatte [1]), „iampridem“ gehalten war, ſo kann dieſe Kataſtrophe des Montanismus ſich nicht vor der Mitte des dritten Jahrhunderts ereignet haben.

Wie der Montanismus keine Erſcheinung des Dogmas, ſondern der Verfaſſung war, ſo tritt an dieſer Entſcheidung natürlich auch hervor, daß nicht etwa die antijüdiſche Tendenz der Kirche ihn verwarf. Sondern die Anſicht, welche die Heiligkeit der Kirche von deren ſakramentlichem Charakter abhängig dachte, hat diejenige überwunden, welche ihre Heiligkeit auf den geſetzlichen Charakter ihrer Mitglieder begründen wollte, und die Ariſtokratie des Amtes hat die Ariſtokratie der perſönlichen Begabung verdrängt, um den Anſpruch an die letztere als Attribut des Amtes zur Anſchauung und zur Anerkennung zu bringen. Die Sekte des Montanismus, welcher der lebendige Verkehr mit den übrigen in der Kirche wirkſamen Kräften entzogen war, kann unſere Aufmerkſamkeit nicht mehr in Anſpruch nehmen.

1) L. c. cap. 7.

Dritter Abſchnitt.

Die Verfaſſung nach dem Montanismus.

I. Die Briefe des falſchen Ignatius.

Die Uebereinſtimmung der genannten Briefe mit den clementiniſchen Homilieen in der Idee der Kirchenverfaſſung, welche Baur [1]) hervorgehoben hat, wird ſich auch bei dem Standpunkt, den wir durch die bisherige Unterſuchung gewonnen haben, beſtätigen. Auch für die Anſchauung der Briefe vom Episcopate liegt der Schlüſſel hauptſächlich in ihrem Verhältniß zum Montanismus [2]). Denn wenn auch in einigen Briefen ein

1) Urſprung des Episcopates S. 175 f.

2) Daß die ſieben Briefe nicht echt ſind, ſetze ich bei meiner Anerkennung der Urſprünglichkeit der drei Briefe voraus, und ſoweit nicht die Beurtheilung der ſieben Briefe ſelbſt deren Unechtheit beſtätigt, unterlaſſe ich den Beweis derſelben. Dagegen erſcheint es nothwendig, zur Sicherſtellung der Echtheit der drei Briefe nachträglich einen Punkt zu berühren, in welchem Bunſen freilich ſeinen Gegnern gerechte Veranlaſſung zum Widerſpruche gegen die Urſprünglichkeit der drei Briefe gegeben hat, in welchem aber doch der ſyriſche Text gegen den der ſieben Briefe im Vortheil iſt. Es iſt die Stelle im Briefe an die Epheſer Cap. 19, welche im längeren Texte lautet: *Καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας, καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου· τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη κ. τ. λ.* Anſtatt deſſen las der ſyriſche Ueberſetzer, wie man ſich aus Cureton's lateiniſcher Verſion bei Bunſen überzeugen kann: *Ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς τοῦ κυρίου (ἡμῶν) καὶ τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη ἀπὸ τοῦ ἀστέρος. Ὅθεν φανερουμένου υἱοῦ ἠφανίζετο (πᾶσα) μαγεία καὶ πᾶς δεσμὸς ἐλύετο καὶ βασιλεία παλαιὰ διεφθείρετο καὶ ἄγνοια κακίας καθῃρεῖτο.* Dieſen Text hat Bunſen nicht einfach überſetzt, ſondern außer einigen anderen Conjekturen hat er, aus Mißverſtand der *τρία μυστήρια* als Appoſition der vorhergehenden Subjekte, zwiſchen *τοκετὸς* und *τοῦ κυρίου ἡμῶν* die Worte des längeren Textes *αὐτῆς καὶ ὁ θάνατος* als zufällig ausgefallene, auch für den kürzeren Text

ſehr beſtimmter Gegenſatz gegen den gnoſtiſchen Doketismus ausgeprägt iſt, und in denſelben die deutlichſten Spuren der Glaubensregel auftreten [1]), ſo iſt doch gerade dieſe Vorausſetzung der

---

reſtituiren zu müſſen geglaubt, und dadurch ſeinen Gegnern das einleuchtendſte Argument gegen die Urſprünglichkeit des letzteren an die Hand gegeben. Allein der Verſtand iſt lediglich auf der Seite des kürzeren Textes. Eine Ergänzung der angegebenen Worte iſt ganz gegen ſeinen Zuſammenhang, da die τρία μυστήρια κραυγῆς gar nicht Appoſition zu den vorhergehenden Subjekten ſein wollen, ſondern durch das καὶ ſich als neues Subjekt darſtellen. Ferner iſt es nur eine Verderbniß des Textes, daß in dieſer Stelle ὁ θάνατος τοῦ κυρίου ſteht, denn wenn davon die Rede iſt, daß die Merkmale der Gottheit Chriſti dem Teufel verborgen blieben, ſo geſchieht es zur Erklärung der Thatſache, daß der Teufel den Tod Chriſti bewirkte, gemäß einer durch das ganze chriſtliche Alterthum verbreiteten Vorſtellung (vgl. Baur's Verſöhnungslehre S. 30 ff.); alſo iſt in dieſem Zuſammenhange der Satz, daß dem Teufel der Tod Chriſti verborgen blieb, eine reine Unmöglichkeit. Darum iſt die Auslaſſung dieſer Worte ein Beweis für die Urſprünglichkeit des kürzeren Textes. Was bedeuten aber die dem Teufel ebenfalls verborgenen τρία μυστήρια κραυγῆς? Daß dieſe Worte als Appoſition zu den vorhergehenden bisher keine Erklärung haben finden können, iſt bekannt. Auf die richtige Deutung führt zunächſt der aus dem folgenden Satze ſich ergebende Umſtand, daß ſie εἰς φανέρωσιν υἱοῦ gedient haben, und zeitlich auf die Erſcheinung des Sternes gefolgt ſind. Es ſind alſo geheimnißvolle Rufe, welche die Gottesſohnſchaft Chriſti bezeugt haben. Hiebei entſteht nun freilich die Schwierigkeit, daß Matthäus, aus dem der Schreiber wegen ſeiner Erwähnung des Sternes geſchöpft haben wird, deren nur zwei, bei der Taufe und bei der Verklärung (3, 17; 17, 5) mittheilt. Ich halte es weder für kritiſch gerechtfertigt, den dritten Ruf aus Joh. 12, 18 zu ergänzen, noch die drei Rufe bei Luc. 2, 14 zu ſuchen, das letztere nicht, weil ſich dieſelben nicht unmittelbar auf die „Offenbarung des Sohnes" beziehen. Es iſt alſo entweder die Auskunft zu treffen, daß in dem von Ign. benutzten Evangelium noch eine der Taufe und der Verklärung Chriſti entſprechende Thatſache berichtet wurde, oder τρία iſt auch im kürzeren Texte nur ein Schreibfehler ſtatt des Artikels τά, den wir ohnedies vermiſſen. Die Schwierigkeit iſt aber gering gegen die Unmöglichkeit der Erklärung dieſer Worte im Zuſammenhange des längeren Textes. Das Intereſſe am Geheimnißvollen, welches Ign. in Uebereinſtimmung mit ad Trall. 5 (zum Römerbriefe in der kürzeren Rec. gehörig, ſ. oben S. 279) kundgiebt, ſtreift nahe an das gnoſtiſche Gebiet. Als an eine Parallele erinnere ich an die Ausſage des Baſilides (bei Clem. Strom. II, 8, 36), daß der ἄρχων über die himmliſche Stimme bei der Taufe Chriſti erſchrocken ſei, was freilich in unmittelbarem Widerſpruche mit Ign. Deutung ſteht. Ferner der Zuſatz ἄτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη, welcher aus dem Streben nach Contraſt mit der κραυγή hervorgegangen iſt, erinnert an den Ausdruck der Valentinianer, τὸν προπάτορα ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἠρεμίᾳ πολλῇ γεγονέναι ἐν ἀπείροις αἰῶσι (Iren. I, 1, 1). An einem Punkte des kürzeren Textes könnte man noch Anſtoß nehmen, daß nämlich in der Verbindung τοκετὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν jener Begriff gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch und gegen den längeren Text (τοκετὸς αὐτῆς) paſſiviſche Bedeutung habe. Allein in demſelben Sinne braucht Ign. das Wort noch im Römerbriefe: ὁ τοκετός μοι ἐπίκειται, das Geborenwerden, nämlich im Märtyrerthume.

1) S. oben S. 363.

katholiſchen Kirchenverfaſſung gar nicht mit der Idee des Episcopates in Verbindung geſetzt, durch welche ſich die Briefe ſo beſonders auszeichnen. Freilich kann daraus nicht folgen, daß jene in den Recognitionen und von Irenäus und Tertullian ausgeſprochene Combination zwiſchen der Glaubensregel und dem Episcopate verworfen wird, vielmehr wird ſie durch die dieſem Amte verliehenen höheren Prädikate vorausgeſetzt; ſondern es folgt daraus nur, daß das Intereſſe des Verfaſſers am Episcopate durch einen anderen Gegenſatz bedingt iſt, als den gegen die Gnoſis. Dies iſt nämlich die Rückſicht auf ſchismatiſche Erſcheinungen, welche in faſt allen Briefen angedeutet, in dem an die Philadelphener aber beſonders klar ausgeſprochen iſt. Fragen wir nun vorläufig, wo die bekämpften ſchismatiſchen Tendenzen zu ſuchen ſein werden, ſo möchte ſich wohl weder Kiſt's Vermuthung empfehlen, daß dieſelben auf der Abſonderung der *ἐκκλησίαι κατ' οἶκον* beruhten [1]), noch iſt anzunehmen, daß eben die gnoſtiſche Häreſie jene Trennungen in den Gemeinden hervorgebracht habe. Denn den Gnoſtikern wird vorgeworfen, daß ſie ſich der Euchariſtie enthalten, weil ſie weder überhaupt die Fleiſchwerdung Chriſti, noch im Abendmahle die Gegenwart ſeines Leibes anerkennen (ad Smyrnaeos 7), von den Schismatikern dagegen wird wiederholt nur ausgeſagt, daß ſie blos nicht an der von dem Biſchofe geleiteten Euchariſtie theilnehmen, ſondern dieſelbe für ſich feiern. Alſo ſind die bekämpften Schismatiker in den Briefen ſelbſt von den Gnoſtikern wohl unterſchieden. Als Schisma iſt uns aber im zweiten Jahrhundert nur das des Montanismus bekannt, es wird ſich alſo darum handeln, ob die Andeutungen der Briefe nicht gerade auf dieſe Richtung hinweiſen.

Vor allem Anderen wird dieſe Vermuthung durch ſolche Stellen beſtätigt, in denen der Spaltung gegenüber die durch den Biſchof gewährte kirchliche Einheit auch auf diejenigen Chriſten ausgedehnt wird, welche als Büßende zur Kirche zurücktreten wollen. So heißt es ad Philadelph. 2. 3: *Τέκνα οὖν φωτὸς καὶ ἀληθείας φεύγετε τὸν μερισμὸν καὶ τὰς κακοδιδασκαλίας . . . .*

1) S. oben S. 414.

ἀπέχεσθε τῶν κακῶν βοτανῶν, ἃς οὐ γεωργεῖ Ἰησοῦς Χριστὸς, διὸ τὸ μὴ εἶναι αὐτὰς φυτείαν πατρός. οὐχ ὅτι παρ' ὑμῖν μερισμὸν εὗρον, ἀλλ' ἀποδιϋλισμόν. ὅσοι γὰρ θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσὶν, καὶ ὅσοι ἂν μετανοήσαντες ἔλθωσιν ἐπὶ τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας, καὶ οὗτοι θεοῦ ἔσονται, ἵνα ὦσιν κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ζῶντες. μὴ πλανᾶσθε ἀδελφοὶ, ἐάν τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ. Ferner ad Philadelph. 8: Οὗ μερισμός ἐστιν καὶ ὀργὴ, θεὸς οὐ κατοικεῖ. πᾶσιν οὖν μετανοοῦσιν ἀφίει ὁ κύριος, ἐὰν μετανοήσωσιν εἰς ἑνότητα θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου. Sollte es aus den erſteren Sätzen nicht deutlich genug erſcheinen, ſo geht doch aus der zweiten Stelle klar hervor, daß der Grund der Spaltung, welche der Verfaſſer durch die Hervorhebung des Episcopates bekämpft, in der Frage über die Möglichkeit der kirchlichen Sündenvergebung liegt. Das iſt aber eben der Streitpunkt zwiſchen der montaniſtiſchen und der episcopalen Parthei. Die letztere vertritt der falſche Ignatius auch in derſelben Weiſe, wie der römiſche Biſchof bei Tertullian, indem er Sündenvergebung verheißt, natürlich für diejenigen, welche ſie bei dem Biſchofe ſuchen. Ferner iſt es ſehr bedeutſam, daß der Briefſchreiber kurz vor dem zuletzt angeführten Satze die Einheit der Gemeinde unter dem Biſchof durch einen dahin lautenden prophetiſchen Ausſpruch empfiehlt [1]). An ſich hat derſelbe nichts Auffallendes, da in der Zeit, welcher der Brief angehören muß, prophetiſche Gaben innerhalb der kirchlichen Kreiſe vorkamen [2]), und für die Situation des Briefſchreibers iſt es gleichgültig, ob dieſer Ausſpruch wirklich echt, oder mit dem ganzen Briefe erdichtet iſt. Wenn aber der falſche Ignatius es für nothwendig hält, den Schismatikern, welche er vor ſich hatte, einen Prophetenſpruch

---

1) Cap. 7: Ἐκραύγασα μεταξὺ ὤν, ἐλάλουν μεγάλῃ φωνῇ· τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις. Οἱ δὲ ὑπώπτευσάν με, ὡς προειδότα τὸν μερισμόν τινων, λέγειν ταῦτα. Μάρτυς δέ μοι, ἐν ᾧ δέδεμαι, ὅτι ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρωπίνης οὐκ ἔγνων, τὸ δὲ πνεῦμα ἐκήρυσσεν, λέγον τάδε· χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε, τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε, τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε, τοὺς μερισμοὺς φεύγετε, μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

2) S. oben S. 484 ff.

ſolchen Inhaltes entgegenzuhalten, ſo liegt der Schluß nahe, daß dieſelben in einem ſpecielleren Verhältniß zu der prophetiſchen Auktorität überhaupt ſtanden, und dieſer Umſtand, der wiederum nur auf die Montaniſten paßt, wird durch den Zuſammenhang des Orakelſpruches mit den anderen Stellen des Briefes beſtätigt. Auf die Montaniſten paßt ferner die Stelle ad Magn. 4: *Πρέπον ἐστὶν, μὴ μόνον καλεῖσθαι χριστιανοὺς, ἀλλὰ καὶ εἶναι· ὥσπερ καί τινες ἐπίσκοπον μὲν καλοῦσιν, χωρὶς δὲ αὐτοῦ πάντα πράσσουσιν* [1]). Bei keinem anderen Schisma iſt mit der gottesdienſtlichen Abſonderung wegen der ſtreitigen Disciplinarverhältniſſe die Anerkennung des Biſchofs als Lehrauktorität verbunden. Sondern nur im Montanismus konnte wegen der beſonderen ihm zu Grunde liegenden Bedingungen jener für einen anders Geſinnten auffallende Widerſpruch in Beziehung auf den Episcopat vorkommen, während unter anderen Umſtänden, wie ſie ſpäter ſtattfanden, eine ſchismatiſche Richtung ſogleich in der Wahl eines Gegenbiſchofs ſich äußerte. Als eine unverfängliche Unregelmäßigkeit in einer Gemeinde ohne umfaſſendere hiſtoriſche Beziehung werden wir den vom falſchen Ignatius erwähnten Fall von Abſonderung nicht auffaſſen dürfen, da noch in mehreren anderen Briefen auf Fälle einer von der Gemeinde und ihrem Biſchofe getrennten Abendmahlsfeier hingedeutet wird [2]). Dies müſſen wir eben als Merkmal einer ziemlich allgemeinen ſchismatiſchen Richtung anſehen, und wenn wir ſonſt noch zweifeln könnten, wo dieſelbe zu ſuchen ſei, ſo giebt eben die beſprochene Stelle aus dem Briefe an die Magneſier die nähere Erklärung an die Hand.

Durch die Nachweiſung dieſes Gegenſatzes der Briefe gegen den Montanismus iſt nicht nur ein beſtimmtes Merkmal der Zeit ihrer Entſtehung gegeben, ſondern auch ein feſter Haltpunkt zur Erklärung der in ihnen empfohlenen Verfaſſungsformen, namentlich der poſitiven Prädikate des Episcopates gefunden. Jene An-

1) Mit dem *πράσσειν* iſt die Erfüllung der Cultusakte gemeint. Vgl. ad Smyrn. 8 (ſ. unten S. 585), 9: *ὁ λάθρα ἐπισκόπου τι πράσσων, τῷ διαβόλῳ λατρεύει.*

2) Eph. 5. 20; Magn. 7; Trall. 7; Philad. 4; Smyrn. 8.

titheſe erklärt es zunächſt, daß, wie ſchon erwähnt wurde, die antignoſtiſche Idee der apoſtoliſchen Nachfolge und des Beſitzes der richtigen Lehrtradition mit dem Episcopate nicht in Verbindung geſetzt wird. Darum iſt aber jenes Merkmal nicht von dem Begriffe des Episcopates ausgeſchloſſen, ſondern es iſt in dem höheren Prädikate deſſelben, welches wir alsbald darzuſtellen haben, eingeſchloſſen. Nur das kann auffallen, daß die Vergleichung mit den Apoſteln, welche ſeit der Steigerung des Begriffes vom Episcopate ſtets auf den Biſchof angewendet wird, in den Briefen ſtets allein auf den Presbyter übertragen wird [1]). Ich glaube aber nicht, daß man daraus wird ſchließen dürfen, daß die Idee der apoſtoliſchen Nachfolge der Biſchöfe zu der Zeit und in dem Kreiſe des Verfaſſers der Briefe noch nicht feſtgeſtanden hat, vielmehr wird dieſe Abweichung wohl nur der mit Vergleichungen ſpielenden Weiſe des Verfaſſers angerechnet werden dürfen [2]). Und wenn derſelbe den Biſchof mit Gott und Chriſtus verglich, ſo blieb freilich für die Presbytern keine paſſendere Vergleichung übrig, als die mit den Apoſteln. Uebrigens haben die beiden niederen klerikaliſchen Grade für den falſchen Ignatius kein ſelbſtändiges Intereſſe, ſondern werden nur der Vollſtändigkeit wegen mitunter neben dem Biſchofe erwähnt, deſſen Stellung in der Kirche jene hierarchiſchen Ordnungen weit überragt, und faſt ausſchließlich die Anſchauung des Verfaſſers ausfüllt. An dem Begriffe dieſes Amtes, wie ihn der falſche Ignatius entwickelt, treten drei ſich gegenſeitig ergänzende Seiten hervor, das Verhältniß des Biſchofs zu Gott und Chriſtus, ſein Verhältniß zur Geſammtkirche, ſein Verhältniß zum Cultus und zur Disciplin in der einzelnen Gemeinde. In allen drei Punkten ſchließt ſich die Darſtellung eng an die Formeln der clementiniſchen Homilieen [3]) an, und bezeichnet demnach ebenfalls die zweite Entwickelungsſtufe des kirchlichen Charakters des Episcopates [4]).

---

1) Magn. 6; Trall. 2. 3; Smyrn. 8.

2) Vgl. Magn. 2: *Τῷ πρεσβυτερίῳ, ὡς νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Trall. 3, Smyrn. 8: *Τοὺς διακόνους ὡς ἐντολὴν Ἰ. Χ.*

3) S. oben S. 531.

4) Vgl. zum Folgenden Rothe a. a. O. S. 444—482.

In verſchiedenen, mitunter etwas überſchwänglichen und nicht ganz klaren Wendungen hebt der falſche Ignatius hervor, daß der Biſchof der vollgültige, weil innerlich mit Gott geeinigte, Stellvertreter Gottes und Chriſti ſei. Am einfachſten heißt es ad Magn. 6: *Προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ*, und ad Trall. 3: *Πάντες ἐντρεπέσθωσαν τὸν ἐπίσκοπον ὡς Ἰησοῦν Χριστόν*, ausführlicher ad Ephes. 6: *Πάντα, ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι, ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα. τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον, ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν.* Bei dieſen Sätzen entſteht nun freilich die Frage, worin denn die Garantie dafür liegt, daß der Biſchof wirklich Stellvertreter Gottes ſei, und nicht blos fälſchlich dafür angeſehen werde. Dies erheiſcht die Nachweiſung einer realen Verbindung zwiſchen Gott und dem Biſchof, wie auch die Auktorität Chriſti nur auf einer ſolchen beruht, und dieſer Forderung genügt auch der falſche Ignatius, indem er an die Worte des echten Epheſerbriefes: *ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ*, folgende Sätze anhängt: *καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες, Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν. Ὅθεν πρέπει ὑμῖν συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ* (Cap. 3. 4). Dieſe Umdeutung des Willens Gottes in den Willen des Biſchofs beruht darauf, daß dieſelbe ſubſtantielle Einheit, welche zwiſchen Chriſtus und Gott ſtattfindet, auch als das Verhältniß der Biſchöfe zu Chriſtus dargeſtellt wird. Wie alſo Chriſtus der hypoſtaſirte Wille Gottes iſt, ſo ſollen die Biſchöfe der hypoſtaſirte Wille Chriſti ſein [1]). Im Weſentlichen unterſcheidet ſich dieſer Gedanke nicht von dem, welcher ſeit Cyprian als Grundlage des Begriffes der Hierarchie auftritt, daß eben die Biſchöfe die Träger des heiligen Geiſtes ſind, man erkennt aber aus der Künſtlichkeit des Schluſſes, wie aus der Seltenheit der vermittelnden chriſtologiſchen Formel, daß dieſe Theorie eben erſt in der Bildung begriffen und noch nicht zum Abſchluß gekommen war.

---

1) In dem von dem falſchen Ignatius herrührenden 8ten Cap. des Briefes an Polykarp wird dieſer, ſeines Amtscharakters wegen, als *θεοῦ γνώμην κεκτημένος* bezeichnet.

In den zuletzt angeführten Sätzen iſt nun auch die zweite Seite des Begriffs des Episcopates ausgeſprochen, nämlich die Beziehung dieſes Amtes nicht blos auf eine einzelne Gemeinde, ſondern auf die ganze Kirche. Wenn, wie es heißt, οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες, Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν, ſo wird der Episcopat als ein in allen einzelnen Gemeinden gleichartiger dargeſtellt, und indem der Wille Chriſti durch alle einzelnen Biſchöfe vertreten wird, erſcheint das Amt des Biſchofs als Träger der kirchlichen Einheit. Während aber nach dieſer Stelle die Idee der kirchlichen Einheit ſich aus dem Verhältniß der Biſchöfe zu den einzelnen Gemeinden ergiebt, deutet der falſche Ignatius an einem anderen Orte auch den Gedanken an, daß vielmehr die Idee der durch die Biſchöfe getragenen Einheit der Kirche die Vorausſetzung des Verhältniſſes jener zu den einzelnen Gemeinden ſei. Er ſchreibt ad Smyrn. 8: Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω· ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Unmittelbar iſt freilich hierin nicht ausgeſagt, daß der Biſchof Vertreter der Geſammtkirche ſei, aber die Begründung jener Aufforderung an die Gemeinde, ſich an den Biſchof zu halten, durch den Satz, daß jede Heilswirkung Chriſti die Katholicität der Kirche conſtituire, iſt logiſch nur möglich bei der Ergänzung der Zwiſchengedanken, daß eben auch der Biſchof, als Stellvertreter Chriſti, die katholiſche Kirche conſtituire, und daß die Zugehörigkeit zu der letzteren der Zweck ſei, nach welchem ſich das Verhalten der einzelnen Gemeinde zu richten habe. In dieſem Zuſammenhange tritt uns auch der eigentliche Gedanke der katholiſchen Verfaſſung entgegen, daß die Beziehung des Biſchofs auf die Idee der katholiſchen Einheit die logiſche Vorausſetzung ſeiner Stellung in der einzelnen Gemeinde iſt, und nicht etwa umgekehrt, daß aus dem gemeinſamen Verhalten der Biſchöfe zu ihren Gemeinden die Idee der kirchlichen Einheit entſpringe. Jener Gedanke iſt aber bedingt durch die Anknüpfung des Episcopates an die Idee der Stellvertretung Gottes und Chriſti.

Hieraus folgt nun aber drittens, daß das Verhältniß des einzelnen Chriſten zu Gott und Chriſtus nur

durch den Biſchof vermittelt iſt, und daß darum zunächſt im Allgemeinen Gehorſam gegen den Biſchof Pflicht iſt, und dann, daß Disciplin und Cultus nur dann gültig und wirkſam ſind, wenn ſie von dem Biſchofe oder nach ſeiner Anordnung ausgeübt werden. Jener Grundſatz iſt ausgeſprochen ad Philadelph. 3: *ὅσοι θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσίν*, und von dieſem Standpunkt aus preiſt der Verfaſſer die Epheſer *τοὺς ἐγκεκραμένους αὐτῷ* (*τῷ ἐπισκόπῳ*), *ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ ὡς ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ, ἵνα πάντα ἐν ἑνότητι σύμφωνα ᾖ* (ad Ephes. 5). Da nämlich der Biſchof Repräſentant der Geſammtkirche iſt, ſo iſt die Verbindung mit ihm das Mittel der Einheit der Einzelnen mit Chriſtus und Gott. Demgemäß ſind nun Aufforderungen zum Gehorſam gegen den Biſchof durch alle Briefe zerſtreut, und der Grundſatz, daß er allein die Verbindung mit Gott vermittelt, auf die Disciplin und den Cultus in der Gemeinde angewendet. In jener Beziehung erinnern wir an die oben mitgetheilten Sätze des Philadelphenerbriefes, an welchen wir die Antitheſe gegen den Montanismus erkannten [1]). Indem die Sündenvergebung durch Gott denjenigen Reuigen zugeſichert wird, welche ſich an den Biſchof wenden, wird eben der Biſchof als das berechtigte Organ der Sündenvergebung, als der Inhaber der Schlüſſelgewalt dargeſtellt, und im Gegenſatze dazu werden die Schismatiker, welche die Sündenvergebung verweigern, eben wegen ihrer Trennung vom Biſchofe verdammt. Das Recht der ausſchließlichen Leitung des Cultus wird dem Biſchofe in folgenden Sätzen beigelegt: *Μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν. ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ αὐτὸς ἐπιτρέψῃ. — οὐκ ἐξόν ἐστιν, χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν· ἀλλ' ὃ ἂν δοκιμάσῃ, τοῦτο καὶ τῷ θεῷ εὐάρεστον, ἵνα ἀσφαλὲς ᾖ καὶ βέβαιον πᾶν ὃ πράσσεται* (ad Smyrn. 8). *Σπουδάζετε μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ*

1) S. oben S. 579.

καὶ διακόνοις, ἵνα ὃ ἐὰν πράσσητε, κατὰ θεὸν πράσσητε (ad Philadelph. 4). Darum alſo, weil nur die von dem Biſchofe geleiteten Cultusakte legitim ſind und zum Heile gereichen, heißt es von denen, welche in Conventikeln das Abendmahl feiern: ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ (ad Ephes. 5).

An dieſen Conſequenzen zeigt es ſich deutlich, wie verſchieden der Standpunkt des falſchen Ignatius von dem echten iſt [1]). Der letztere kennt den Episcopat nur als Gemeindeamt, der falſche ſtellt die Gemeindefunktionen des Biſchofs in Abhängigkeit von deſſen geſammtkirchlichem Charakter. Solange jener Typus die Anſchauung von der Verfaſſung beherrſchte, galt eben auch jede einzelne Gemeinde als Geſammtheit Einzelner, als vollberechtigtes Subjekt der Disciplin und des Cultus, und deßhalb galt auch grundſätzlich jeder Einzelne als befähigt, die höchſten Cultusakte zu vollziehen, welches Rechtes man ſich freilich für gewöhnlich um der äußeren Ordnung willen begab. Der falſche Ignatius ſtellt aber die Kirche, welche im Gegenſatze gegen die einzelnen Gemeindeglieder durch den Biſchof repräſentirt wird, als das eigentliche und ausſchließliche Subjekt des Cultus und der Disciplin dar, und daraus folgt ſowohl der ſpecifiſche Charakter des Biſchofs, als auch die Ausſchließung der Gemeindeglieder von der aktiven Theilnahme an jenen beiden Funktionen des Gemeindelebens. Von dieſem Standpunkt aus erſcheint eigentlich Gott ſelbſt, und nicht die Menſchen, als Subjekt des Gottesdienſtes, d. h. der Gottesdienſt iſt Theurgie geworden. Daß dieſe Form des Gottesdienſtes, welche innerhalb der katholiſchen Kirche bis in die äußerſten Conſequenzen entwickelt worden iſt, in Gegenſatz gegen die urſprüngliche Anſchauung und Lebensform des Chriſtenthumes ſteht, leuchtet ein; wir erinnern aber noch ausdrücklich daran, daß der Umſchlag mit der montaniſtiſchen Kriſis der Kirche zuſammenfällt, in welcher es ſich blos deßhalb um die geſellſchaftliche Verfaſſung handelt, weil es ſich zugleich um die innere gottesdienſtliche Verfaſſung handelte. Die Gnoſis hat die Kirche nicht tief aufgeregt, dagegen im Gegenſatze der montaniſtiſchen

1) S. oben S. 420 f.

und episcopalen Parthei sind die innersten religiösen Kräfte in Bewegung und Gährung gebracht worden. Hiedurch rechtfertigt sich eben auch die Disposition unserer Untersuchung, indem wir das Auftreten des Montanismus als Hauptscheidepunkt der Verfassungsgeschichte dargestellt haben. Die Briefe des falschen Ignatius sind das älteste rein katholische Dokument, in welchem die Grundsätze über den Episcopat, die den Montanismus in's Leben riefen, gegen diese Richtung theoretisch festgestellt sind. Es kam aber nun darauf an, diese Grundsätze nicht nur gegen den Montanismus praktisch durchzuführen, sondern auch noch andere Reste der ursprünglichen Verfassung und gottesdienstlichen Praxis, welche nicht gerade alle in dem Montanismus sich concentrirt hatten und mit ihm überwunden wurden, außer Gültigkeit zu setzen, und durch weitere Ausführung der neuen Verfassungstheorie für die Folge von der Kirche fern zu halten. In dieser Hinsicht läßt auch der falsche Ignatius noch Manches übrig, zu dessen definitiver Feststellung in seiner Umgebung wohl kein Anlaß gelegen hatte. So setzt er z. B. ohne Weiteres die völlige Uebereinstimmung des Standes der Presbytern mit dem Bischofe voraus, ohne die amtlichen Befugnisse derselben in der Gemeinde genau zu bestimmen. Dies erscheint aber um so nöthiger, als die Presbytern die natürlichen Vertreter des Gemeindeinteresses gegen den Bischof als Kirchenbeamten waren, und eine Reaktion jener gegen diesen nicht nur im Bereich der Möglichkeit liegt, sondern, wie wir sehen werden, auch wirklich vorgekommen ist in einem solchen Kreise, in dem die montanistische Opposition gegen den Episcopat schon verstummt war. Es ist bekannt, wie Cyprian in Hinsicht auf diese, wie auf andere noch nicht geordnete Elemente des kirchlichen Lebens das Recht des Episcopates praktisch hat durchfechten müssen, und erst in den apostolischen Constitutionen ist das neue System der kirchlichen Verfassung zu seiner Vollendung gekommen.

II. Cyprian.

Der berühmte Bischof von Karthago gilt mit Recht als ein Hauptkämpfer für die Einheit der Kirche, wie für den Episcopat.

Man darf ihn aber auch nicht überschätzen, und seine Bedeutung für die Verfassungsgeschichte als eine epochemachende ansehen. Er ist nur der erste Hierarch, dessen Wirksamkeit und dessen Motive wir aus den von ihm hinterlassenen Schriften und Briefen erkennen können, während der Einfluß Anderer, über welche wir vielleicht nur geringe Notizen besitzen, viel durchgreifender, als der Cyprian's, gewesen sein mag. Cyprian's Ideen über den Episcopat sind weder neu, noch vollständig abgeschlossen, und wenn er auch mit achtungswerther Energie nach den einmal gefaßten Grundsätzen handelte, so ist er darum doch nur ein Beispiel von der Richtung, welche von einer Menge gleichzeitiger Bischöfe in derselben Weise verfolgt wurde, die man doch darum nicht geringer als Cyprian anschlagen darf, weil sie Nichts geschrieben haben, oder weil ihre Schriften durch die Gunst des Schicksales uns nicht erhalten worden sind.

Eine Hauptseite der Wirksamkeit Cyprian's ist die Behauptung seiner Würde gegen die Machinationen einer Parthei karthagischer Presbytern, welche sowohl die Händel mit den Confessoren, als auch das Schisma des Felicissimus erregten. Unzweifelhaft hat Rettberg [1]) Recht, daß die Motive des Widerstandes jener Parthei gegen den Bischof nicht blos so unlauter gewesen sein werden, als sie dieser in seinen Briefen darstellt, sondern daß man die Quelle jener Händel in dem Kampfe des Presbyterialsystems gegen das Episcopalsystem zu suchen habe. In diesem Kampfe werden wir aber noch etwas tieferes, nämlich die letzten Nachwirkungen der Autonomie der Gemeinde gegen die kirchliche Gewalt des Bischofs zu suchen haben. Und dies wird um so wahrscheinlicher, da dem Bischofe selbst der Grundsatz der Autonomie der Gemeinde nicht fremd ist, ungeachtet des Widerspruches, in welchem er mit den sonst von ihm erhobenen Ansprüchen steht. Als während seiner Abwesenheit von Karthago die Confessoren, im Einverständniß mit den dem Cyprian abgeneigten Presbytern, die Wiederaufnahme den Gefallenen gewähren wollten, erklärt er

1) In seiner Monographie über Cyprian, S. 70, welche überhaupt verglichen werden möge, da die Darstellung der Wirksamkeit Cyprian's im Einzelnen unserer Aufgabe fern liegt.

gegen ſeinen Klerus, daß er darauf nicht eingehen könne, quando a primordio episcopatus mei statuerim, nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere (Ep. 14, 4). Mit Beziehung auf denſelben Fall erklärt er es ferner für geziemend, ut praepositi cum clero convenientes, praesente etiam stantium plebe, quibus et ipsis pro fide et timore suo honor habendus est, disponant omnia consilii communis religione (Ep. 19, 2). In dieſem Sinne ſpricht er endlich den Grundſatz aus, quod ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus sit constituta (Ep. 33, 1). Wie dieſe Gedanken lebhaft an die urſprüngliche Praxis der Vergebung der Todſünden durch die ganze Gemeinde erinnern, ſo erkennt Cyprian ebenfalls das auf einer verwandten Anſchauung beruhende Vorrecht der Confeſſoren und Märtyrer an (Ep. 18, 1; 19, 2), indem er in Uebereinſtimmung mit den übrigen Zeugniſſen Chriſtus ſelbſt als in den Märtyrern leidend vorſtellt (Ep. 10, 3. 5). Während alſo die Fortpflanzung dieſer Grundſätze auch auf Cyprian es erklärt, daß ſowohl von den Märtyrern, als auch von Presbytern und einem Theile der Gemeinde noch Gegenwirkungen gegen die alleinige Disciplinargewalt des Biſchofes ausgingen, ſo zeigt ſich doch bei näherer Betrachtung nicht nur, daß Cyprian mit jener Idee ſein eigentliches Princip nur maskirt, ſondern auch, daß jenes Vorrecht der Märtyrer ebenſo durch die allmählig erfolgte Befeſtigung der Verfaſſung beſchränkt, als durch Mißbrauch ſeinem urſprünglichen Sinne untreu geworden war [1]). Dieſem iſt es keineswegs gemäß, daß die Märtyrer blos durch ihre Willenserklärung Gefallenen die Aufnahme in die Kirche ertheilen zu können meinten, und daß ſie durch Ertheilung von Aufnahmeſcheinen ohne nähere Bezeichnung derer, welchen ſie gelten ſollten, die Forderungen der Bußdisciplin durchaus verletzten (Ep. 15, 4; 16, 2). Aus dieſer nachläſſigen, ja irreligiöſen Behandlung ihres Vorrechtes ergab ſich eine Beſchränkung deſſelben von ſelbſt, indem die Märtyrer ihre

1) S. oben S. 388 f. Die richtige Vorſtellung ſpricht auch Celerinus im Briefe an den Bekenner Lucianus (Ep. 21, 3) aus: Per vestras sanctas orationes et petitiones, in quas nos fidimus, quoniam estis amici sed et testes Christi, quod omnia indulgeatis.

Erklärung, daß ſie allen Gefallenen den Frieden mit der Kirche gewährt hätten, an die Bedingung knüpfen, daß Cyprian prüfe, wie ſich die Einzelnen nach ihrem Abfall betragen hätten[1]). Hierin liegt freilich eine Conceſſion an den Biſchof, aber von einer ſolchen Zweideutigkeit, daß ſie entweder neben der allgemeinen Erklärung der Märtyrer illuſoriſch wird, oder dieſe ſelbſt im Weſentlichen aufhebt. Man erkennt hieran deutlich genug, daß die Behandlung jenes Vorrechtes der Märtyrer entartet war, und daß dieſelben deßhalb das richtige Verhältniß zwiſchen ihrem Privilegium und der Disciplinargewalt des Biſchofs nicht mehr zu finden vermochten. Es ſind nun Fälle voreiliger Aufnahme ſolcher von Märtyrern berechtigten Gefallenen durch die mit ihnen verbündeten Presbytern, gegen welche Cyprian an die Entſcheidung der Geſammtgemeinde appellirt, in den Formeln, welche oben angeführt ſind. Dies ſind nun aber wirklich nicht die Principien, von welchen ſich Cyprian in ſeiner Amtsführung leiten ließ, ſondern er deckt nur ſeine eigene Auktorität, auf welche es ihm ankommt, durch jenen Gedanken der wahren Autonomie der Gemeinde, welche die Märtyrer und Presbytern verletzten, indem ſie gerade das populäre Intereſſe zu vertreten meinten und vorgaben. Cyprian ſoll freilich nicht Lügen geſtraft werden, wenn er als Grundſatz ſeiner Amtsführung ausſpricht, Nichts ohne Rath der Presbytern und ohne Beiſtimmung der Gemeinde zu unternehmen. Wenn man aber auf die Fälle reflektirt, in denen der Klerus oder die Gemeinde in Widerſpruch gegen den Biſchof trat, wo alſo die freilich grundſätzlich immer anzuſtrebende Uebereinſtimmung jener verſchiedenen Faktoren nicht ſtattfand, ſo iſt zu beobachten, daß der Schwerpunkt der Theorie Cyprian's über die Verfaſſung, durch welche ſeine Amtsführung geleitet wurde, lediglich in ſeiner Vorſtellung vom Episcopate ruht.

Cyprian behauptet zwar, daß die ecclesia in episcopo et clero et omnibus stantibus sit constituta (Ep. 33, 1), aber unmittelbar vorher geht der Satz, daß die ecclesia super episcopos constituatur, et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gu-

1) Ep. 23. S. oben S. 389, Anm. 1.

bernetur. Hiemit ſtimmt der Satz überein, episcopum in ecclesia esse, et ecclesiam in episcopo, et si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non esse (Ep. 66, 8). Wenn alſo der Biſchof allein der organiſirende Faktor in der Gemeinde iſt, durch den alle Gemeindeakte geleitet werden, ſo ergiebt ſich hieraus, daß die von den Presbytern voreilig vollzogene Aufnahme der durch die Märtyrer empfohlenen Gefallenen dem Cyprian nur als unberechtigte Anmaßung der höchſten Amtsfunktion erſcheinen mußte (cum contumelia et contemtu praepositi totum sibi vindicant, Ep. 16, 1). Jenes Vorrecht des Episcopates gründet Cyprian zunächſt darauf, daß die Biſchöfe Nachfolger der Apoſtel ſind, oder daß das Amt beider daſſelbe iſt (Ep. 3, 3; 45, 4), und zwar denkt er dabei hauptſächlich an die den Apoſteln übertragene und von ihnen auf die Biſchöfe vererbte Schlüſſelgewalt (Ep. 33, 1; 73, 7), worin ihm Firmilian von Cäſarea völlig beiſtimmt (Ep. 75, 16). Ueberhaupt bleibt dieſe Deutung der apoſtoliſchen Nachfolge unangefochten, ſeitdem der principielle Gegenſatz des Montanismus überwunden war, denn die Eingriffe der karthagiſchen Märtyrer und Presbytern in das Amtsvorrecht Cyprian's, obwohl in ihnen eine ganz verſchiedene Anſchauung von der Disciplinargewalt nachwirkt, haben vielmehr perſönliche, als principielle Motive. Mit jener Anſicht vom Episcopat, welche die Epoche der Verfaſſung ſeit dem Montanismus bezeichnet, gehört natürlich der Grundſatz zuſammen, daß eine Wiederholung der kirchlichen Buße für Todſünden geſtattet ſei, aber indem die widerſpenſtige Parthei hierin mit Cyprian grundſätzlich übereinſtimmte, ſo beobachtete er allein die Bedingung, daß nur nach längerer Pönitenz die Wiederaufnahme in die Kirche erfolgen dürfe (Ep. 15, 2; 55, 12 ff; 57, 1).

So beſtimmt nun jener Amtscharakter des Biſchofes durch Cyprian ausgeprägt iſt, ſo wenig vollendet iſt die dogmatiſche Subſtruktion deſſelben. Zu derſelben rechne ich nicht die ſchon feſtſtehende, ſtetige Vergleichung der Biſchöfe mit den altteſtamentlichen Prieſtern, und die Anwendung der dieſe angehenden Regeln auf jene [1]). Indem über dem prieſterlichen Charakter des Kle-

1) Ep. 1, 3; 4, 4; 65, 2; 67, 1; 72, 3; 73, 8. Für gewöhnlich

rus das allgemeine Prieſterthum der Gemeinde, aus welchem doch jener eigentlich erſt abgeleitet werden konnte [1]), vergeſſen wurde, trägt die Wendung, welche Cyprian jener Idee nach dem A. T. gab, allerdings dazu bei, die Schranke zwiſchen Klerus und Volk zu befeſtigen, aber zur Erklärung der in den Biſchöfen anerkannten geiſtlichen Gewalt trägt jene durchgeführte Parallele zwiſchen dem chriſtlichen Klerus und der altteſtamentlichen Prieſterſchaft nicht bei. Zwar erklärt Cyprian den Begriff sacerdotes, id est dispensatores dei (Ep. 59, 7), aber es leuchtet ein, daß dieſer Gedanke, dem wir ſchon beim falſchen Ignatius begegnet ſind, keineswegs vom altteſtamentlichen Prieſterthume abſtrahirt iſt, ſondern nur ein anderer Ausdruck für die den Biſchöfen zugeſchriebene Schlüſſelgewalt iſt, für welche wir eben eine dogmatiſche Begründung ſuchen. Als ſolche können wir ferner den Beweis für die unmittelbar göttliche Leitung des Episcopates nicht anſehen, welchen er in der angeführten Stelle, und noch in einem anderen Briefe (66, 1) braucht. Beidemale erinnert Cyprian an die im Evangelium (Matth. 10, 29) ausgeſprochene Fürſorge Gottes für die Sperlinge, und macht von der Sorgfalt deſſelben für das Geringſte den Schluß, daß das um ſo viel wichtigere Amt des Biſchofs nicht ohne Einwirkung Gottes übertragen und ausgeübt werden könne. Hiemit iſt ja aber gar nicht erklärt, auf welche Weiſe die Einwirkung Gottes auf die Biſchöfe ſtattfindet. Nach Maaßgabe des Verhältniſſes zwiſchen der Sündenvergebung als unmittelbarem Attribute Gottes, und dem Anſpruche, den der Biſchof auf deſſen Ausübung macht, mußte dieſes Vorrecht durch eine beſtimmte an das Amt gebundene Einwirkung des göttlichen Geiſtes motivirt ſein. Allerdings finden ſich nun auch dahin gehende Sätze, aber zum vollen Abſchluß ſind dieſelben nicht gelangt. Der Gedanke, auf den es uns ankommt, iſt in folgenden Worten von Cyprian klar ausgeſprochen in dem Briefe an Florentius Pupianus (66, 9): Si maiestatem dei, qui sacerdotes ordinat, cogi-

---

bezeichnet C. nur die Biſchöfe als Prieſter, ſeltener die Presbytern, obgleich er ſagt: Cum episcopo presbyteri sacerdotali honore coniuncti sunt (Ep. 61, 2).

1) S. oben S. 406.

taveris, si Christum, qui arbitrio et nutu ac praesentia sua et praepositos ipsos et ecclesiam cum praepositis gubernat, aliquando respexeris, etc. Hierin iſt nämlich eine ſtete Einwirkung Chriſti als an das Biſchofsamt gebunden gedacht, welche gewährleiſtet, daß z. B. die Sündenvergebung wirklich von dem Biſchofe vollzogen wird. Wenn dagegen Cyprian anderwärts ſagt, daß er deo inspirante et mandante es unternehme, die richtige Obſervanz in der Verwaltung des Abendmahles zu vertheidigen (Ep. 63, 1), oder wenn die afrikaniſchen Biſchöfe unter Cyprian einen Synodalbeſchluß als sancto spiritu suggerente et domino per visiones multas et manifestas admonente gefaßt darſtellen (Ep. 57, 6), ſo ſcheinen ſich dieſe Formeln nicht gerade auf ein amtliches Attribut zu beziehen. Andere Ausſprüche ſcheinen dieſem Gedanken näher zu ſtehen. An Stephanus von Rom ſchreibt Cyprian über deſſen Amtsvorgänger Cornelius und Lucius: illi pleni spiritu dei et in glorioso martyrio constituti dandam esse lapsis pacem censuerunt; quam rem omnes omnino ubique censuimus. Neque enim poterat esse apud nos sensus diversus, in quibus unus esset spiritus, et ideo manifestum est, eum spiritus sancti veritatem cum ceteris non tenere, quem videmus diversa sentire (Ep. 68, 6). In einem anderen Brief behauptet er: per eos solos peccata posse dimitti, qui habeant spiritum sanctum (Ep. 69, 11). Da nun nach einer anderen Aeußerung die Biſchöfe allein die Taufe und die Sündenvergebung ertheilen können, und zwar, weil ſie die Nachfolger der Apoſtel ſind, denen der heilige Geiſt ertheilt war [1]), ſo ſcheint es nicht klarer ausgeſprochen werden zu können, daß eben die Biſchöfe als ausſchließliche Inhaber des heiligen Geiſtes angeſehen werden. Allein hiegegen waltet doch ein Bedenken ob. Ungeachtet Cyprian ein Recht der Laien, zu taufen und die Sünden

1) Ep. 73, 7: Post resurrectionem Christus ad apostolos loquitur dicens: sicut misit me pater, et ego mitto vos. Hoc cum dixisset, inspiravit et ait illis: accipite spiritum sanctum; si cuius remiseritis peccata, remittentur illi, si cuius tenueritis, tenebuntur (Ioh. 20, 21—23). Unde intelligimus, non nisi in ecclesia praepositis et in evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare, foris autem nec ligari aliquid posse nec solvi, ubi non sit, qui aut ligare possit aliquid aut solvere.

zu vergeben, gar nicht als möglich denkt, ſo iſt doch der Gedanke, daß die Biſchöfe den heiligen Geiſt beſitzen, in den Briefen, welche das novatianiſche Schisma und den Streit über die Ketzertaufe betreffen, keineswegs ſo gemeint, daß die Laien von dieſem Beſitz ausgeſchloſſen ſeien, ſondern iſt nur gegen die Vorſtellung gerichtet, daß der heilige Geiſt und demnach die Gültigkeit der Sakramente auch bei Schismatikern und Häretikern anerkannt werden können. Wenn alſo Cyprian ſich keineswegs dem Gedanken verſchließt, daß der heilige Geiſt allen gläubigen Mitgliedern der katholiſchen Kirche innewohnt (Ep. 69, 14), ohne daß er einen Grad- oder Artunterſchied dieſes Beſitzes zwiſchen dem Klerus und den Laien nachweiſt, ſo iſt erſtens nicht zu begreifen, warum nicht auch Laien gültige Taufen vollziehen dürften, und dann erweiſt ſich die dogmatiſche Begründung des göttlichen Vorrechtes des Klerus als ſchwankend. Dies zeigt ſich auch daran, daß wenn auch einigemale die Handauflegung als Akt der Mittheilung des heiligen Geiſtes in der Art erwähnt wird, als wenn die Vorſtellung gälte, daß derſelbe aus dem Beſitze des Biſchofs auf einen Anderen überginge (Ep. 72, 1; 73, 6; 74, 5), dennoch an einer Stelle der urſprüngliche Sinn jenes Ritus ſich bemerklich macht, daß eigentlich das von der Handauflegung begleitete Gebet das Vehikel der Geiſtesmittheilung ſei [1]). Noch von einer anderen Seite her wird die Vorſtellung, als ob die Biſchöfe den heiligen Geiſt als Amtscharakter beſäßen, beſchränkt oder ſchwankend gemacht. Cyprian beſpricht in ſeinen Briefen (65. 67) zwei Fälle, in denen Biſchöfe in der Verfolgung nicht beſtanden waren, indem der eine den heidniſchen Göttern geopfert hatte, zwei andere aber ſich

1) Ep. 73, 9. S. oben S. 391. — Ein ähnliches Schwanken über die Methode der Sündenvergebung ſpricht ſich auch in den Briefen des Pacianus von Barcelona an den Novatianer Sympronianus (ſ. oben S. 485) aus. Einerſeits behauptet er, daß die den Apoſteln verliehene Schlüſſelgewalt auf die Biſchöfe übergegangen ſei, daß demnach, quod per sacerdotes suos facit, ipsius potestas est, daß in episcopo dei nomen operatur, daß, quod ego facio, non meo iure, sed domini. Nichts deſtoweniger legt er ein großes Gewicht darauf, daß die Sündenvergebung erſt post totius ecclesiae preces ertheilt werde, die doch nur an Gott gerichtet ſein können, deſſen ſündenvergebende Kraft als unübertragbar vorgeſtellt wird. Dies wiederum zum Beweiſe unſerer S. 385 gegebenen Darſtellung von der urſprünglichen Praxis der Sündenvergebung.

Scheine hatten ausſtellen laſſen, als wenn ſie dies gethan hätten, und doch nachher in der Verwaltung ihres Amtes fortgefahren waren. Das Recht hiezu wird ihnen von Cyprian beſtritten, und alle ihre Amtshandlungen nicht nur für ungültig, ſondern auch für verunreinigend erklärt. Aus dieſem Urtheile, wie aus der im letzteren Briefe gelegentlich berührten Regel, daß man bei der Wahl eines Biſchofs ſich der Reinheit und Feſtigkeit ſeines Glaubens und ſeines Charakters verſichern müſſe, ſcheint nun zu folgen, daß der Amtscharakter auf perſönlichen Eigenſchaften beruhe, ganz im Gegenſatz gegen die vorher entwickelte Anſchauung. Es ſcheint ſogar hierin der Grundſatz der donatiſtiſchen Parthei ausgeſprochen zu ſein, daß die Gültigkeit der Amtshandlungen durch die Heiligkeit des ſie vollziehenden Biſchofs bedingt ſei. Allein man überſehe nicht, daß Cyprian ebenſo klar auch an der entgegengeſetzten Theorie feſthält. Alſo iſt eben ſeine Theorie zwiſchen zwei principiell unvereinbaren Anſchauungen getheilt, oder beide ſind eben noch in unbefangener Weiſe an einander gebunden, und daß ſie nicht ſchon in Cyprian ſelbſt, oder in ſeiner Umgebung in offenen Widerſtreit traten, liegt an den Verhältniſſen, in denen er ſich bewegte. Freilich müſſen wir aber hierin den Keim zu dem nachher eingetretenen Conflikt zwiſchen der Kirche und der donatiſtiſchen Parthei anerkennen, welcher in die Geſchichte der altkatholiſchen Kirche ſo tief eingriff, aber, wie wir ſehen, nicht aus der zufälligen Laune eines Schismatikers, ſondern aus der Unentſchiedenheit der kirchlichen Theorie mit Nothwendigkeit hervorging [1]). Es liegt nicht im Bereich unſerer Aufgabe, die weitere Entwickelung der Begriffe des Sakramentes und des Episcopates, welcher von jenem in Abhängigkeit ſteht, durch die Streitigkeiten des dritten und vierten Jahrhunderts hindurch zu verfolgen. Nur ſoviel dürfen wir andeuten, daß während die von Auguſtin dem Donatismus entgegengeſetzte Theorie des Sakramentes dem Episcopat die Grundlage entzog, auf der er, wie wir bisher geſehen haben, das Attribut des heiligen Geiſtes anſtrebte, die auf den Kirchenverſammlungen des vierten Jahrhunderts getroffenen disciplinari-

1) Vgl. S. 354.

ſchen und dogmatiſchen Entſcheidungen ihm jenes Attribut um ſo ſicherer zuführten [1]).

Bisher haben wir Cyprian's Theorie vom Episcopat inſofern in's Auge gefaßt, als das weſentlich kirchliche Amt auf die Gemeindeverhältniſſe angewandt iſt. Der unbefangenen Zweideutigkeit, in welcher die daraus hervorgehenden Attribute ſtehen blieben, um eine weitere Durcharbeitung der kirchlichen Lebensfragen möglich zu machen, entſpricht auch die Haltung, in welcher Cyprian die kirchliche Einheit darſtellt. Wir meinen die noch ohne Entſcheidung mit einander verflochtenen Ideen des Episcopal- und Papalſyſtems. Einerſeits kennt Cyprian kein höheres Amt, kein höheres Organ der kirchlichen Einheit, als den Episcopat, der wenn auch von einer Menge von Perſonen dargeſtellt, in einträchtiger und ſolidariſcher Weiſe verwaltet wird [2]). Hieraus ergiebt ſich für die Biſchöfe die Pflicht, unter Umſtänden über ihr nächſtes Gebiet hinaus auch für fremde Gemeinden zu ſorgen, wenn ſolche durch ihre Vorſteher auf falſche Wege geleitet worden ſind (Ep. 68). Ferner folgt daraus das Syſtem der Synoden, zugleich aber auch, daß kein Biſchof dem anderen untergeordnet ſei, und Keiner von dem Anderen um eines amtlichen oder perſönlichen Vorzuges willen Gehorſam zu erheiſchen habe [3]). Dieſen Grundſätzen widerſpricht es nun nicht, daß Cyprian den Gedanken der Einheit der Kirche und des Episcopates wiederholt an die Thatſache anknüpft, daß Chriſtus ſeine Kirche auf Einen, den Petrus, gegründet, und ihm zuerſt das Amt der Schlüſſel übertragen habe, denn ausdrücklich wird dabei der gleiche Rang

---

1) Einige Proben theilt Kahnis, die Lehre vom heil. Geiſte, I, S. 177, mit.

2) Ep. 55, 20: Cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus. De unit. eccl. 5: Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur.

3) Dies ſpricht C. auf der wegen des Streites über die Ketzertaufe zu Karthago gehaltenen Synode in folgenden Worten aus: Neque enim quisquam nostrum episcopum se esse episcoporum constituit, aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis suae arbitrium proprium, tamque iudicari ab alio non possit, quam nec ipse potest alterum iudicare.

der übrigen Apoſtel mit Petrus gewahrt [1]). In dieſen Aeußerungen liegt nämlich nicht die Verleihung eines Vorrechtes über die Biſchöfe an den römiſchen Stuhl, welche freilich durch unläugbare Interpolationen der zuerſt mitgetheilten Stelle dem Cyprian hier hat untergeſchoben werden ſollen; allein andere Stellen beweiſen doch, daß Cyprian jene Anwendung auf die römiſche Gemeinde und den römiſchen Episcopat gemacht hat, daß jene die Urgemeinde ſei, aus welcher die Einheit der Kirche hervorgegangen ſei, und daß dieſer deßhalb einen Vorrang vor allen Biſchöfen behaupte [2]). Dieſe Aeußerungen gehören zu den früheſten Spuren der Idee des römiſchen Papſtthums, nachdem vorher nur Irenäus, ſo viel uns bekannt iſt, es ausgeſprochen hat, daß ad hanc ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est, omnem convenire ecclesiam [3]). Dies war aber eine Idee, welcher damals noch keine Wirklichkeit entſprach. Wenn auch Cyprian in der erſten Periode ſeiner Amtswirkſamkeit in möglichſt enger Verbindung mit der römiſchen Gemeinde zu bleiben, und in Uebereinſtimmung mit den dort herrſchenden Anſichten zu handeln ſuchte, ſo iſt damit kein Bewußtſein der unbedingten Abhängigkeit von Rom verbunden, und zur Beurtheilung jenes Verhältniſſes zu Rom muß daran erinnert werden, daß die afrikaniſchen Gemeinden Stiftungen der römiſchen waren [4]). Bei dem Streit über die Ketzertaufe zeigt es ſich aber, wie wenig praktiſche Bedeutung erſt jene Idee für Cyprian hatte, wenn die Intereſſen und Tendenzen der Gemein-

---

1) De unit. eccl. 4: Dominus, ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique ceteri apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur. Ep. 73, 7: Petro primum dominus, super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit.

2) Ep. 48, 2 nennt er die römiſche Gemeinde ecclesiae catholicae radix et matrix. Ep. 59, 19: ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est. In der Stelle Ep. 43, 5: deus unus est, et Christus unus et una ecclesia et cathedra una supra petram domini voce fundata, iſt nicht auf den römiſchen Stuhl, ſondern auf die auf Petrus beruhende Einheit des Episcopates angeſpielt.

3) Adv. haer. III, 3, 2.

4) Tertull. de praescr. haer. 36.

den auseinander gingen. In jenem Conflikte ſprach Cyprian die oben angeführten Worte vor den zur Synode verſammelten afrikaniſchen Biſchöfen aus, welche durch alle Interpolationen der Schrift de unitate ecclesiae nicht aufgewogen werden, und welche neben den auf jenen Streit ſich beziehenden Briefen beweiſen, daß die Papſtidee damals höchſtens erſt ein Anſpruch auf die Zukunft, nicht aber ein feſtgegründetes altes Recht war, welches nur durch zufällige Umſtände zurückgedrängt und außer Curs geſetzt worden wäre [1]). Wir müſſen es aber auch eben als Charakter der altkatholiſchen Kirche anſehen, daß ſo wie der Episcopat als höchſtes Kirchenamt ſich gegen die Autonomie der einzelnen Gemeinden feſtgeſetzt hatte, der neue Keim der Einheit im römiſchen Papſtthum als Wunſch und Anſpruch, aber auch als Beweis eines in dem einmal eingeſchlagenen Wege der Kirchenbildung gegründeten Bedürfniſſes, an das Licht trat. Die Geſchichte der altkatholiſchen Kirche nach der Seite der Verfaſſung beſteht eben darin, daß während ſich öffentlich das Synodalſyſtem als Träger der Kirche entwickelte, die Bedeutung des römiſchen Episcopates im Stillen fortſchritt, bis es ſeit dem Concil zu Chalcedon als eigentliche Stütze des Synodalſyſtems ſelbſt ſich geltend machte.

III. Die apoſtoliſchen Conſtitutionen.

Die erſten ſechs Bücher der apoſtoliſchen Conſtitutionen enthalten ein Syſtem des Katholicismus nach der dogmatiſchen, moraliſchen, disciplinariſchen, liturgiſchen Seite, welches gemäß der Nachweiſung von Drey [2]) nur der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts angehören kann, wenn auch Vorſchriften höheren Alters in das Werk aufgenommen ſind. Die darin ausgeſproche-

1) Uebrigens haben wir ja auch geſehen, daß jene Idee der Aufſicht über die ganze Kirche zuerſt auf Jacobus den Gerechten und den judenchriſtlichen Episcopat in Jeruſalem angewendet worden iſt (ſ. oben S. 471), und daß erſt nach dem Aufhören der judenchriſtlichen Gemeinde in Jeruſalem und nach der Uebertragung der petriniſchen Sage nach Rom die Anknüpfung jener Idee an den römiſchen Episcopat hat vor ſich gehen können (ſ. oben S. 257).

2) Neue Unterſuchungen über die Conſtitutionen und Kanones der Apoſtel, S. 45 ff.

nen Vorſchriften über die Verfaſſung, namentlich in ihrer Beziehung zur Disciplin, ſchließen ſich auf das Engſte an die Grundſätze an, als deren Vertreter Cyprian bekannt iſt. Während wir aber bei Cyprian neben den Grundſätzen, welche zu einem relativen Abſchluſſe gekommen ſind, Keime zu der weiteren Entwickelung haben erkennen müſſen, welche theilweiſe den kirchlichen Boden verließ, iſt dieſe Perſpektive in den apoſtoliſchen Conſtitutionen verſchloſſen, und die leitenden Grundſätze der Kirchenverfaſſung ihrer Zeit ſind in voller Abrundung dargeſtellt. Dieſe Verſchiedenheit liegt an dem verſchiedenen Charakter der Quellen. Durch die Briefe Cyprian's ſind wir befähigt, die treibenden Gedanken der Verfaſſungsentwickelung in ihrer unmittelbarſten Conception zu beobachten, und Verhältniſſe derſelben zu durchſchauen, welche damals weder in ihren Conſequenzen an das Tageslicht getreten waren, noch dem Cyprian ſelbſt völlig gegenwärtig waren. Die apoſtoliſchen Conſtitutionen dagegen bringen als Geſetzbuch natürlich nur die Formen, welche in dem allgemeinen Bewußtſein zu einer beſtimmten Geſtalt herausgearbeitet waren, ohne die Keime von Gedanken zu verrathen, welche neben der öffentlichen Anerkennung des Gewordenen, halb bewußt, halb unbewußt auf Bildung neuer Formen hinwirken, die über die gegenwärtigen hinausgreifen. Wegen dieſer Eigenthümlichkeit muß aber unſere Geſchichte der altkatholiſchen Kirchenverfaſſung bei den apoſtoliſchen Conſtitutionen ſtehen bleiben, weil ſie uns den Episcopat, das weſentliche verfaſſungsmäßige Organ jener Epoche, als entſtanden, als fertig darſtellen, ohne die Ausſicht auf ſpätere Formen, auf das Patriarchenſyſtem oder das Papſtthum zu eröffnen. Wie alſo das von den Conſtitutionen entworfene Bild des Episcopates nach dieſer Seite abgeſchloſſen iſt, ſo iſt auch die allgemeine kirchliche Stellung deſſelben, d. h. ſein Verhältniß zur Glaubensregel vielmehr vorausgeſetzt, als entwickelt. Das Hauptgewicht fällt auf die disciplinariſche Stellung des kirchlichen Episcopates zur Gemeinde, und wir erkennen an den in dieſer Hinſicht eingreifenden Prädikaten, daß es ſich um die Stufe des Episcopates nach Ueberwindung des Montanismus handelt.

Die Hauptprädikate des Biſchofs hängen von der Anerken-

nung der Schlüſſelgewalt deſſelben ab. So heißt es II, 11, daß der Ausſpruch Chriſti bei Matth. 18, 18 den Biſchöfen gelte, und II, 18: *γνώριζε οὖν ὦ ἐπίσκοπε τὸ ἀξίωμά σου, ὅτι ὡς τοῦ δεσμεῖν ἐκληρώσω τὴν ἐξουσίαν, οὕτω καὶ τοῦ λύειν.* Auf dieſes Vorrecht wird nun zunächſt an beiden Stellen die Ermahnung gegründet, daß der Biſchof ſeines Amtes würdig leben müſſe; das Amt an ſich enthält aber die höchſten Attribute, welche in Uebereinſtimmung mit den Lehren der clementiniſchen Homilieen und des falſchen Ignatius ſtehen. So iſt der Biſchof nach II, 11: *ὡς θεοῦ τύπον ἔχων ἐν ἀνθρώποις τῷ πάντων ἄρχειν ἀνθρώπων, ἱερέων, βασιλέων, ἀρχόντων, πατέρων, υἱῶν, διδασκάλων καὶ πάντων ὁμοῦ τῶν ὑπηκόων;* Cap. 20 wird der an die Apoſtel gerichtete Ausſpruch Jeſu bei Luc. 10, 16 auf den Biſchof übertragen: *ὁ αὐτοῦ ἀκούων, Χριστοῦ ἀκούει;* Cap. 25 treten folgende Prädikate auf: *ὑμεῖς (ἐπίσκοποι) τοῖς ἐν ὑμῖν λαϊκοῖς ἐστε προφῆται, ἄρχοντες, καὶ ἡγούμενοι καὶ βασιλεῖς, οἱ μεσῖται θεοῦ καὶ τῶν πιστῶν αὐτοῦ, — οἱ πάντων τὰς ἁμαρτίας βαστάζοντες καὶ περὶ πάντων ἀπολογούμενοι.* Wenn einmal der Biſchof als Stellvertreter Chriſti angeſchaut wird, ſo iſt es folgerecht, daß davon nicht nur auf ſein Lehrer- und Richtergeſchäft Anwendung gemacht wird, ſondern, daß das Mittler- und Erlöſungsamt des Herrn ebenfalls als vom Biſchofe fortgeſetzt gedacht wird. Das erſtere dieſer beiden Prädikate wird freilich Cap. 26 näher beſtimmt als *μεσίτης θεοῦ καὶ ὑμῶν ἐν τοῖς πρὸς αὐτὸν λατρείαις*, worin ſich zeigt, daß es aus der altteſtamentlichen Deutung des prieſterlichen Charakters hervorgegangen iſt. Das zweite Prädikat aber beruht auf einer geiſtreichen Combination zwiſchen der biſchöflichen Vollmacht, die Sünden zu vergeben, und dem Gedanken, daß der, welcher die Sünden Anderen vergiebt, ſie auf ſich ſelbſt nimmt. Dieſer Gedanke iſt uns aber auch ſchon als Schlüſſel zu der Sündenvergebung durch das Gebet der Gemeinde begegnet [1]), und ſofern dieſe Funktion als Attribut des biſchöflichen Amtes erſcheint, iſt auch die Uebertragung jenes Gedankens erklärt. Daß das Gemeindegebet neben der Ausübung der biſchöflichen Schlüſſelgewalt

1) S. oben S. 385.

in dieſem Sinn eigentlich keine Stelle mehr haben kann, iſt klar; wenn daſſelbe aber dennoch in den Conſtitutionen II, 18. 41 angeordnet iſt, ſo haben wir darin nur einen Reſt früherer, nicht auf das biſchöfliche Amt gegründeter, Disciplinar- und Verfaſſungsgrundſätze erkennen können [1]). Das Prädikat des Königs wird dem Biſchof offenbar wegen ſeiner civilrichterlichen Gewalt über die Gemeinde ertheilt, welche der Verfaſſer nach dem Vorgange des Paulus anerkennt und worüber er ſpecielle Beſtimmungen erläßt (II, 46. 47). Das Prädikat des Propheten iſt aber für den Biſchof in der Epoche, welche uns jetzt beſchäftigt, ſehr charakteriſtiſch. Es ſchließt den beſonderen Beſitz des heiligen Geiſtes in ſich und zwar ohne das Merkmal der Ekſtaſe. Darauf war ja der montaniſtiſche Streit hingekommen, ob der Beſitz des Geiſtes an jenes Merkmal geknüpft ſei, oder nicht, und als Zeichen des Sieges behauptete die Parthei des Episcopates mit der Schlüſſelgewalt den vorzüglichen Beſitz des Geiſtes, alſo den Charakter des Propheten, auch ohne übernatürliche Erhebung. Auf Grund dieſer Anſchauung heißen die Biſchöfe nicht nur οἱ τῷ ἁγίῳ πνεύματι πληρώσαντες (II, 33), ſondern auch φθόγγοι θεοῦ (Cap. 25), στόμα θεοῦ (Cap. 28). Alle dieſe Prädikate werden freilich überboten, aber nur in conſequenter Anwendung der zu Grunde liegenden Idee, durch die Bezeichnung des Biſchofs als ἐπίγειος θεὸς μετὰ θεὸν (Cap. 26), in welcher Eigenſchaft natürlich die oben ausgeſprochene Erhabenheit deſſelben über alle weltliche Gewalt gerechtfertigt iſt.

Die Situation der Verfaſſung nach dem Montanismus wird ferner bezeichnet durch den der Kirchenzucht zu Grunde gelegten Gedanken der Milde, und der Möglichkeit einer öfteren Wiederholung der kirchlichen Buße für Todſünden. Dieſer Grundſatz wird im zweiten Buche der Conſtitutionen zuerſt von Cap. 12, dann von Cap. 38 an mit aller Ausführlichkeit dargeſtellt, und die entgegenſtehende ſtrengere Anſicht (namentlich in Cap. 14) durch bibliſche Zeugniſſe zurückgewieſen. Wenn alſo hieraus zu ſchließen iſt, daß jener Grundſatz damals kirchliche Lebensfrage war

1) S. oben S. 393.

ſo kann er, da die Auktorität des Biſchofs in der oben bezeichneten Weiſe feſtſteht, nur gegen die Novatianer vertheidigt ſein, welche in jenem materiellen Punkte der Kirchenzucht mit dem Montanismus übereinſtimmten.

Von dem nachgewieſenen Standpunkt des Episcopates hängt es endlich ab, daß ſämmtliche Cultusakte nur in ihrer Ausübung und Gewährleiſtung durch den Biſchof als gültig anerkannt werden. Faſt mit den Worten des falſchen Ignatius, aber noch mit Hinzuziehung der Analogie des altteſtamentlichen Cultus, wird den Laien folgendes vorgehalten: *Ὡς οὐκ ἦν ἐξὸν ἀλλογενῆ, μὴ ὄντα λευΐτην, προσενέγκαι τι, ἢ προσελθεῖν εἰς τὸ θυσιαστήριον ἄνευ τοῦ ἱερέως, οὕτω καὶ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε. εἰ δέ τις ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου ποιεῖ τι, εἰς μάτην ποιεῖ αὐτό* (II, 27). Das allgemeine Prieſterthum der Chriſten, aus deſſen Anerkennung doch erſt die Vorſtellung vom Prieſterthum der die Gemeinde repräſentirenden Beamten ſich entwickelte, iſt nach dieſer Regel ganz von dem letzteren abſorbirt oder verdrängt, und dies iſt eben nur die Folge der Erhebung des Episcopates zum Beſitze der Schlüſſelgewalt. Mehr ſpecialiſirt wird jene Regel im zehnten Capitel des dritten Buches: *Ἀλλ' οὐδὲ λαϊκοῖς ἐπιτρέπομεν ποιεῖν τι τῶν ἱερατικῶν ἔργων· οἷον θυσίαν, ἢ βάπτισμα, ἢ χειροθεσίαν, ἢ εὐλογίαν μικρὰν ἢ μεγάλην.* Aber nicht nur die Grenze zwiſchen dem Klerus und den Laien wird auf dieſe Weiſe feſtgeſteckt, ſondern mit derſelben Genauigkeit werden die Rechte der verſchiedenen Klaſſen der Kleriker an Ausübung kirchlicher Funktionen begrenzt. Das elfte Capitel des dritten Buches ſetzt in Uebereinſtimmung mit der oben [1]) angeführten Regel aus VIII, 28 feſt, daß nur der Biſchof ordiniren dürfe, und nur der Biſchof oder der Presbyter unter Beihülfe der Diakonen, nicht aber der Diakonus ſelbſtändig oder einer aus den niederen Klaſſen des Klerus, die Taufe vollziehen dürfe. Hiemit iſt ſogar das noch von Tertullian [2]) dem Diakonus geſtattete Recht zu taufen, abgeſchnitten. In der letzten Regel iſt nicht die Rede davon, wer

1) S. oben S. 437.
2) S. oben S. 377.

die Sündenvergebung durch die Auflegung der Hände zu vollziehen habe. Aus II, 41 geht aber hervor, daß damit allein der Biſchof betraut wird; und dieſe Praxis ſteht ſo feſt, daß bei jenen Regeln offenbar keine Urſache war, Abweichungen von derſelben ausdrücklich auszuſchließen. Wenn Cyprian es zugeſteht, daß die von den Confeſſoren zur Aufnahme berechtigten Gefallenen in Gefahr des Lebens auch durch die Handauflegung eines Presbyters oder eines Diakonen den Frieden mit der Kirche gewinnen könnten (Ep. 18, 1), ſo iſt mit dieſer Ausnahme jene Regel ebenſowenig aufgehoben, als durch die Nothtaufe der Laien das Privilegium des Klerus zu der Taufhandlung. Bei dieſen Anordnungen über die Amtsgeſchäfte der verſchiedenen klerikaliſchen Klaſſen leuchtet ein, daß den Presbytern eigentlich gar keine beſondere Beſtimmung im Leben der Gemeinde übrig bleibt, ſondern daß ſie nur in einzelnen Handlungen auch die Geſchäfte des Biſchofs verrichten dürfen. Dies geht in den Conſtitutionen ſo weit, daß wie wir gezeigt haben [1]), die hauptſächlichſten Capitel des zweiten Buches, welche über die Verfaſſung verfügen, auf die Presbytern nur in Interpolationen Rückſicht nehmen. Ganz abgeſehen von dieſem beſonderen Falle, iſt aber dieſe Unſelbſtändigkeit des Presbyteramts die Probe davon, daß der Episcopat aus ihm erwachſen, und nicht als neues Amt von apoſtoliſchem Charakter äußerlich darauf gepfropft iſt.

Die altkatholiſche Kirche, deren Schilderung in ihren Grundzügen wir hiemit ſchließen, iſt verſchieden von dem Chriſtenthum des apoſtoliſchen Zeitalters. Daß ſie aber von demſelben nicht abgefallen iſt, glauben wir bewieſen zu haben, und daß trotz der Veränderung im Dogma und in der Verfaſſung die religiöſe Weihe dem altkatholiſchen Chriſtenthum nicht verloren gegangen iſt, möchte gerade bei einer näheren Vergleichung der apoſtoliſchen Conſtitutionen mit den Schriften der Apoſtel einleuchten.

1) S. oben S. 434 f.

Anhang.

Der Brief des Polykarp an die Philipper.

Da der Brief des Polykarp an die Philipper nicht nur das älteſte Zeugniß für das Vorhandenſein der ignatianiſchen Briefe enthält [1]), ſondern auch in unmittelbarer Beziehung zu Aufträgen ſteht, welche Ignatius in dem Briefe an die Smyrnäer ertheilt [2]), ſo iſt auch jener Brief in die kritiſchen Urtheile über die ignatianiſchen Schriften eingeſchloſſen worden. Von Schwegler iſt derſelbe für ebenſo völlig unecht erklärt worden, wie die Briefe des Ignatius [3]); und Bunſen hat die von ihm an den ignatianiſchen Briefen durchgeführte Interpolationshypotheſe auch auf den Brief des Polykarp angewendet, um dadurch die Echtheit wenigſtens des größten Theiles deſſelben zu retten [4]). Gegen beide Urtheile müſſen wir uns erklären.

1) Cap. 13: *Ἐγράψατέ μοι ὑμεῖς καὶ Ἰγνάτιος, ἵνα ἐάν τις ἀπέρχηται εἰς Συρίαν, καὶ τὰ παρ' ὑμῶν ἀποκομίσῃ γράμματα, ὅπερ ποιήσω, ἐὰν λάβω καιρὸν εὔθετον εἴτε ἐγὼ, εἴτε ὃν πέμψω, πρεσβεύσοντα καὶ περὶ ὑμῶν. Τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ἄλλας, ὅσας εἴχομεν παρ' ἡμῖν, ἐπέμψαμεν καθὼς ἐνετείλασθε· αἵτινες ὑποτεταγμέναι εἰσὶ τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ· ἐξ ὧν μεγάλα ὠφεληθῆναι δυνήσεσθε. Περιέχουσι γὰρ πίστιν καὶ ὑπομονὴν καὶ πᾶσαν οἰκοδομὴν, τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἀνήκουσαν.* Et de ipso Ignatio et de his, qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis, significate.

2) Ign. ad Smyrn. 11: *Πρέπει εἰς τιμὴν θεοῦ χειροτονῆσαι τὴν ἐκκλησίαν ὑμῶν θεοπρεσβύτην εἰς τὸ γενόμενον ἕως Συρίας συγχαρῆναι αὐτοῖς, ὅτι εἰρηνεύουσιν. — Ἔφανή μοι οὖν ἄξιον πρᾶγμα, πέμψαι τινα τῶν ὑμετέρων μετ' ἐπιστολῆς, ἵνα συνδοξάσῃ τὴν κατὰ θεὸν αὐτοῖς γενομένην εὐδίαν.*

3) Nachap. ZA. 2. Th. S. 154 f.

4) Ignatius von Ant. und ſ. Zeit S. 107 f.

Schwegler hat bei ſeiner Kritik des Briefes überſehen, daß derſelbe von Irenäus bezeugt iſt [1]), und man muß geſtehen, daß ein Zeugniß dieſes Mannes bei ſeiner Verbindung mit Polykarp eine größere Bedeutung hat, als ein gleichzeitiges von einem anderen dem Polykarp ferner ſtehenden Manne haben würde. Freilich iſt nun zuzugeben, daß wenn der Brief kurz nach dem Tode des Ignatius geſchrieben ſein will, die deutlichen Anſpielungen auf die Gnoſis damit im Widerſpruch ſtehen. Allein im Vergleich mit jenem Zeugniß iſt Schwegler's Urtheil doch zu gewaltſam, als daß man nicht noch auf einem anderen Wege die Löſung der Schwierigkeit verſuchen ſollte, ehe man ſich der Erklärung der völligen Unächtheit des Briefes anſchlöſſe. Dieſer Weg iſt die Hypotheſe der Interpolation, welche von Dalläus zuerſt verſucht, und von Bunſen wiederholt worden iſt. Beide bringen dieſelbe nur in geringem Maaße in Anwendung, indem ſie allein das oben angeführte 13te Capitel als Interpolation in Anſpruch nehmen. Dieſes Capitel enthält eben die genaue Bezugnahme auf die ignatianiſchen Briefe und die Zeitbeſtimmung, welche mit den Anſpielungen auf die Gnoſis ſich nicht vereinigen läßt. Wenn alſo genügende Gründe für die Interpolation dieſes Capitels ſich anführen ließen, ſo würde allerdings das Hauptmotiv für die Annahme der völligen Unächtheit beſeitigt. Die Hypotheſe der Interpolation des 13ten Capitels ſtützt Dalläus zuerſt auf den Widerſpruch der Schlußworte des Capitels mit dem 9ten. Da im 9ten Capitel der Tod des Ignatius als bekannte Thatſache von dem Briefſchreiber vorausgeſetzt wird [2]), ſo ſoll es nicht derſelbe Mann ſein, welcher in den Worten: et de ipso Ignatio, et de his, qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis, significate, mindeſtens ſeine Unbekanntſchaft mit dem Schickſale des Ignatius, wenn nicht ſo-

---

1) Adv. haer. III, 3: *Ἔστι δὲ καὶ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους γεγραμμένη ἱκανωτάτη, ἐξ ἧς καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας οἱ βουλόμενοι καὶ φροντίζοντες τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας δύνανται μαθεῖν.*

2) Cap. 9: *Τὴν ὑπομονὴν ἴδετε κατ' ὀφθαλμούς, οὐ μόνον ἐν τοῖς μακαρίοις Ἰγνατίῳ καὶ Ζωσίμῳ καὶ Ῥούφῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλοις τοῖς ἐξ ὑμῶν. — Εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον εἰσὶ παρὰ τῷ κυρίῳ ᾧ καὶ συνέπαθον.*

gar die Vorausſetzung kund giebt, daß derſelbe noch am Leben ſei [1]). Ferner wird nun aber gegen das ganze Capitel eingewandt, daß es durch ſeine Stellung nach den Schlußermahnungen des Briefes als Nachtrag verdächtig ſei. Dieſe Gründe haben ihre Beurtheilung ſchon durch Hefele [2]) gefunden, deſſen Widerſpruch gegen ihre Bedeutung völlig gerechtfertigt iſt. Wenn das Capitel gegen die Erwartung auch nach den Schlußermahnungen eintritt, alſo als Nachtrag erſcheint, ſo iſt dieſe Erſcheinung im Briefſtil etwas gar nicht ungewohntes, und deßhalb kann die Unterbrechung von brieflichen Schlußformeln durch Beſprechung einer ſpeciellen Angelegenheit unmöglich als Kriterium der Interpolation angeſehen werden. Deßhalb würde dieſer Verdacht höchſtens auf den erwähnten Schlußſatz des 13ten Capitels ſeine Anwendung finden, wenn derſelbe wirklich im Widerſpruch mit dem 9ten Capitel ſtände. Aber auch dies iſt nicht der Fall. Die Vorausſetzung, welche in den Worten enthalten ſein ſoll, als wäre Ignatius noch am Leben, iſt lediglich ein Schein, den die alte lateiniſche Ueberſetzung verſchuldet. Der verloren gegangene griechiſche Text muß gelautet haben: *καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ Ἰγνατίου καὶ τῶν μετ' αὐτοῦ ἅτινα ἐγνώκατε, μηνύετε*, hat alſo in keinem Fall eine Andeutung davon enthalten, daß die Begleiter des Ignatius noch damals um ihn waren, daß er ſelbſt alſo noch nicht geſtorben war. Aber auch abgeſehen hievon iſt kein Widerſpruch zwiſchen den vorliegenden Worten und dem 9ten Capitel nachzuweiſen. Wenn auch der Schreiber Kunde von dem erfolgten Tode des Ignatius hatte, ſo fehlte ihm doch genauere Nachricht über die letzten Schickſale des Märtyrers und ſeiner Begleiter. Von Smyrna aus konnte er wohl in Philippi Manches zu erfahren hoffen, was nicht mit gleicher Leichtigkeit aus Rom nach Smyrna gelangen konnte, und deßhalb wandte er ſich um genauere Auskunft an die Rom nähergelegene Gemeinde. Indem das 13te Capitel angiebt, daß die letzten brieflichen Aufträge des Ignatius, nämlich die

---

1) Aus dieſem Widerſpruch ſucht Schwegler die völlige Unechtheit des Briefes zu beweiſen.

2) Patres apostolici, Prolegomena p. LXX. (edit. III).

Sendungen der Gemeinden nach Antiochien, noch nicht ausgeführt waren, läßt es errathen, daß der Tod des Ignatius vor nicht langer Zeit erfolgt war. Zwiſchen dieſem Umſtande und dem 9ten Capitel iſt nun aber auch kein Widerſpruch, ſofern daſſelbe keine einzige Andeutung über eine größere oder geringere Zeitferne des Todes des Märtyrers enthält. Daraus, daß Ignatius an jener Stelle unter den Märtyrern zuerſt genannt iſt, folgt nicht, wie Bunſen will, daß er ſchon längere Zeit todt iſt, ſondern daß der Schreiber beſonders ihn im Sinne hatte, was auch gleich aus dem Anfange des Schreibens hervorgeht.

Wir müſſen alſo auch die Interpolationshypotheſe in der Geſtalt, welche ſie von Dalläus und Bunſen erhalten hat, für verunglückt erklären. Darum ſchließen wir uns aber nicht der Schwegler'ſchen Unechtheitserklärung an, ſondern verſuchen die Interpolationshypotheſe an anderen Stellen und mit anderen Mitteln durchzuführen.

Nachdem im erſten Capitel eine Anerkennung des löblichen Verhaltens der Gemeinde zu Philippi vorausgegangen war, folgt im zweiten Capitel eine Aufforderung, an dem rechten Bekenntniß und an den Geboten des Herrn feſtzuhalten. In dieſer Hinſicht erinnert der Schreiber an mehrere Sätze der Bergpredigt und ſchließt mit den Worten: *μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.* Darauf folgt im dritten Capitel [1]) eine Entſchuldigung, daß der Schreiber überhaupt nur darum unternommen habe, ſolche Ermahnungen auszuſprechen, weil die Gemeinde ihn dazu aufgefordert habe. Der Grund, deſſen wegen er ſich unwürdig fühlt, die Gemeinde

---

1) *Ταῦτα, ἀδελφοὶ, οὐκ ἐμαυτῷ ἐπιτρέψας γράφω ὑμῖν περὶ τῆς δικαιοσύνης· ἀλλ' ἐπεὶ ὑμεῖς προεπεκαλέσασθέ με. Οὔτε γὰρ ἐγὼ, οὔτε ἄλλος ὅμοιος ἐμοὶ δύναται κατακολουθῆσαι τῇ σοφίᾳ τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου· ὃς γενόμενος ἐν ὑμῖν κατὰ πρόσωπον τῶν τότε ἀνθρώπων ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ ἀληθείας λόγον· ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολὰς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν, ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ἡμῶν, ἐπακολουθούσης τῆς ἐλπίδος, προαγούσης τῆς ἀγάπης, τῆς εἰς θεὸν καὶ Χριστὸν καὶ εἰς τὸν πλησίον. Ἐὰν γάρ τις τούτων ἐντὸς ᾖ, πεπλήρωκεν ἐντολὴν δικαιοσύνης· ὁ γὰρ ἔχων ἀγάπην μακρὰν ἐστι πάσης ἁμαρτίας.*

in Philippi zu belehren und zu ermahnen, iſt ein höchſt ſeltſamer: weil nämlich der Apoſtel Paulus ehedem in der Gemeinde gelehrt und ſie mit Briefen beehrt habe, aus welchen die Gemeinde das Verhältniß von Glaube, Hoffnung und Liebe, den Bedingungen der Gerechtigkeit und Sündloſigkeit zu ihrer Belehrung und Erbauung entnehmen könne. An dieſen Excurs, der mit den Worten ſchließt: ὁ ἔχων ἀγάπην μακράν ἐστι πάσης ἁμαρτίας knüpft ſich der Satz im Anfang des vierten Capitels: ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία, von wo aus mit dem Grundſatze: οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ' οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν zu den Pflichten für die einzelnen Stände übergegangen wird. Nun iſt aber eine viel engere Verbindung zwiſchen dem Ende des zweiten und dem Anfang des vierten Capitels, als zwiſchen dem Ende des dritten und dem Anfang des vierten. Der Satz ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν ἡ φιλαργυρία iſt der entſprechende Gedanke zu: μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Bei der jetzigen Stellung des Satzes unmittelbar nach: ὁ ἔχων ἀγάπην μακράν ἐστι πάσης ἁμαρτίας muß man fragen, ob der Begriff von χαλεπὰ gleich dem von ἁμαρτία ſein ſoll. Iſt dies der Fall, ſo iſt der Wechſel des Ausdruckes nicht zu erklären, vielmehr wäre die Rede viel wirkſamer, wenn das Wort ἁμαρτία wiederholt würde. Aus dem Gebrauch eines Citates iſt jener Wechſel auch nicht zu erklären, denn die Stelle 1. Tim. 6, 10, an welche man zu denken pflegt, lautet: ῥίζα πάντων τῶν κακῶν ἐστιν ἡ φιλαργυρία, alſo gerade das Wort, um deſſen Erklärung es ſich handelt, iſt nicht dorther entlehnt. Aber der Begriff χαλεπὰ iſt auch ganz verſchieden von ἁμαρτία. Jenes Wort kann freilich dieſen Begriff mit umfaſſen, aber der primäre Sinn deſſelben iſt „Uebel". Bei Beachtung dieſes Sinnes iſt nun der Sprung des Gedankens, welcher zwiſchen dem Ende des dritten und dem Anfang des vierten Capitels ſtattfindet, ebenſowenig verkennbar, als das völlige Entſprechen zwiſchen dem Schlußſatz des zweiten und dem Anfang des vierten. Wie mit der pflichtmäßigen Armuth die Habſucht contraſtirt, ſo mit der an jene geknüpften höchſten Seligkeit im himmliſchen Reich die Uebel, welche aus der Habſucht hervorgehen.

Während alſo der Zuſammenhang bei Auslaſſung des dritten Capitels deutlicher hervortritt, als bei der Leſung deſſelben, bietet ferner auch der Inhalt des dritten Capitels allerlei Bedenkliches dar. Wie ſoll man es ſich denken, daß die philippiſche Gemeinde ſich einen Lehrbrief von Polykarp ausgebeten habe? Iſt es dann nicht eine zu weit getriebene Beſcheidenheit, an eine Gemeinde darum keine Ermahnungen richten zu wollen, weil deren Vorfahren ſich des Umganges mit Paulus zu erfreuen gehabt hätten? Ferner iſt wenig Klarheit in dem Gedanken, daß die Hoffnung dem Glauben folgt, die Liebe zu Gott und Chriſtus und zum Nächſten demſelben vorhergeht. Dieſe Anſchauung iſt weder eine pauliniſche, noch paßt ſie zu den ſonſtigen einfachen ſoteriologiſchen Sätzen des Briefes. Mit dieſer Analyſe des Zuſammenhanges und des Inhaltes dieſes Capitels ſoll die Interpolirung deſſelben noch nicht bewieſen, ſondern nur der Verdacht derſelben ausgeſprochen ſein. Zur Beſtätigung deſſelben bedarf es noch weiterer Fälle des Verdachtes.

Im elften Capitel erwähnt Polykarp eines philippiſchen Presbyters Valens, der, wie aus dem Zuſammenhange hervorgeht, wegen Veruntreuung von Gemeindegeldern ſeines Amtes entſetzt und aus der Gemeinde geſtoßen worden ſein muß. Denn der Schreiber warnt bei der Gelegenheit vor Habſucht, und hebt hervor, daß wer ſich von Habſucht nicht frei hielte, Götzendienſt begehe und das Gericht erfahre, wie die Heiden [1]). Hierauf folgen nun nachſtehende merkwürdige Sätze: Qui autem ignorant iudicium domini? An nescimus, quia sancti mundum iudicabunt? sicut Paulus docet. Ego autem nihil tale sensi in vobis vel audivi, in quibus laboravit beatus Paulus, qui estis laudati in principio epistolae eius. De vobis etenim gloriatur in omnibus ecclesiis, quae deum solae tunc cognoverant: nos autem nondum noveramus. In dieſen Sätzen, deren Beurtheilung freilich dadurch ſchwieriger wird, daß ſie uns nur in lateiniſcher Ueberſetzung vorliegen, iſt die Erwähnung des Verhältniſſes zwiſchen Paulus und der philippiſchen Gemeinde ähnlich, wie im dritten Capitel, aber hier un-

1) Cap. 11. S. oben S. 384, Anm. 4.

läugbar ganz zweckwidrig. Wird nicht die Ermahnung, ſich vor Habſucht zu hüten, welche Polykarp wegen des vorgekommenen Falles hat ausſprechen müſſen, völlig vernichtet durch das nachherige Lob? Iſt es ferner nicht widerſinnig, gegenüber dem vorgekommenen Vergehen eines Presbyters, welches eine Warnung der Gemeinde nothwendig machte, davon zu ſprechen, daß bisher noch nichts der Art in der Gemeinde vorgekommen ſei? Wie kann außerdem die rühmliche Haltung der Gemeinde zur Zeit des Paulus ein Vorurtheil für die gegenwärtige Zeit gewähren, wenn eben ein ſkandalöſes Vergehen eines Presbyters vorlag? Und iſt es endlich nicht eine Uebertreibung, deren Thatſächlichkeit auch für Polykarp nicht möglich war, zu beweiſen, daß Paulus die philippiſche Gemeinde in allen anderen Gemeinden geprieſen habe? Ganz unverſtändlich ſind nun aber die beiden Fragen, welche den eben vorliegenden Abſchnitt eröffnen. Weder ſtehen ſie unter einander in irgend einer denkbaren Beziehung, noch haben ſie mit dem vorhergehenden Satz irgend eine andere Gemeinſchaft, als die lexikaliſche in dem Worte iudicium. Wir müſſen nicht nur darum die angeführten Sätze für interpolirt halten, ſondern auch, weil die engſte Verbindung ſtattfindet zwiſchen dem, was folgt, und dem, was vorhergeht. Der Satz: Valde ergo, fratres, contristor pro illo et pro coniuge eius kann nur abhängig ſein von dem Satze tanquam inter gentes iudicabitur, nicht aber von den Worten: de vobis gloriatur Paulus in omnibus ecclesiis. In der Präpoſition pro iſt die Betrübniß des Polykarp über den Valens als eine theilnehmende bezeichnet. Der Ausdruck dieſer Empfindung kann ſich aber nur auf die Erklärung der dem Valens perſönlich drohenden Gefahr in dem Satze tanquam inter gentes iudicabitur beziehen. Wenn die Betrübniß des Schreibers wegen des Valens ſich bezöge auf die Erwähnung des von Paulus früher ausgeſprochenen Lobes der Gemeinde, ſo wäre die Gemeinde der Gegenſtand der theilnehmenden Betrübniß, weil ihr Lob durch das Vergehen des Valens beeinträchtigt worden iſt, es müßte alſo in dieſem Falle entweder heißen pro vobis, oder de illo. Ein logiſches Recht für den Satz contristor pro illo iſt jedoch nur dann vorhanden, wenn derſelbe urſprünglich unmittelbar an tanquam

inter gentes iudicabitur angeſchloſſen war, wenn alſo die zwiſchenſtehenden Sätze als interpolirt anzuſehen ſind. Ueber das Motiv dieſer Interpolation wird ſich freilich erſt ſicher urtheilen laſſen, wenn wir alle übrigen Fälle überſehen können, jedoch iſt vorläufig eine von uns gegebene Andeutung eines Motives gegen mögliche Einwendungen ſicher zu ſtellen. Wenn wir darauf hindeuteten, daß die beiden interpolirten Frageſätze am Anfange des kleinen Abſchnittes nur durch die lexikaliſche Gemeinſchaft des Wortes iudicium mit dem vorhergehenden Satze zuſammenhängen, und wenn wir allein hierin das Motiv der Interpolation der ganz unverſtändlichen Sätze nachweiſen können, ſo fragt es ſich, ob dieſe Gemeinſchaft im griechiſchen Texte wirklich ſtattgefunden haben kann. Man kann nämlich ſchwanken, ob es geheißen hat *καὶ ὡς ἐν ἔθνεσι λογισθήσεται*, oder *καὶ ὡς ἐν ἔθνεσι κριθήσεται*. Nur im letzteren Falle iſt das Motiv der lexikaliſchen Gemeinſchaft bei der Interpolirung der folgenden Sätzchen denkbar. Dieſer Text iſt aber auch der allein mögliche. Wenn nämlich *λογισθήσεται* im Text geſtanden hätte, ſo würde ſchwerlich *ὡς*, tanquam damit verbunden ſein, welches neben *λογίζεσθαι* dann überflüſſig iſt, wenn, wie hier, ſchon eine Präpoſition die Verbindung zwiſchen dem Verbalbegriff und dem Nominalbegriff herſtellt[1]). Dagegen iſt der Satz *ὡς ἐν ἔθνεσι κριθήσεται* vollſtändig zu rechtfertigen. Wer in der chriſtlichen Gemeinde ſich Habſucht zu Schulden kommen läßt, dient anderen Göttern, als dem wahren Gott. Und dieſes Götzendienſtes wegen wird er das Gericht Gottes an ſich erfahren, als wenn er zu den Heiden gehörte. Denn als Chriſt käme er gar nicht in das Gericht; aber ungeachtet dieſer Eigenſchaft wird er wegen jenes Vergehens als zu den Heiden gehörig angeſehen, und deßhalb dem Gerichte unterworfen. Das Wort *ὡς* neben *κριθήσεται* iſt alſo durchaus nothwendig, darum kann Polykarp auch nur *κριθήσεται* geſchrieben haben, und bei dieſem Worte fiel dem Interpolator der pauliniſche Spruch (1. Cor. 6, 2) ein, den er mit der Zwiſchenfrage: qui autem igno-

1) Vgl. den neuteſtamentlichen Sprachgebrauch: Luc. 22, 37; Act. 19, 27; Röm. 2, 26; 4, 3; 9, 8. — 1. Cor. 4, 1; 13, 11; 2. Cor. 10, 2.

rant iudicium dei? einigermaßen, wenn auch ungeſchickt genug an den vorgefundenen Satz anzukleben ſich bemühte.

Polykarp beſchließt das elfte Capitel, welches der Angelegenheit des Valens gewidmet iſt, mit den Sätzen: Valde ergo contristor pro illo et pro coniuge eius, quibus det dominus poenitentiam veram. Sobrii ergo estote et vos in hoc et non sicut inimicos tales existimetis, sed sicut passibilia membra et errantia eos revocate, ut omnium vestrum corpus salvetis. Hoc enim agentes vos ipsos *aedificatis*. Hieran ſchließen ſich nun im Anfange des 12ten Capitels einige Sätze bedenklichen Inhalts: Confido enim vos bene exercitatos esse in sacris literis et nihil vos latet, mihi autem non est concessum modo. Ut his scripturis dictum est, irascimini et nolite peccare, et sol non occidat super iracundiam vestram. Beatus, qui meminerit, quod ego credo esse in vobis. Die Sätze enthalten eine müßige Wiederholung der vorhergegangenen Ermahnung, Sündern Vergebung zu ertheilen, freilich mit Beziehung auf bibliſche Stellen, wodurch an und für ſich kein Verdacht erweckt wird. Aber die Art, wie dies Citat eingeführt wird, erweckt denſelben im höchſten Grade. Die Beſcheidenheit, welche, während ſie den Leſern eine völlige Erkenntniß der Schrift zugeſteht, für den Schreiber dieſelbe ablehnt, iſt nicht nur der kirchlichen Stellung des Polykarp wenig angemeſſen, ſondern in dem vorliegenden Zuſammenhang der Ermahnung völlig abgeſchmackt. Dieſer Ausdruck der Beſcheidenheit iſt ganz im Sinne des verdächtigen dritten Capitels, und hat in den übrigen Theilen des Briefes keine Spur von Analogie. Ebenſo hat die angelegentliche Berufung auf die Schrift nur Parallelen in den beiden anderen der Interpolation verdächtigen Abſchnitten des Briefes, während Polykarp ſeine zahlreichen Reminiscenzen aus der Schrift ſonſt ohne alle Citationsformeln einflicht, und nur Stellen aus der Bergpredigt mit den Worten einführt *μνημονεύοντες ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων* (Cap. 2). Endlich aber zerreißen die vorliegenden Sätze des 12ten Capitels wiederum den guten Zuſammenhang, und bewirken, daß die einzelnen Glieder deſſelben in ihrer Trennung gar keinen Eindruck machen. Der Zuſammenhang wird ohne weitere Bemerkung einleuchten: Hoc enim agentes *vos*

ipsos aedificatis. Deus autem et pater domini nostri Iesu Christi, et ipse sempiternus pontifex, dei filius Iesus Christus *aedificet vos in fide et veritate* etc. Dieſer wirkſame Gegenſatz zwiſchen der Erbauung durch ſich ſelbſt und der durch Gott und Chriſtus wird aber durch die Einſchiebung völlig vernichtet.

Es ſind alſo Interpolationen in dem Briefe des Polykarp; ehe wir aber entſcheiden können, ob noch mehrere, als die nachgewieſenen drei Stellen, unächt ſind, müſſen wir den Charakter dieſer Interpolationen näher unterſuchen. Wir ſtellen das Reſultat voran: die Interpolationen rühren von demſelben Manne her, der die ignatianiſchen Briefe theils interpolirt, theils verfertigt hat. In Beziehung auf die affektirte Beſcheidenheit, welche namentlich im 12ten Capitel ſich dahin ausſpricht, daß die Leſer in der heiligen Schrift ſehr geübt ſeien, während dies dem Polykarp fehle, und im 3ten Capitel dadurch gerechtfertigt werden ſoll, daß die Philipper ehedem mit Paulus in Verbindung geſtanden haben, vergleiche man Ignat. ad Ephes. 3: *Οὐ διατάσσομαι ὡς ὤν τις. εἰ γὰρ καὶ δέδεμαι ἐν τῷ ὀνόματι, οὔπω ἀπήρτισμαι ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ. νῦν γὰρ ἀρχὴν ἔχω τοῦ μαθητεύεσθαι, καὶ προσλαλῶ ὑμῖν ὡς συνδιδασκαλίταις μου.* Cap. 12: *Οἶδα τίς εἰμι καὶ τίσιν γράφω. Ἐγὼ κατάκριτος, ὑμεῖς ἐλεημένοι· ἐγὼ ὑπὸ κίνδυνον, ὑμεῖς ἐστηριγμένοι. πάρεδροί ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων, Παύλου συμμύσται τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου, ἀξιομακαρίστου, οὗ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι, ὅτ' ἂν θεοῦ ἐπιτύχω, ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Namentlich fällt nicht nur die Aehnlichkeit in der Art auf, wie Ignatius den Epheſern und Polykarp den Philippern (Cap. 3. 11) die Correſpondenz des Paulus mit jenen Gemeinden hoch anrechnet, ſondern namentlich die in beiden Briefen gleiche Uebertreibung, daß Paulus der Epheſer *ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ* gedenke, und daß er an die Philipper *ἐπιστολὰς* geſchrieben hätte. Wenn ferner Polykarp die Warnung der philippiſchen Gemeinde vor Habſucht dadurch verſüßen muß, daß er hinzufügt: ego nihil tale sensi in nobis nec audivi (cap. 11), ſo iſt es auch die Manier des falſchen Ignatius, ſeinen Warnungen durch ähnliche Erklärungen

die Spitze abzubrechen. Nachdem er die Gemeinde in Magneſia vor jüdiſchem Chriſtenthum gewarnt hat, fährt er fort: ταῦτα δὲ, ἀγαπητοί μου, οὐκ ἐπεὶ ἔγνων τινὰς ἐξ ὑμῶν οὕτως ἔχοντας, ἀλλ' ὡς μικρότερος ὑμῶν θέλω προφυλάσσεσθαι ὑμᾶς (cap. 11). Ebenſo ad Trall. 8: Οὐκ ἐπεὶ ἔγνων τοιοῦτόν τι ἐν ὑμῖν, ἀλλὰ προφυλάσσω ὑμᾶς ὄντας μου ἀγαπητούς. Bei dem 3ten Capitel des Briefes Polykarp's haben wir auf die verſchränkte Art aufmerkſam gemacht, in welcher das Verhältniß von Glaube, Liebe und Hoffnung ausgedrückt wird. Spielereien mit dieſen Begriffen, wobei die Klarheit des Gedankens nicht gerade gewinnt, ſind bei dem falſchen Ignatius häufig. Am nächſten kommt die Stelle ad Ephes. 14: Ὧν οὐδὲν λανθάνει ὑμᾶς, ἐὰν τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστιν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος. Ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη. Τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα θεοῦ ἐστιν· τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκἀγαθίαν, ἀκόλουθά ἐστιν. Οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει, οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ (vgl. auch Magn. 13). Endlich iſt noch die Phraſe im 3ten Capitel des Polykarp: ἐάν τις τούτων (nämlich Glaube, Liebe, Hoffnung) ἐντὸς ᾖ ganz der ignatianiſchen Ausdrucksweiſe analog. Keineswegs iſt dazu πλήρης zu ergänzen, ſondern der Ausdruck iſt wie ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου εἶναι (Eph. 5, Trall. 7).

Wenn alſo die Interpolationen in dem Briefe des Polykarp von demſelben Manne herrühren, der die bisher bekannten ignatianiſchen Briefe theils verfertigte, theils durch Ueberarbeitung vorgefundener zu den ſeinigen machte, ſo haben wir freilich einen ganz anderen Standpunkt gewonnen gegenüber den Stellen jenes Briefes, welche ſich direkt auf Ignatius beziehen. Wir müſſen ſchließen, daß wenn der Verfälſcher der ignatianiſchen Briefe ſich auch Veränderungen an dem Briefe des Polykarp erlaubte, der Verdacht auch auf die Capitel fällt, welche der Perſon und der Briefe des Ignatius erwähnen, und welche durch ihre Zeitangaben im Widerſpruch mit den im Briefe enthaltenen Andeutungen über die Gnoſis ſtehen. Dies trifft nun nicht nur das von Dallæus und Bunſen in Anſpruch genommene 13te Capitel, ſondern auch das 9te und einige Sätze des erſten.

Das 9te Capitel lautet: *Παρακαλῶ οὖν πάντας ὑμᾶς πειθαρχεῖν τῷ λόγῳ τῆς δικαιοσύνης καὶ ἀσκεῖν πᾶσαν ὑπομονὴν, ἣν καὶ ἴδετε κατ' ὀφθαλμοὺς οὐ μόνον ἐν τοῖς μακαρίοις Ἰγνατίῳ καὶ Ζωσίμῳ καὶ Ῥούφῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλοις τοῖς ἐξ ὑμῶν καὶ ἐν αὐτῷ Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις· πεπεισμένους ὅτι οὗτοι πάντες οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον, ἀλλ' ἐν πίστει καὶ δικαιοσύνῃ· καὶ ὅτι εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον εἰσὶ παρὰ τῷ κυρίῳ, ᾧ καὶ συνέπαθον. Οὐ γὰρ τὸν νῦν ἠγάπησαν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθάνοντα καὶ δι' ἡμᾶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναστάθέντα.* Vorhergegangen waren folgende Sätze: *Μιμηταὶ οὖν γενώμεθα τῆς ὑπομονῆς αὐτοῦ (Χριστοῦ), καὶ ἐὰν πάσχωμεν διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, δοξάζωμεν αὐτόν. Τοῦτον γὰρ τὸν ὑπογραμμὸν ἔθηκε δι' ἑαυτοῦ καὶ ἡμεῖς τοῦτο ἐπιστεύσαμεν.* An und für ſich liegt nichts Bedenkliches darin, daß nach Chriſtus noch Märtyrer als Beiſpiele der Geduld zur Nachahmung vorgeführt werden. In dem vorliegenden Falle iſt aber zuerſt die Anknüpfung des Beiſpieles der Märtyrer an das Beiſpiel Chriſti ſo umſtändlich, daß der Verdacht der Einſchiebung des Capitels ſich aufdrängt. Wenn doch der Verfaſſer ſchon im achten Capitel die Pflicht der Geduld an dem Beiſpiele Chriſti nachgewieſen hat, und dieſelbe noch an den Märtyrern veranſchaulichen will, ſo iſt der Eingang: *παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς πειθαρχεῖν τῷ λόγῳ τῆς δικαιοσύνης καὶ ἀσκεῖν πᾶσαν ὑπομονὴν* ſo außerordentlich weit hergeholt, als ob vorher noch gar nicht von der Geduld die Rede geweſen wäre. Die Erinnerung an das Wort der Gerechtigkeit zerreißt den Zuſammenhang vielmehr, als daß ſie ihn herſtellte; wir müſſen alſo gegen dieſe Eingangsformel den Verdacht erheben, daß mit ihr eine fremde Hand in den Zuſammenhang eingegriffen hat. Ferner fällt auf, daß das Beiſpiel der Märtyrer einerſeits ſo hervorgehoben wird, daß es das vorher angeführte Beiſpiel Chriſti förmlich in Schatten ſtellt, und daß doch andererſeits das 10te Capitel auf das Beiſpiel Chriſti zurückkommt: In his ergo state, et domini exemplar sequimini. Dieſe Incongruenz zeigt ſich zumal darin, daß in dieſen Worten das Beiſpiel des Herrn in die zweite Reihe hinter das Muſter der Märtyrer zurückgedrängt wird. Dieſer Umſtand iſt ebenfalls ein Merkmal da-

von, daß das 9te Capitel und mit ihm die zuſammenfaſſenden Worte: in his state interpolirt ſind. Denn die Worte: Domini ergo *exemplar* sequimini ſchließen ſich als genaueſte Folgerung an den Schlußſatz des achten Capitels an: *Τοῦτον γὰρ ἡμῖν τὸν ὑπογραμμὸν ἔθηκε δι' ἑαυτοῦ, καὶ ἡμεῖς τοῦτο ἐπιστεύσαμεν.* Endlich begegnet uns im neunten Capitel noch eine Probe der Mattigkeit des Stiles, welche neben dem Beſtreben, recht großartig zu ſchreiben, eine Eigenthümlichkeit des Interpolators reſp. Verfaſſers der ignatianiſchen Briefe iſt. Ich meine den verunglückten Gegenſatz: *οὗτοι πάντες οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον, ἀλλ' ἐν πίστει καὶ δικαιοσύνῃ* [1]). Das 9te Capitel rührt alſo ohne Zweifel von demſelben Manne her, dem wir die anderen Interpolationen zuſchreiben mußten. Das Wichtigſte in demſelben iſt nun die Anſpielung auf die perſönliche Bekanntſchaft der philippiſchen Leſer mit dem Ignatius, zu welcher die Gelegenheit bei der Durchreiſe des Märtyrers durch Philippi nach Rom gegeben geweſen ſein muß. Wenn alſo feſtſteht, daß dieſe Hinweiſung dem urſprünglichen Texte des Briefes fremd iſt, wenn es ferner klar iſt, daß das 13te Capitel, welches mit dem 9ten in dieſer Hinſicht übereinſtimmt, und im Zuſammenhange damit andeutet, daß der ganze Brief unmittelbar nach dem Tode des Ignatius geſchrieben ſei, — daß alſo dieſes Capitel dadurch in Widerſpruch mit anderen Stellen geräth, in welchen Bezug auf gnoſtiſche Ideen genommen wird [2]), die jünger ſind, als die Zeit des Ignatius und ſeines Todes, — ſo folgt, daß wir auch das 13te Capitel zu den Interpolationen des Verfaſſers der falſchen ignatianiſchen Briefe rechnen müſſen.

In keinem anderen Sinne können wir endlich die dritte gleich im Anfang des Briefes enthaltene Anſpielung auf die Durchreiſe

---

1) Dieſe Manier führt in den ignatianiſchen Briefen mitunter zu völligem Unſinn. Vgl. Eph. 6. 14 (*οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος* etc.) 15. Magn. 11.

2) Cap. 6: *Πᾶς ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντίχριστός ἐστιν· καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστιν· καὶ ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας, καὶ λέγῃ μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ σατανᾶ.*

des Ignatius durch Philippi beurtheilen. Der Brief beginnt: *Συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ἐν κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ, δεξαμένοις τὰ μιμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης καὶ προπέμψασιν, ὡς ἐπέβαλεν ὑμῖν, τοὺς ἐνειλημμένους τοῖς ἁγιοπρεπέσι δεσμοῖς, ἅτινά ἐστι διαδήματα τῶν ἀληθῶς ὑπὸ θεοῦ καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐκλελεγμένων, καὶ ὅτι ἡ βεβαία τῆς πίστεως ὑμῶν ῥίζα, ἐξ ἀρχαίων καταγγελλομένη χρόνων μέχρι νῦν διαμένει καὶ καρποφορεῖ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν.* Die geſperrten Worte dieſes Satzes, welche nur auf Ignatius ſich beziehen können, enthalten zuvörderſt eine Uebertreibung, indem ſie den Empfang mehrerer Märtyrer in Philippi andeuten. Nun war zwar Ignatius nach mehreren Andeutungen in den Briefen (Philad. 11; Smyrn. 10. 13; Röm. 10) und im Martyrium (Cap. 5. 7) auf ſeiner Reiſe von mehreren Begleitern umgeben, dieſe wurden aber nicht, wie er, als Gefangene gefeſſelt geführt. Sind nun dieſe in der ausgeſprochenen Mehrheit gemeint, oder wird an Wiederholungen des mit Ignatius eingetretenen Falles gedacht, in jedem Falle iſt der Ausdruck übertrieben. Ferner iſt die Art, wie die Beziehung auf die dem Ignatius erwieſene Gaſtfreundſchaft in den an die Gemeinde wegen ihres allgemein chriſtlichen Zuſtandes gerichteten Anfangsgruß ſich eindrängt, ſchon an und für ſich auffallend; im Verhältniß zu dem über Cap. 9 und 13 gewonnenen Reſultate iſt ſie aber noch verdächtiger; und endlich müſſen wir darum den Participialbeiſatz für eine Interpolation halten, weil er ſich mit Leichtigkeit ohne Schaden für den Zuſammenhang ausſtoßen läßt. Dazu kommt nun noch, daß auch in dieſer Stelle ein Anklang an einen Ausdruck des falſchen Ignatius vorkommt, wodurch es ganz unläugbar wird, daß auch dieſer Satz mit den bisher aufgewieſenen Interpolationen zuſammengehört. Die Bezeichnung der Feſſeln als *διαδήματα* hat ihre einzige und vollgültige Parallele an dem Satze des falſchen Ignatius: *τὰ δεσμὰ περιφέρω, τοὺς πνευματικοὺς μαργαρίτας* (Eph. 11). Sehr geſucht iſt ferner der Ausdruck *τὰ μιμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης*, um die Märtyrer als Nachahmer Chriſti zu bezeichnen. Freilich iſt dieſe Zuſammenſtellung nicht auch als pſeudoignatianiſch an-

zugreifen. Jedoch kann ich mich nicht enthalten, folgende Parallele dazu mitzutheilen. In dem Schreiben der ſmyrnäiſchen Gemeinde über den Märtyrertod des Polykarp heißt es gleich im Anfang: *Περιέμενεν γὰρ, ἵνα παραδοθῇ, ὡς καὶ ὁ κύριος, ἵνα μιμηταὶ καὶ ἡμεῖς αὐτοῦ γενώμεθα, μὴ μόνον σκοποῦντες τὸ καθ' ἑαυτοὺς, ἀλλὰ καὶ τὸ κατὰ τοὺς πέλας. Ἀγάπης γὰρ ἀληθοῦς ἐστιν, μὴ μόνον ἑαυτὸν θέλειν σώζεσθαι, ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς ἀδελφούς.* Es iſt zwar nicht ſtreng zu beweiſen, aber auch nicht außer dem Bereiche der Wahrſcheinlichkeit, daß der oben angeführte Ausdruck des Interpolators eine Reminiscenz aus den vorliegenden Sätzen iſt. Wenn man ſich zu dieſer Annahme entſchließen dürfte, ſo würde dadurch die ohnedies unumgängliche Vermuthung beſtätigt, daß die Interpolation des Briefes des Polykarp, wie die der ignatianiſchen nicht vor dem Tode des Polykarp, ſondern circa 170 ſtattgefunden haben muß.

Faſt möchte ich vermuthen, daß der Brief des Polykarp auch das fernere Schickſal der ignatianiſchen Literatur getheilt, und wenigſtens *eine* Veränderung von dem Manne erfahren hat, welcher nicht nur die ſieben Briefe weiter verfälſcht, ſondern ihre Zahl um noch einige neue vermehrt hat, und der in einem ſehr nahen Verhältniß zu dem Redakteur der apoſtoliſchen Conſtitutionen geſtanden haben muß [1]). Ich meine die Bezeichnung der Wittwen als *θυσιαστήριον θεοῦ* (Cap. 4), welche an und für ſich ſchwer verſtändlich, und in unſerem Brief leicht zu entbehren iſt [2]), die aber unter Anderen bei dem Verfaſſer des pſeudoignatianiſchen Briefes an die Tarſenſer vorkommt [3]).

Nach der Ausſcheidung jener auf Ignatius ſich beziehenden und von dem Ueberarbeiter der ignatianiſchen Briefe herrührenden Stellen fällt natürlich jeder Grund dafür weg, daß der Brief des Polykarp an die Philipper unecht ſei. Vielmehr müſſen wir ihn auch ohne das beſtimmte Zeugniß des Irenäus für echt halten.

---

1) Vgl. Bunſen a. a. O. S. 206.

2) Cap. 4: (*Διδάξωμεν*) *τὰς χήρας σωφρονούσας — γινωσκούσας, ὅτι εἰσὶ θυσιαστήριον θεοῦ καὶ ὅτι πάντα μωμοσκοπεῖται, καὶ λέληθεν αὐτὸν οὐδέν.*

3) S. oben S. 406.

Natürlich iſt dieſer echte Brief nicht im Anfange des zweiten Jahrhunderts geſchrieben, ſondern da Polykarp bis 168 lebte, haben wir aus Rückſicht auf die Anſpielungen auf die Gnoſis nur das Recht, den Zeitraum von 140—168 feſtzuſtellen [1]), in welchem der Brief geſchrieben ſein muß. In ſeiner urſprünglichen Geſtalt wird ihn Irenäus gekannt haben, ebenſo, wie es wahrſcheinlich iſt, daß derſelbe auch nur die 3 echten Briefe des Ignatius gekannt hat.

Der Ueberarbeiter der letzteren hat den Brief des Polykarp offenbar darum in den Kreis ſeiner Thätigkeit gezogen, um durch die verhältnißmäßig unbedeutenden Veränderungen, welche er mit demſelben vornahm, die an den Briefen des Ignatius vollbrachte großartige Fälſchung zu verdecken. Durch den Brief des Polykarp an die Philipper ließ er ſein mit dem Namen des Ignatius geſchmücktes Werk in die Welt einführen in den Worten des 13ten Capitels: *Τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἄλλας, ὅσας εἴχομεν παρ' ἡμῖν, ἐπέμψαμεν ὑμῖν καθὼς ἐνετείλασθε· αἵτινες ὑποτεταγμέναι εἰσὶν τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ.*

---

1) Hiedurch erledigt ſich auch das Bedenken gegen die Echtheit, welches Schwegler a. a. O. 2. Th. S. 156 daraus herleitete, daß der Ausdruck *πρωτότοκος τοῦ σατανᾶ* auf die Antwort des Polykarp an Marcion in Rom anſpiele. Denn dieſer Ausdruck könne nicht ſchon vorher in einem 40 Jahre älteren Briefe gebraucht worden ſein, ſondern gebe ſich als Nachbildung eines Fälſchers zu erkennen. Vielmehr beweiſt dieſer Ausdruck nur, daß Polykarp auch ſonſt die Anſicht von den Gnoſtikern hegte, welche er gegen Marcion bei ſeiner perſönlichen Begegnung mit ihm ausſprach. (Iren. adv. haer. III, 3).

Nachtrag.

Bei der Nachweiſung, daß die dogmatiſche Grundanſchauung der altkatholiſchen Kirche nicht aus dem Judenchriſtenthume, ſondern aus dem Paulinismus hervorgegangen ſei, iſt nur beiläufig S. 353, Anm. 1 darauf hingedeutet worden, daß der Katholicismus allerdings auch ein Element des Judenchriſtenthumes in ſich aufgenommen hat. Dies ſind die Proſelytengeſetze, auf welche jene Richtung gegenüber den geborenen Heiden ein ſo großes Gewicht legte. In Hinſicht des Genuſſes von Opferfleiſch iſt die Uebereinſtimmung der Katholiker mit den Judenchriſten bekannt (vgl. S. 242); was aber die unter den Begriff der πορνεία gehörenden Fälle betrifft, ſo iſt außer dem den apoſtol. Conſtitutionen entlehnten, S. 353 angeführten Beiſpiele noch zu erwähnen, daß es in der dieſer Schrift angehörigen Regula fidei (VI, 11) heißt: γάμον νόμιμον καὶ παίδων γένεσιν τίμιον καὶ ἀμόλυντον εἶναι πιστεύομεν . . . . . πᾶσαν μῖξιν παράνομον καὶ τὴν παρὰ φύσιν γινομένην ὑπό τινων βδελυσσόμεθα ὡς ἀθέμιτον καὶ ἀνοσίαν. Ebenſo beſtimmt als dieſer Satz in Beziehung auf Lev. 18 ſteht, beſtätigt er wiederum unſere S. 119 gegebene Deutung der πορνεία. Zur Erklärung des S. 236 erwähnten Umſtandes, daß die clem. Homilieen keine deutliche Spur dieſes Verbotes der πορνεία enthalten, möchte ich an ihren occidentaliſchen Urſprung erinnern. Da die inceſtuöſen Ehen, welche hauptſächlich mit der πορνεία gemeint ſind, nach Rec. IX, 29 (S. 120) orientaliſche Sitte ſind, ſo konnte ſich im Occident, der keine derartigen Fälle darbot, das Verſtändniß jenes Begriffes leicht verlieren.

Register.

Abendmahl, 379.
Adam-Chriſtus, 144. 200. 213. 220.
Aelia Capitolina, 246.
Akten des Paulus und der Thekla, 303.
Alexandria, Gemeinde zu, 441. 462.
Apokalypſe, 138. 417.
Apoſtelconvent, 114.
Ascensio Iesaiae, 558.
Audianer, 338.
Auguſtin, 354. 595.

Barbeſanes, 186.
Barkochba, 246.
Barnabasbrief, 243. 274.
Baſilides, 169. 358.
Bergpredigt, 28.
Beſchneidung, 206.
Blaſtus, Montaniſt, 562.
Buße, zweite, 383. 528.

Chiliasmus, 61.
Chriſtusparthei, 136. 491.
Clemens von Alexandrien, 340. 462. 546.
Clemens von Rom, 181. 282. 454.
Clemens von Rom Briefe, 282. 287. 295. 410.
Conſtitutionen, apoſtoliſche, 334. 407. 434. 598.
Correſpondenz der Gemeinden, 453.
Cyprian, 570. 587.

Dionyſius von Alexandrien, 352.
Dionyſius von Corinth, 540.
Diotrephes, 417.
Doſitheus, 162.

Ebjonitismus, 103. 239. 262.
Ehe, 516.
Ekſtaſe, 480. 536. 556.
Eleutherus B. von Rom, 563. 567.
Elias, Offenbarung des, 261.
Eſchatologie, 55. 237. 500.
Eutychius, 443.

Faſtengeſetz, 514.
Firmilian von Cäſarea, 573. 591.

Galliſche Gemeinden, 564.
Gnoſis, chriſtliche, 216. 272. 275. 290. 313.
Gnoſis, häretiſche, 279. 362.

Handauflegung, 389. 594.
Hausgemeinden, 414.
Hebräerbrief, 264.
Hegeſippus, 259.
Hermas, 297. 411. 454. 546.
Hieronymus, 441.
Homilieen, clementiniſche, 187. 254. 531. 563.

Jacobus der Gerechte, 110. 407. 471.
Jacobusbrief, 150.
Ignatius, 418. 577.
Ignatius, der falſche, 244. 380. 577. 604. 613.
Ikonium, Synode zu, 576.
Johannes, 148. 407.
Irenäus, 245. 328. 431. 458. 565.
Judenchriſten, die ſtrengen, 114. 241.
Judenchriſten, die milden, 241, ſ. Proſelytengeſetze.
Juſtin, der Märtyrer, 240. 305.

Karpokrates, 358.
Kerygmen des Petrus, 154. 163. 255.
Klerus, 396.

Landbiſchöfe, 437.
Lehramt, 375.
Lucasevangelium, 300.

Marcus, Valentinianer, 485.
Maximilla, 501. 505.
Märtyrer, 388. 589.
Märtyrerthum, 510.
Melito von Sardes, 484. 487. 544.
Monarchianer, 503.
Montanus, 482. 505. 542.

Nikolaiten, 138.

Opfer, chriſtliches, 404.
Ophiten, 358.
Ordination, 395. 437.
Ordo, 401.
Origenes, 347. 447. 523.

Pacianus von Barcelona, 485. 594.
Paſſahfeier, 145. 248. 338.
Paulus, 109. 131.
Pelagius, 354.
Perpetua und Felicitas, 479. 482.
Petrus, 127. 425.
Philumene, 485.
Polykarp, 290. 413. 484. 604.
Praedicatio Pauli, 424.
Praxeas, 566.
Prieſterthum, chriſtliches, 402. 592. 602.
Primat, römiſcher, 597.
Priscilla, 482. 506. 538.
Prophetie, 483.
Prophetie, falſche, 226.
Prophet, der wahre, 199. 221.
Proſelytengeſetze, 117. 140. 207. 620.
Ptolemäus, 358.

Recognitionen, clementiniſche, 175. 184. 256. 456.

Sakrament, 353.
Simon, Magier, 158. 188.
Sündenvergebung, 380. 393. 529. 580. 591. 600.
Symeon, 425. 472.
Syzygieenlehre, 204. 226.

Taufe, 206. 212. 236. 377. 389.
Tertullian, 331. 461. 525. 569.
Teſtamente der 12 Patriarchen, 322. 403.
Tradition, 198. 232.
Tradition, apoſtoliſche, 356.
Tradition, evangeliſche, 293. 300. 312.

Valentin, 175. 358.

Wahl der Gemeindebeamten, 373.
Wittwe, 406.

Zephyrinus B. von Rom, 568.
Zungenreden, 489.

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.



