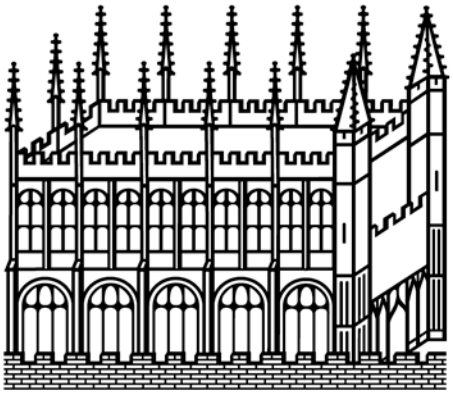


Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

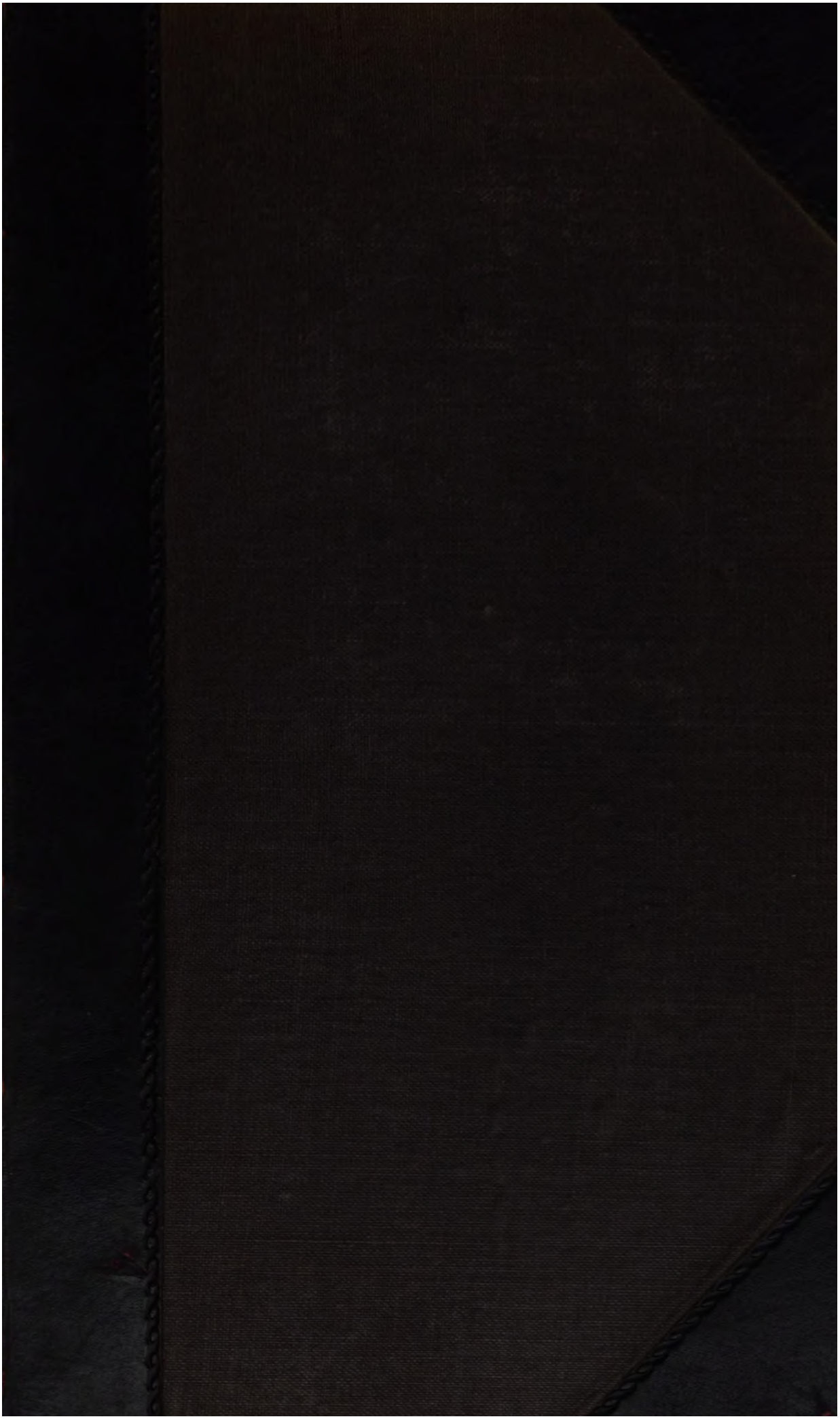
This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

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.




600096507X





Die Entſtehung

der

altkatholiſchen Kirche.




BIBLIOTECA

Die

Entstehung

der

altkatholischen Kirche.

Eine

kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie

von

Albrecht Ritschl

Doktor der Philosophie und Theologie, außerordentl. Professor der Theologie an der Universität Bonn, ordentl. Mitglied der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig.

Zweite, durchgängig neu ausgearbeitete Auflage.



Bonn,

bei Adolph Marcus.

1857.

110. c. 130.



Vorrede.

Als ich „die Entſtehung der altkatholiſchen Kirche" in ihrer erſten Geſtalt ausarbeitete, war ich in der Lage, gegen eine Reihe von Aufſtellungen der Tübinger Schule Widerſpruch zu erheben; aber ich hatte noch nicht diejenige Stellung des Gegenſatzes gegen dieſelbe erreicht, welche den Widerſpruch zu einem principiellen und durchgreifenden gemacht hätte. Deßhalb entbehrt das Buch in ſeiner erſten Geſtalt theilweiſe der nöthigen Konſequenz, wodurch es mir ſelbſt bald genug fremd geworden iſt, in dem Maaße, als meine theologiſche Bildung ſich zu ergänzen und zu vervollſtändigen ſtrebte. Die Theilnahme, welche das Buch trotz ſeiner Mängel bei den Fachgenoſſen gefunden hat, und welche ich auch in den ſcharfen und ſchonungsloſen Entgegnungen dankbar erkenne, hat es mir möglich gemacht, an eine neue Bearbeitung des Gegenſtandes zu denken und dieſelbe ſchon jetzt, ſieben Jahre nach dem Erſcheinen der erſten Ausgabe, zu veröffentlichen. Ich habe den Plan des Buches im Ganzen feſthalten können; in einzelnen Fällen iſt der Stoff anders vertheilt worden; nur in der Geſchichte des jüdiſchen Chriſtenthums iſt an die Stelle der Unterſuchungen über die clementiniſche Literatur eine Darſtellung der verſchiedenen jüdiſch-chriſtlichen Parteien getreten. Aber

das Buch ist eben doch von Grund aus ein anderes, als sein Vorgänger gleichen Namens. Die Wichtigkeit des Gegenstandes für die gesammte evangelische Theologie läßt mich hoffen, daß die Fachgenossen diesem neuen Beitrag zur Lösung einer schwierigen Aufgabe ihre Aufmerksamkeit nicht versagen werden. Den Beruf wenigstens, noch einmal die Geschichte der ältesten Entwickelung der Kirche zu behandeln, wird man mir, wie ich denke, zugestehen, zumal da ich mich von jedem Parteistreben als solchem frei weiß.

Bonn, den 7. Juli 1857.

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 . . . 52

I. Die neutrale Basis der paulinischen Lehre . . 52

II. Das Gesetz und die Sünde 63

III. Der Glaube und die Gerechtigkeit . . . 76

IV. Das Leben und der Wandel im heiligen Geiste . 96

Dritter Abschnitt. Das jüdische Christenthum . . . 104

I. Das jüdische Christenthum im apostolischen Zeitalter . 108

II. Die Nazaräer und die pharisäischen Ebjoniten . 152

III. Das essenische Christenthum 178

A. Die Essener 179

B. Die Ebjoniten des Epiphanius . . . 204

IV. Das jüdische Christenthum und die Kirche . . 248

Vierter Abschnitt. Das Heidenchristenthum bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts 271

I. Das christliche Gesetzthum der apostolischen Väter . 274

II. Justin der Märtyrer 298

Fünfter Abschnitt. Der Katholicismus der großen antignostischen Kirchenlehrer 312

I. Das Christenthum als neues Gesetz . . . 312

II. Die Glaubensregel 336

Zweites Buch. Die Entwickelung der christlichen Gemeinde- und Kirchenverfassung 345

Erster Abschnitt. Die Verfassung vor dem Montanismus . 347

I. Die Apostel und das Gemeindeamt . . . 347

II. Das Gemeindeamt und die Gemeinde . . . 360

III. Bischof und Presbyter 399

IV. Der heidenchristliche Episkopat als Kirchenamt . 436

		Seite.
Zweiter Abſchnitt.	Der Montanismus	462
I.	Die Form der neuen Offenbarung . . .	465
II.	Der Inhalt der neuen Offenbarung . . .	477
A.	Das Dogma	477
B.	Die Sitte	492
C.	Die Sittenzucht	513
III.	Die Geſchichte des Montanismus . . .	525
A.	in Kleinaſien	525
B.	in Rom	529
C.	in Karthago	545
D.	ſein Ausgang in Kleinaſien . . .	550
Dritter Abſchnitt.	Die Verfaſſung nach dem Montanismus .	555
I.	Cyprian von Karthago	555
II.	Die apoſtoliſchen Conſtitutionen	574
Anhang.	Der Brief des Polykarp an die Philipper . . .	584
Regiſter	. . . . .	601

Einleitung.

Die theologiſche Forſchung hat ſich in der neuern 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 Konjekturalkritik ein weiter Raum gelaſſen iſt, deren Anwendung ebenſo viel Reiz darbietet, als ſie Schwierigkeiten zu überwinden hat. Die Schwierigkeiten, welche der 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 Urſprungs und ihrer Zeitbeſtimmung ſo deutlich an der Stirn, daß man an ihnen eine feſte Baſis zur Kontrole 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 gilt von faſt allen Schriften, von denen es klar iſt, daß ſie dem Jahrhunderte von der Zerſtörung Jeruſalems bis auf die Zeit des Irenäus angehören; aber auch eine Reihe neuteſtamentlicher Schriften, auf welche ſich die Geſchichte ſtützen muß, entbehrt der unzweifelhaften Merkmale ihrer geſchichtlichen Stellung. 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 Gewißheit zu geben im Stande sein, und nicht in die größten Fehler und Willkürlichkeiten 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. Uebrigens aber kann bei den sich ergänzenden Untersuchungen des Ganzen und des Einzelnen immer nur eine der Wahrheit sich annähernde Gewißheit erstrebt werden. Die vollkommene Erfassung des Gegenstandes, welche die Zustimmung zu ihren Resultaten erzwingt, liegt nie in der Macht einer bewußten Absicht, und kann durch eine bestimmte Methode der Forschung doch nicht hervorgebracht werden.

Bei der Verfolgung der Aufgabe ist es aber nöthig, ein neuerdings manchmal angewandtes Mittel unbenutzt zu lassen. Es ist freilich ein ganz richtiger Gedanke, daß die Kritik des neuen Testamentes, wenn sie die Echtheit einer kanonischen Schrift zu leugnen Ursache findet, nicht nur bei dem negativen Urtheile ste-

---

1) Dafür aber, daß sie es nicht ist, erlaube ich mir die treffenden Worte W. v. Humboldts in der Charakteristik Schillers 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.“

hen bleiben darf, ſondern auch die Aufgabe hat, den hiſtoriſchen Ort zu beſtimmen, welchem die unechte Schrift wahrſcheinlich angehört. Es liegt aber eine ſehr dringende Gefahr des Irrthums darin, ſolange das zweite chriſtliche Jahrhundert nicht nach allen Seiten durchforſcht iſt, ſolchen wie man vermuthet unechten 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, daß wirklich Grund dazu vorhanden wäre, Schriften, wie das johanneiſche Evangelium, die Apoſtelgeſchichte, die Paſtoralbriefe dem zweiten Jahrhundert zu überweiſen, ſo muß die Kritik ſich erſt viel vollſtändiger, als bisher geſchehen iſt, über die Geſchichte des zweiten Jahrhunderts orientiren, ehe ſie dazu fortſchreiten kann, den Ort unechter 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 vergebens nach einer Charakteriſtik des älteſten katholiſchen Chriſtenthumes, deſſen Unterſchied vom Urchriſtenthum doch eben ſo einleuchtet, wie der vom Proteſtantismus. Um ſo weniger dürfen wir alſo dort einen Nachweis der

Entſtehung jener Form des Chriſtenthums 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 und Richtungen hindurch nachzuforſchen, eine wiſſenſchaftliche 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 Epiſkopalverfaſſung 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 erſten geſtellt, und zwar ſo, 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 apoſto-

liſche Herkunft des Epiſkopates geleugnet, 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 apoſtoliſchen Symbolums durch die Apoſtel, welche doch der Behauptung des apoſtoliſchen Urſprungs des Epiſkopates 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 ſchon bei Kirchenlehrern des zweiten Jahrhunderts einzelne Vorſtellungen 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. Dieſe aber giebt die Geſchichte allen Mächten des Zufalls Preis, um ſo mehr, wenn nicht einmal ein gemeinſames Merkmal der vom rechten Wege abgekommenen Lehrelemente aufgezeigt werden konnte.

Der andere Fall macht ſich in Neanders Anſchauung von dem Gange der inneren Geſchichte des zweiten Jahrhunderts bemerklich [1]). Derſelbe erkennt den innern Charakter der Abweichung des katholiſchen Chriſtenthums von dem pauliniſchen ſehr wohl, indem er den Entwickelungsgang ſo ſchildert, daß aus dem durch die Vermittelung 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

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

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 habe. Das heißt, der Umſchlag der dogmatiſchen Grundanſchauung ſteht in Abhängigkeit von der Ausbildung der Verfaſſung. Dieſe Annahme iſt aber ſo wenig natürlich, daß der Hiſtoriker ſich wiederum genöthigt ſieht, jene Phaſe der Verfaſſung aus dem innern Zuſtande der herrſchenden Form des Chriſtenthums 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 die in der Annahme der Verbreitung der altteſtamentlichen Prieſteridee in pauliniſchen Kreiſen 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 jenen Widerſprüchen ziemlich deutlich hervor, wenn es heißt: „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 Ge-

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

In neuerer Zeit hat kein Theolog 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 Charakter 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 habe, 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

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

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 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 Neanders 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, durch den der paradieſiſche Zuſtand des apoſtoliſchen Zeitalters verloren ging [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 ſelbſt dieſen Fall 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 Intenſität entzündet hatte, zu-

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

rückzog [1]). So blieb nur eine natürliche Entwickelung übrig, welche gegen die vorhergehende Höhe des apostolischen Zustandes in außerordentlichen Kontrast trat, insofern sie nur das einmal Empfangene zu bewahren hatte, ohne etwas Neues hinzuzuthun. Diese Theorie hat nun aber außer ihrer Inkongruenz und der Schwäche ihrer historischen Anlehnungspunkte [2]) den Fehler, daß sie zur Erklärung der Entstehung der altkatholischen Kirche gar nicht ausreicht, weßhalb der Verfasser sich genöthigt sieht, ein Element von äußerlichem 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 konservative 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 [3]). 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 äußern Verhältniß der Kirche herrühren, welches, wie es heißt, nur zu einiger Annäherung an das Antipaulinische führen konnte? Und wenn diese Annäherung bei

---

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

2) 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 Apok. 14, 6 vollkommen erledigt, dadurch aber die ganze Theorie von T. vernichtet.

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

anderen Gelegenheiten ſchrittweiſe immer zugenommen hätte, ſo würde ſie nie zu einer principiellen Abwendung vom Paulinismus geworden ſein. Ungeachtet unſeres Widerſpruches gegen die von Thierſch behauptete Löſung der vorliegenden Aufgabe müſſen wir dennoch anerkennen, daß er allein in der neuern Zeit die Aufgabe klar erkannt und ziemlich richtig beſtimmt hat, während die Handbücher der Kirchen- und Dogmengeſchichte 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 in den „Anfängen der chriſtlichen Kirche und ihrer Verfaſſung" 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 Epiſkopates 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 Parteigegenſatz 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 Parteien 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 Parteien in die katholiſche Kirche ausmündeten, als Dokument ihres gemeinſamkirchlichen Bewußtſeins nicht die apoſtoliſche Glaubensregel angeſehen werden kann. Denn dieſe berührt die ſtreitigen Parteifragen 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 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 Parteien, 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 Parteien und ihrer Verſöhnung wichtige Ergänzungen muß bieten können.

---

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

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 Baur zuerſt begründete, und von Rothe angenommene entgegengeſetzte Anſicht, daß auch zur Erklärung der Geneſis der katholiſchen Kirche ein anderer 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. 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 Parteien ein faſt hundertjähriger ſchrittweiſe ſtattfindender Verſöhnungsproceß eintritt. Dieſe Anſicht ſteht in Wechſelwirkung mit der von Baur ſchon in ſeiner Abhandlung über die korinthiſche 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 Geſchichtſchreibung ſcheinbar 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 ſcheint ſich das Höhere entwickeln zu können; aber wie das einmal gewonnene Höhere wieder verloren gehen kann, das erſcheint einer in ihren Grenzen ſich haltenden Geſchichtſchreibung unverſtändlich. So will denn auch Schwegler 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 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 vorſichtig iſt, die Entwickelungsſtufe beider Reihen, bei welcher ſeine Darſtellung ſtehen bleibt, nur als vorkatholiſch, oder als katholiſch werdend zu bezeichnen,

1) A. a. O. 1. Th. S. 29. 486.
2) A. a. O. 2. Th. S. 170.

ſo hat er 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. 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 der 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 Markusevangelium wird zu dieſem Behufe nur der neutrale Charakter hervorgehoben, um deſſen willen alle Parteimerkmale der Evangelien des Matthäus und Lukas 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 ἀναστροφαί, ἀρετή, 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 Merkmal 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 Komplement des Judenthums dargeſtellt werde[4]). Eine beſtimmte Formel, in der dies geſchehen wäre, welche man mit der pauliniſchen πίστις καὶ ἀγάπη vergleichen könnte, hat Schwegler

---

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

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. Schwegler hat an den drei Schriften, welche nach ſeiner Meinung 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 bezeichnete Formel πίστις καὶ ἀγάπη ganz allein als Ertrag dieſer Richtung ohne Konceſſion an das Judenchriſtenthum ſich begreifen läßt, ſo haben wir ja kein Recht, jene Formel, die Schwegler ſelbſt als vorkatholiſch annimmt, als die Grundformel des Katholicismus anzuſehen. Vielmehr hat die Hypotheſe Schwegler noch einen Rückhalt an ſeinem Verſuch, die Verfaſſung der katholiſchen Kirche auf judenchriſtliche Grundanſchauungen zu reduciren [1]). Obwohl wir alſo unſerer Unterſuchung vorgreifen würden, 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 Literaturprodukt 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

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

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 weitern 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 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[3]), 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.

---

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

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

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

Hierin wird völlig verkannt, daß, wenn es darauf ankommt, ob die Entwickelung des zweiten Jahrhunderts als abhängig vom Gegenſatz des Paulinismus und des Judenchriſtenthums anzuſehen iſt, die Rückſicht auf ſolche Elemente ganz überflüſſig iſt, welche, mögen ſie auch 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. Eben ſo unbeſtimmt, wie der Begriff des Ebjonitismus, iſt 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

1) Nachap. Zeitalter 1. Th. S. 25.

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

3) A. a. O. S. 152.

iſt dieſe vielmehr Reſultat, als Vorausſetzung des dialektiſchen Ganges der pauliniſchen Lehre.

Die Methode, welche Schwegler verfolgt, die allmähliche 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 Schwegler gegenüber. Denn willkürlich genug wird das Judenchriſtenthum 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

1) A. a. O. S. 91. 92.
2) A. a. O. S. 148.

„aus dem ganz innerjüdiſchen Gedanken, daß Jeſus der 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 die angegebenen Punkte 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 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 äußern Zweck der Einheit motivirt werden, zu deſſen Erreichung die literariſchen Wortführer beider Parteien, wie es Schwegler darſtellt, eine Schroffheit nach der andern aufgeben. Die oben angeführte Charakteriſtik des Paulinismus erregt aber noch ein ſehr wichtiges Bedenken. Ihr gemäß müßte nicht

1) A. a. O. S. 114.

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

Jeſus, ſondern Paulus der Chriſtus geweſen ſein, oder, da Schwegler an einer andern 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.

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 Schwegglers 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 ſei. Dem äußern 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 möchte doch die Geſchichte ſich weder dem einen noch dem andern Grundſatze fügen, und eine kombinirte Anſchauung zur richtigen Auffaſſung des wirklichen Zuſammenhanges befähigen. Alſo wenn auch das Urchriſtenthum einen höhern Charakter an ſich trug, als die katholiſche Kirche des dritten Jahrhunderts, braucht man darum nicht gleich von den Bedingungen der natürlichen geſchichtlichen Entwickelung abzuſehen. In dieſem Sinne hat zuerſt L. Georgii [2]) die Idee ausgeſpro-

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

2) Deutſche Jahrbücher 1842, S. 916.

chen, daß die Entwickelung des nachapoſtoliſchen Chriſtenthums im Weſentlichen auf das pauliniſche Princip zurückzuführen iſt. Nachdem er das nebelhafte Bild des Ebjonitismus als Typus der nachapoſtoliſchen Geſchichte abgelehnt hat, äußert er ſich ſo: „Zwar iſt es unleugbar, 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 freiern oder beſchränktern 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.“

In Uebereinſtimmung mit dieſen Andeutungen von Georgii iſt in unſerer erſten Darſtellung der „Entſtehung der altkatholiſchen Kirche“ der Verſuch gemacht worden, die Entwickelung im zweiten Jahrhundert aus einer Abwandlung der pauliniſchen Anſicht zu erklären, und das katholiſche Chriſtenthum im Allgemeinen auf die pauliniſche Richtung zu reduciren. Dieſe Betrachtungsweiſe hat auch Lechler „das apoſtoliſche und das nachapoſtoliſche Zeitalter (1851)“ befolgt. Dagegen hat Baur „das Chriſtenthum und die chriſtliche Kirche der drei erſten Jahrhunderte (1853)“ im Weſentlichen wieder die von Schwegler vertretenen Grundſätze auf die Geſchichte der uns beſchäftigenden Epoche angewendet. Wie Jener geht Baur davon aus, daß in dem Gegenſatze des Paulus und der Urapoſtel ein doppeltes Evangelium vorliege, und daß die Gemeinſchaft zwiſchen beiden Theilen nur durch die Wohlthätigkeit der Heidenchriſten gegen die Judenchriſten erhalten werden ſollte. Von dieſer Grundlage aus entwickelt Baur zunächſt die Schilderung, wie ſich dieſe Gegenſätze geſteigert haben ſollen, einerſeits im Lukasevangelium und in Markion, andererſeits in der Apokalypſe, Papias, Hegeſipp

und den Ebjoniten. Aber wie ſchon auf Seiten des Paulus eine verſöhnliche Stimmung gegen die Partei der Urapoſtel in dem Römerbrief, in der letzten Reiſe nach Jeruſalem anerkannt und in ſeiner Wirkſamkeit zu Rom vermuthet wird, ſo wird im zweiten Jahrhundert ein Nachlaſſen und eine Abſtumpfung der Gegenſätze und ein gegenſeitiger Austauſch der Meinungen beider Parteien erkannt. In Hinſicht der Judenchriſten wird für dieſen Zweck hingewieſen auf die Verzichtleiſtung der Clementinen auf die Beſchneidung, auf die daſelbſt ausgeſprochene Anerkennung der Heidenmiſſion in der Perſon des Petrus, auf die Aneignung der pauliniſchen Hauptlehre im Jakobusbrief. Die Abſtumpfung der Spitzen der pauliniſchen Partei wird am Hebräerbrief, an den für unecht ausgegebenen Briefen an die Koloſſer und Epheſer, ſowie an der Apoſtelgeſchichte anſchaulich gemacht. Zwiſchen dieſen beiden Linien der Steigerung und der Verſöhnung der Gegenſätze ſtehen als Vertreter eines vermittelnden, praktiſchen, neutralen Standpunktes die apoſtoliſchen Väter und Juſtin. Dieſe Neutralität, in welche die verſöhnliche Entwickelung des Pauliniſmus und des Judenchriſtenthums einmündete, die durch die Inſtanz der mit einander verbundenen Apoſtel Petrus und Paulus bezeichnet wird, iſt die Baſis des katholiſchen Chriſtenthums. In demſelben hat die Kirche das Bewußtſein des univerſellen Heilsprincipes erreicht, und wie das johanneiſche Evangelium der ideelle Ausdruck dieſes Zieles iſt, ſo iſt die römiſche Gemeinde der Heerd ſeiner praktiſchen Macht geworden.

Die Unterſuchung würde nun nicht weiter gefördert werden, wenn man darauf beharrte, die Parteien der Judenchriſten und der Pauliner, ihren Gegenſatz und ihre Verſöhnung als das Schema vorauszuſetzen, in welches ſich die Geſchichte des apoſtoliſchen und nachapoſtoliſchen Chriſtenthums fügen müßte. Es iſt nöthig, viel mehr zu diſtinguiren, um richtig kombiniren zu können. Demnach deuten wir nur an, daß nicht nur die jüdiſch lebenden Urapoſtel von den Judenchriſten, und unter dieſen verſchiedene Arten unterſchieden werden müſſen, ſondern auch, daß das katholiſch werdende Heidenchriſtenthum und die pauliniſche Richtung ſich nicht decken. Auf Grund dieſer Beobachtungen er-

geben ſich Kombinationen, welche um ſo wahrſcheinlicher ſein werden, als ſie ſich der Forderung entziehen, daß jede chriſtliche Geiſteserſcheinung der fraglichen Epoche entweder judenchriſtlich oder pauliniſch oder neutraliſirend ſein müſſe. Wir machen uns ferner nicht anheiſchig zu zeigen, daß alle die chriſtlichen Richtungen, welche zu ſchildern ſind, gleich entwickelungsfähig ſeien, und daß ſie ſämmtlich in die Einheit der katholiſchen Kirche einmünden. Vielmehr werden wir den Mangel der Entwickelungsfähigkeit am Judenchriſtenthum noch ſchärfer hervorzuheben haben, als früher. Wenn wir nun dabei beharren, daß das katholiſche Chriſtenthum nicht aus einer Verſöhnung der Judenchriſten und der Heidenchriſten hervorgegangen, ſondern daß es eine Stufe des Heidenchriſtenthums allein iſt, ſo machen wir nicht den Anſpruch, hierin eine von äußeren Motiven und Verhältniſſen unabhängige Entwickelung nachzuweiſen. Wir halten es auch nicht für das Kriterium der Richtigkeit einer Darſtellung dieſer Geſchichte, daß man von äußeren Bedingungen derſelben abſehe [1]). Allein die Anſicht muß unrichtig ſein, welche die Verſöhnung von Richtungen im chriſtlichen Glauben für möglich hält, die von einem doppelten Evangelium ausgingen; da eine Einigung auch durch äußere Gründe immer nur zu Stande kommt, wo derſelbe innere Grund wirkſam iſt. Aber die den alten Bund durchbrechende Thatſache, daß Jeſus der Chriſtus iſt, deren Bekenntniß auch im Munde der Urapoſtel nichts weniger als ein ganz innerjüdiſcher Gedanke iſt [2]), bildet den identiſchen Inhalt des Evangeliums aller Apoſtel, und der Glaube daran iſt das Merkmal des Eintritts in den neuen Bund, wenn derſelbe nicht durch nachträgliche Bedingungen ungültig gemacht wird.

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 dogmati-

---

1) Gegen Baur, Chriſtenth. der drei erſten Jahrh. S. 89.

2) Wie Baur a. a. O. S. 90 mir fälſchlich zuſchiebt.

ſchen 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 die apoſtoliſchen Lehrformen, gegen die Gnoſis, gegen das Heidenthum. Von dieſen Seiten werden 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 und die Apologetik gegen das Heidenthum ſind leicht zu erkennen, und von den Hiſtorikern gewöhnlich faſt allein am Katholicismus hervorgehoben worden.

Unſere Unterſuchung 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 dieſer 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 innern 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.

Wie das Chriſtenthum ſich zu dem moſaiſchen Geſetze und den auf daſſelbe begründeten Einrichtungen und Sitten verhalte, das iſt die Frage, welche die Gegenſätze und Kämpfe in dem erſten Jahrhundert der chriſtlichen Gemeinde hervorruft, bis ſie in der Formel der katholiſchen Kirche eine vorläufige Entſcheidung findet. Dieſelbe lautet dahin, daß Chriſtus den Zweck gehabt habe, ein neues Geſetz zu verkündigen durch Beſtätigung des moſaiſchen Sittengeſetzes und durch Abſchaffung des Ceremonialgeſetzes. Wenn jedoch dieſe Auffaſſung richtig wäre, ſo würde das Auftreten und der Verlauf der das apoſtoliſche Zeitalter beherrſchenden Streitfrage nur als eine Abirrung der ganzen chriſtlichen Gemeinde von der klar ausgeſprochenen Intention ihres Stifters zu begreifen ſein. Dagegen die Vorausſetzung eines organiſchen Zuſammenhanges zwiſchen beiden, mit welcher wir der Urzeit der chriſtlichen Gemeinde entgegenkommen, ſchließt vielmehr die Vermuthung in ſich, daß die Frage über das Verhältniß des Chriſtenthums zum moſaiſchen Geſetze weder eine allſeitig definitive Entſcheidung durch Chriſtus gefunden, noch daß dieſe in der erſten Linie ſeiner Zwecke geſtanden habe. Demgemäß iſt aber die Darſtellung der innern Geſchichte des apoſtoliſchen Chriſtenthums nicht vollſtändig zu begreifen, wenn man nicht die Wurzel ſeines Hauptproblems in der Art aufſucht, wie Chriſtus ſelbſt ſich über das moſaiſche Geſetz ausſpricht.

Dieſes Unternehmen wird freilich ſehr verſchieden ausfallen, je nachdem man bei der Vergleichung und Zuſammenſtellung der Ausſprüche Chriſti von dem einen oder andern Evangelium aus-

geht. Und da die allgemeine Geltung einer Anſicht von dem Verhältniß der Evangelien unter einander nicht vorausgeſetzt werden kann, ſo wird unſer Verſuch einer hiſtoriſchen Ermittelung des Verhältniſſes Chriſti zum moſaiſchen Geſetze mehr einen heuriſtiſchen Charakter an ſich tragen, als von einer zugeſtandenen Gewißheit ausgehen. Indeſſen wenn auch die hiſtoriſch-kritiſche Anſicht von den Quellen, auf welcher wir fußen, nicht allgemein anerkannt iſt, ſo ſoll es eben darauf ankommen, ob nicht das von uns zu gewinnende Reſultat die zu Grunde gelegte Anſicht rechtfertigen wird. Da die Reden Jeſu bei Johannes die uns beſchäftigende Frage ſo gut wie gar nicht berühren, ſo kann es ſich nur darum handeln, bei welchem von den anderen drei Evangeliſten man den Schlüſſel zu den Ausſprüchen Jeſu über moſaiſches Geſetz zu ſuchen hat, oder welches von den drei ſynoptiſchen Evangelien das urſprünglichſte und die Quelle der beiden anderen iſt. Ich halte dafür das Evangelium des Markus[1]), welches eine Quelle des Matthäus, und mit deſſen Evangelium unter den Quellen des Lukas iſt. Es iſt deßhalb zu verſuchen, welche Anſicht die einzelnen Ausſprüche Jeſu bei Markus ergeben, ehe die Deutung des hiehergehörigen Theiles der matthäiſchen Bergpredigt unternommen wird.

Markus theilt keinen Ausſpruch Jeſu mit, welcher den principiellen Charakter trägt, wie der Grundſatz von der Vollendung von Geſetz und Propheten bei Matth. 5, 17; jedoch macht die Reihenfolge der von ihm dargebotenen Ausſprüche Jeſu, welche unſere Aufgabe berühren, den Eindruck eines ſtetigen Fortſchrittes von der Oberfläche bis in den Kern der Sache, aus welchem ein grundſätzlicher Ausdruck zu gewinnen iſt. Kurz nach dem Anfang der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu weiſt er den vom Ausſatze Geheilten an, den geſetzlichen Vorſchriften zu genügen, ſeine Geſundheit vom Prieſter prüfen zu laſſen und das Schuldopfer darzubringen (1, 44). Die hierin erklärte Anerkennung der Gül-

1) Meine Anſicht über alle vier Evangelien habe ich mit mehr oder weniger Ausführlichkeit ausgeſprochen in einer Abh. „über den gegenwärtigen Stand der Kritik der ſynoptiſchen Evangelien“ in den Theol. Jahrbüchern 1851. S. 480—538.

tigkeit des Geſetzes wird nicht verleugnet, wenn demnächſt die Pflicht des Faſtens für die Jünger abgelehnt wird (2, 19—22). Denn dieſer Sitte der Phariſäer und Johannesjünger entſpricht keine geſetzliche Vorſchrift. Aber bedeutſam genug iſt an dieſer Stelle der im Gleichniß ausgedrückte Gedanke, daß die neue Offenbarung ſich nicht in alte Formen kleiden könne; da dieſer Grundſatz über den Fall, auf den er angewendet iſt, ohne Zweifel hinausgreift.

Das erſte Urtheil gegen ein Stück des Geſetzes ſelbſt fällt Jeſus, als ſeine Jünger am Sabbath durch Ausraufen von Aehren einen durch ein Kornfeld führenden Pfad für ſich wegſam gemacht und hiedurch das Verbot der Arbeit am Sabbath verletzt hatten (2, 23—28) [1]. Jeſus rechtfertigt das Verfahren der Jünger zunächſt durch das Beiſpiel Davids, der auch aus Noth das geſetzliche Vorrecht der Prieſter durchbrochen habe; dann aber durch einen Grund, der den erſten Einblick in ſein Verhältniß zum Geſetze gewährt: „Der Sabbath iſt des Menſchen wegen, nicht der Menſch des Sabbaths wegen gemacht, daher iſt der Menſchenſohn Herr auch über den Sabbath.“ In dieſer Erklärung liegt, daß Jeſus das moſaiſche Gebot der Sabbathsruhe für ſeine Anhänger nicht mehr als verbindlich anſieht. Aber auch nur auf ſeine Jünger, als die Genoſſen des Gottesreiches bezieht ſich dieſe und die folgenden Erklärungen über geſetzliche Verordnungen. Diejenigen, welche, wie jener Ausſätzige, nicht ſeine Jünger ſind, verweiſt Jeſus einfach an das Geſetz, und für die Volksmaſſen erkennt er ſogar die Fortdauer der Auktorität der Schriftgelehrten und Phariſäer als der Nachfolger des Moſes an (Matth. 23, 2) [2]. Andrerſeits aber ſchließt die von Jeſus für ſeine Jünger in Anſpruch genommene Freiheit gegen das Sabbathsgeſetz nicht die Abſicht der Aufhebung des ganzen moſaiſchen Geſetzes in ſich. Der Vorderſatz ſeiner

---

1) Vgl. Meyer Komment. z. N. T. I. 2. z. d. St.

2) Dies Wort ſoll freilich nach Matth. 23, 1 an die ὄχλοι καὶ μαθηταί gerichtet worden ſein; die folgende Darſtellung wird aber beweiſen, daß dieſe Angabe unmöglich richtig iſt, wie ihr ſchon der gegenwärtig vorliegende Fall widerſpricht.

Rede, welchen Matthäus (12, 8) und Lukas (6, 5) mit Unrecht ausgelaſſen haben, deutet ſehr genau auf das Maaß der Herrſchaft über das Geſetz hin, deren Jeſus ſich bewußt iſt. Die Schlußform der Rede Jeſu fordert nämlich als Oberſatz den Gedanken, daß der Menſchenſohn Recht und Herrſchaft über alle die Beſtimmungen des Geſetzes habe, welche blos den Menſchen zum Zwecke haben und nicht den höchſten Zweck des Menſchen ausdrücken. Es wird weiterhin ſich ergeben, ob Jeſus dieſen Grundſatz im negativen Sinne noch auf Anderes, als das Gebot der Sabbathsruhe anwendet. Aber eben ſo wichtig als die negative Seite deſſelben iſt der poſitive Sinn, der in dem Satze enthalten iſt, daß Jeſus den höchſten Zweck des Menſchen, nach welchem alle einzelnen Gebote zu beurtheilen ſind, in dem moſaiſchen Geſetze ſelbſt ausgedrückt findet. Auch dieſer Gedanke wird durch ſpätere Reden Jeſu ſeine vollſtändige Deutung finden.

Als die Phariſäer daran Anſtoß nahmen, daß die Jünger Jeſu die traditionelle Händewaſchung vor dem Eſſen unterließen (7, 1 ff.), begnügt ſich Jeſus nicht damit, ihnen vorzuhalten, daß durch die phariſäiſchen Satzungen die Beobachtung des eigentlichen Geſetzes heuchleriſch verkürzt werde, ſondern er ruft die ganze Maſſe der Zuhörer herbei und erklärt ihnen, daß nichts, was von außen in den Menſchen eingehe, ſondern nur was von ihm ausgehe, ihn verunreinige (V. 15). Die Auslegung dieſer Rede, welche nachher die Jünger empfangen, verneint ganz ausdrücklich das Princip, auf welchem die moſaiſchen Speiſeverbote beruhen, und indirekt die ganze Anſchauung der äußern Reinigkeit, auf welche das moſaiſche Geſetz hinwirkt; und ſtellt anſtatt deſſen den Grundſatz auf, daß nur der ſündige Antrieb des Herzens den Menſchen verunreinige (V. 18—23). Die Umſtände deuten es an, daß Jeſus bis dahin ſeine Jünger noch nicht von der Beobachtung der moſaiſchen Reinigkeitsgeſetze entbunden hatte, und die Form der Belehrung bürgt weder in dieſem Falle, noch bei der Sabbathsverletzung dafür, daß Jeſus die Seinigen abſichtlich von der Sitte ihres Volkes entwöhnen wollte. Jedoch ergiebt ſich wieder, daß Jeſus einen weſentlichen Theil des moſaiſchen Geſetzes für das Gebiet des Gottesreiches als ungültig angeſe-

hen hat. Ja, die abſichtliche Proklamation des Grundſatzes vor dem Haufen des Volkes ſcheint die Beſchränkung zu durchbrechen, welche bei der Beſeitigung des Sabbathsgeſetzes von ihm beobachtet war. Indeſſen iſt dies doch nicht der Fall. Dem Volke, welches ihm ferner ſteht, ertheilt er die Belehrung nur in der Form des Gleichniſſes und Räthſels, deſſen Verſtändniß ohne ausdrückliche Deutung mehr als zweifelhaft war (4, 11. 12); davon hing es aber ab, daß er auf eine Losreißung der Maſſe von der moſaiſchen Reinigkeitsſitte nicht bedacht ſein konnte. Die den Jüngern gegebene Auskunft iſt nun nicht wieder unter den Geſichtspunkt geſtellt, daß die Reinigkeit ebenſo wie der Sabbath nur der Menſchen wegen angeordnet ſei. Jedoch berührt ſich die Rede Jeſu in anderer Weiſe mit dem Grundſatze, welchen er gegen den Sabbath in Anwendung gebracht hat. Der Grund, warum Speiſen (und was ſonſt von außen den Menſchen berührt) nicht verunreinigen, iſt, daß ſie ihm nicht ins Herz dringen (V. 19, was Matth. 15, 17 ausläßt); während die wirklich verunreinigenden Sünden aus dem Herzen kommen. Dieſen Maaßſtab dürfen wir aber im Vergleiche mit dem auf den Sabbath angewendeten Grundſatze ſo verſtehen, daß gerade das Herz das Organ für den dem Menſchen geſetzten höchſten Zweck, wie für die mögliche Abweichung von demſelben iſt. Die Beſtimmungen des Geſetzes alſo, welche das Herz nicht berühren, weiſen ſich als ſolche aus, welche um des Menſchen willen, nicht um deren willen der Menſch gemacht iſt, welche demnach aufzuheben der Meſſias das Recht hatte.

Dieſer Grundſatz findet aber wieder direkte Anwendung, indem Jeſus gegen die Erlaubniß der Eheſcheidung durch Moſes entſcheidet (10, 2—9). Wenn er erklärt, daß Moſes der Herzenshärtigkeit der Iſraeliten nachgegeben habe, ſo fällt die Verordnung des Moſes unter den Geſichtspunkt deſſen, was um des Menſchen willen gemacht iſt. Indem dagegen Jeſus an die göttliche Stiftung der Ehe erinnert, ſo hebt er die Unauflöslichkeit derſelben als eine Folge ihrer urſprünglichen Beſtimmung hervor, welche an der Stelle des Rechtes der Eheſcheidung gelten müſſe. Auch in dieſem Falle jedoch hält Jeſus die Schranke zwi-

ſchen ſeinen Jüngern und den anderen Zuhörern feſt; denn jenen allein eröffnet er die praktiſche Folgerung, daß wer ſich von ſeinem Gatten trenne, um eine andere Ehe einzugehen, Ehebruch beginge.

Die Reihe von Ausſprüchen, die das moſaiſche Geſetz berühren, wird innerlich wie äußerlich durch die Rede Jeſu über das höchſte Gebot abgeſchloſſen (12, 28—34). Die Bezeichnung der Gebote der Liebe zu Gott und zum Nächſten, als derer, welche alle anderen Gebote überragen, können wir nicht anders verſtehen, als daß Jeſus in ihnen den Ausdruck des höchſten Zweckes findet, der dem Menſchen geſetzt iſt. Sie bilden das Kriterium, welches Jeſus bei der Aeußerung über den Sabbath indirekt angedeutet hat, und ſie ſind deßhalb der Kern des Geſetzes, welchen er für das Gottesreich nur beſtätigen konnte. Die Erklärung Jeſu iſt aber noch von einer wichtigen negativen Folgerung begleitet. Der Schriftgelehrte, welcher durch ſeine Frage nach dem höchſten Gebote jenen Ausſpruch Jeſu veranlaßt hatte, wiederholt zuſtimmend deſſen Antwort in der Wendung, daß die Liebe zu Gott und zum Nächſten mehr werth ſei, als alle Brandopfer und Opfer; und Jeſus erwidert darauf: „du biſt nicht fern vom Reiche Gottes". Wenn doch dieſes Lob auf die ganze Meinung des Schriftgelehrten bezogen werden muß, ſo kann man nicht umhin, darin einen Fingerzeig Jeſu auf ſeine eigene Beurtheilung des moſaiſchen Opferinſtitutes zu finden. Indem der Schriftgelehrte im Anſchluß an die Propheten die relative Gleichgültigkeit der Opfer neben den höchſten ſittlichen Geboten des moſaiſchen Geſetzes behauptet, ſo kann Jeſus darin eine Annäherung an das Gottesreich nur darum erblicken, weil er ſelbſt die Verbindlichkeit des Opferinſtitutes für die Genoſſen des Gottesreiches ausſchließt. Der Schriftgelehrte iſt jedoch durch ſeine Einſicht in dieſe Sache nicht ſchon ſelbſt in das Gottesreich eingetreten, weil nur der Glaube an Jeſu Würde und der dauernde Anſchluß an ihn dieſen Uebergang vermittelt. Jener Sinn der Antwort Jeſu wird beſtätigt durch ſein Geſpräch mit Petrus über die Pflicht der Entrichtung der Tempelſteuer (Matth. 17, 24—27). Freilich der unmittelbare Sinn der Stelle iſt der, daß Jeſus als

Sohn Gottes von der Pflicht gegen das nationale Kultusinſtitut ſich frei weiß; allein da auch die Genoſſen des Reiches in die Rechte der Kinder Gottes eintreten ſollen (Matth. 5, 9), ſo deutet der Ausſpruch Jeſu indirekt auch auf die Befreiung der Gläubigen von der Beobachtung der Opfergeſetze [1]).

Die Reden bei Markus ergeben alſo folgende Anſicht Jeſu von ſeinem Verhältniß zum moſaiſchen Geſetze. Er unterſcheidet innerhalb deſſelben dasjenige, was den höchſten Zweck des Menſchen ausdrückt, von demjenigen, was nur zum Zwecke des Menſchen angeordnet iſt. Ueber die Geſetzeselemente dieſer Art hat er als Meſſias Vollmacht, ſie außer Geltung zu ſetzen, während er das Geſetz in der erſteren Beziehung auch als Meſſias und Haupt des Gottesreiches anerkennt. Den höchſten Zweck des Menſchen weiſt er in den moſaiſchen Geboten der Liebe zu Gott und zu den Menſchen nach, dagegen erklärt er die moſaiſchen Verordnungen über Sabbathsruhe und Opferdienſt für gleichgültig, über Reinigkeit für zwecklos, über Eheſcheidung für eine Nachgiebigkeit gegen die Sünde, bei welcher der höchſte Zweck der Ehe aus den Augen gelaſſen wird. Er wirft dieſe Anſichten nicht als revolutionären Zündſtoff in das Volk, ſondern ſpricht ſie nur indirekt oder verhüllt, oder nur im Kreiſe ſeiner Jünger deutlich aus. Denn nur auf das Gottesreich beziehen ſich jene Veränderungen, und nur für die, welche an Jeſus glauben, gelten jene Ausſprüche; ſo daß alſo die Selbſtdarſtellung Jeſu zur Erweckung des Glaubens an ſich ſelbſt und zur Gründung des Gottesreiches der vorausgeſetzte Grund und das Maaß ſeiner Erklärungen über das Geſetz iſt. Aber er führt dieſe Grundſätze nicht einmal im Kreiſe ſeiner Jünger durch, welche er nur von phariſäiſchen Traditionen zu entwöhnen ſich begnügt; ſondern er verzichtet ſelbſt für ſeine Perſon auf die Ausübung ſeiner Freiheit von der Tempelſteuer.

Wenn alſo auch jene Andeutungen von Jeſus ſo gemeint

---

1) In demſelben Sinne iſt die zweimalige Berufung Jeſu auf Hoſea 6, 6: „ich habe lieber Barmherzigkeit als Opfer", welche jedoch Matthäus 9, 13; 12, 7 wohl nicht an der richtigen Stelle mittheilt.

ſind, daß ſie von den Genoſſen des Reiches Gottes für die Zukunft befolgt werden ſollen, ſo läßt das Evangelium des Markus eine eigentliche d. h. ſyſtematiſch geſetzgeberiſche Thätigkeit Jeſu nicht erkennen, welche man auf die Formel zurückführen könnte, daß er das moſaiſche Sittengeſetz beſtätigt, das Ceremonialgeſetz abgeſchafft habe. Deſſen zu geſchweigen, daß kein Evangelium ſo etwas als den Hauptberuf Jeſu darſtellt, ſo ergiebt ſich aus Markus wenigſtens ganz deutlich die Unrichtigkeit der letztern Annahme in ihrer gewöhnlichen Form, daß Jeſus das Ceremonialgeſetz außer Geltung geſetzt habe. Denn er beſtreitet zwar die Pflicht zur Sabbathsruhe, den Werth der Reinigungen und der Opfer, und die Gültigkeit der Eheſcheidung; dagegen den Werth der Beſchneidung, deren Anordnung man gewöhnlich zum Ceremonialgeſetz rechnet, läßt er unangetaſtet. Und nichts berechtigt zu der Annahme, daß Jeſus ſie ebenſo beurtheilt habe, wie der Märtyrer Juſtin und die anderen heidenchriſtlichen Kirchenlehrer, welche ſie mit den Ceremonieen auf Eine Linie ſtellen. Vielmehr beweiſt die einzige Stelle, in welcher Jeſus die Beſchneidung berührt (Joh. 7, 22), daß er ihr als Inſtitut der Patriarchen eine beſondere Heiligkeit beimißt. Wenn ferner Jeſus mit unverkennbarer Abſicht ſeine perſönliche Wirkſamkeit auf das iſraelitiſche Volk beſchränkt hat (Mark. 7, 27; Matth. 10, 5. 6), ſo erkennt er mit deſſen Vorrecht auf die Theilnahme am Gottesreich auch die Beſchneidung als Zeichen des Vorzuges dieſes Volkes indirekt an. Die Unterſcheidung der Beſchneidung von den Ceremonieen iſt übrigens vom A. T. aus vollkommen verſtändlich. Durch die Beſchneidung nämlich wird der aus dem Bundesvolke entſprungene Iſraelit als Gott geheiligt bezeichnet; durch Reinigungen, Opfer, Sabbathsruhe ſoll er ſich ſtets ſelbſt für Gott heiligen. So lange alſo der Gedanke des Bundesvolkes aufrecht erhalten wird, kann die Beſchneidung nicht aufgegeben werden, während ſchon die Propheten auf die nur relative Bedeutung des moſaiſchen Kultus hingewieſen haben.

Matthäus hat die bisher betrachteten Ausſprüche Jeſu ſämmtlich in ſeine Schrift aufgenommen, freilich ſo, daß er die wichtigſten verkürzt, und ihnen die Spitze abgebrochen hat. Aber

wenn auch Matthäus dabei den bewußten Zweck oder den unwillkürlichen Antrieb gehabt haben ſollte, die Abwendung Jeſu von manchen Stücken des moſaiſchen Geſetzes zu verſtecken, ſo bringt doch ſeine Darſtellung jener Reden keinen dem Markus widerſprechenden Eindruck hervor, zumal da er noch einige gleichartige Ausſprüche mittheilt, welche Markus nicht darbietet. Die nächſte Aufgabe iſt aber, den Sinn der das Geſetz berührenden Ausſprüche Jeſu in der matthäiſchen Bergpredigt und ihr Verhältniß zu dem bisher gefundenen Reſultate zu ermitteln.

Da die Bergpredigt ausſchließlich an die Jünger, welche an Jeſus als Meſſias glauben, gerichtet iſt, ſo hat ſie nicht den Zweck, den Eindruck von Verletzung oder Veränderung des Geſetzes zu beſeitigen, welchen die Reden Jeſu bei Markus auf die Phariſäer und die Maſſe machen konnten und mußten. Freilich muß unentſchieden bleiben, ob der leitende Ausſpruch, daß Jeſus Geſetz und Propheten nicht auflöſen ſondern vervollſtändigen wolle, durch den antinomiſtiſchen Trieb einzelner Anhänger oder durch eine an die Jünger gerichtete phariſäiſche Verdächtigung veranlaßt war. Jedenfalls beabſichtigt er nicht, mit jenem Grundſatze ſein Verfahren in Beziehung auf Sabbath, Reinigungen, Opfer zu beleuchten, und den Eindruck deſſelben auf die Jünger zu mildern, da von dem Allem in der Folge nicht die Rede iſt. Sondern der Ausſpruch bei Matth. 5, 17. 18 muß ſein Maaß an der nachher ausgeführten Abſicht finden, die Normen derjenigen Gerechtigkeit zu entwickeln, ohne deren Ausübung der Glaube der Jünger an Jeſus fruchtlos ſein würde (V. 20. vgl. 7, 21—23). Aber das iſt eben die Schwierigkeit der Stelle, daß der Satz, namentlich in Begleitung der Verſicherung, daß nicht das kleinſte Stück des Geſetzes aufgegeben werden ſolle, die ewige Dauer auch des Ritualgeſetzes in ſich zu ſchließen ſcheint, während ſchon der weitere Verlauf der Bergpredigt, geſchweige denn die anderen von uns erörterten Reden, die Geltung deſſelben für das Gottesreich ausſchließen. Dieſen Widerſpruch darf man weder ſo löſen, daß man wegen des weitern Verlaufes der Rede ohne Umſtände unter dem νόμος blos das Sittengeſetz verſteht, noch iſt der Gedanke durchzuführen, daß Jeſus bei ſeiner Entwickelung

des Sittengeſetzes doch den Boden der jüdiſchen Sitte in voller Unbefangenheit feſtgehalten habe.

Jedoch nicht erſt der weitere Verlauf der Bergpredigt, ſondern ſchon der genau erwogene Sinn des V. 17 ſchließt den Gedanken aus, daß Jeſus das Ritualgeſetz für das Gottesreich habe beſtätigen wollen. Denn es handelt ſich bei dem Nichtauflöſen, ſondern Vollſtändigmachen nicht um das Geſetz allein, ſondern um die Einheit von Geſetz und Propheten [1]). Es handelt ſich auch nicht um das Geſetz, ſofern es gebietet, und um die Propheten, ſofern ſie die Zukunft des Gottesreiches weiſſagen, denn dann enthielte das Eine Wort πληρῶσαι doppelten Sinn. Sondern beide Glieder ſind in dem Sinn zuſammengefaßt, daß die Propheten ebenſo gebieten wie das Geſetz, daß ſie die Geſetzgebung fortſetzen (Matth. 7, 12; 22. 40. Luk. 16, 29. 31) [2]). Die Fortentwickelung des Geſetzes durch die Propheten beſteht aber darin, daß ſie durch Aufſtellung des Zweckes der Gerechtigkeit die ſittlichen Gebote aus derjenigen Verbindung löſen, in welcher ſie mit den Ritualgeſetzen durch den Zweck der Heiligkeit zuſammengehalten waren, und denjenigen relativen Unterſchied zwiſchen ihnen aufzeigen, welchen der Schriftgelehrte in den Worten ausſpricht, die Liebe zu Gott und zu dem Nächſten ſei mehr als alle Opfer und Brandopfer. Moſes hat das, was wir als Sittengeſetz und Ritualgeſetz zu unterſcheiden gewohnt ſind, darum auf Eine Linie ſtellen können, weil er den Begriff der ſittlichen Gerechtigkeit als ſolchen nicht aufgefaßt hatte, ſondern weil er ſeine Geſetzgebung unter den Begriff der Heiligkeit ſtellte, welcher die ſittliche Funktion und den körperlichen Zuſtand zu unmittelbarer Einheit der Beſtimmung zuſammenfaßte. Wie die Alles umfaſſende Gerech-

---

1) Die Disjunktion καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας deutet nicht auf zwei verſchiedene Mißverſtändniſſe, Jeſus wolle das Geſetz vernichten, und andererſeits, er wolle die Propheten vernichten. Sondern die Disjunktivpartikel ſteht in dem negativen Satze für die Conjunktivpartikel (Act. 1, 7. Röm. 4, 13. Eph. 5, 5. Winer Gramm. §. 57 S. 519). Wie Jeſus Geſetz und Propheten vollſtändig zu machen erklärt, ſo will er nicht das Mißverſtändniß ablehnen, als wolle er das eine oder die anderen ſondern beide zuſammen ungültig machen.

2) Umgekehrt Matth. 11, 13, wo die Propheten und das Geſetz als Weiſſagungsorgane zur Einheit zuſammengefaßt werden.

tigkeit Jehova's in der Idee ſeiner Heiligkeit ebenſo verhüllt wie offenbar iſt, ſo wird die Aufgabe der menſchlichen Gerechtigkeit durch das auf die Heiligkeit gerichtete moſaiſche Geſetz nur indirekt ebenſo verhüllend wie andeutend dargeſtellt. Indem nun aber die Propheten in der Offenbarung dadurch fortſchreiten, daß ſie die Gerechtigkeit Jehova's in der Leitung der Geſchichte, und die Gerechtigkeit des Menſchen als Zweck des Geſetzes aufweiſen, prägen erſt ſie einen Theil deſſelben als eigentliches Sittengeſetz aus, neben deſſen Schätzung die Kultusordnung nur relativen Werth behielt. Wenn alſo Jeſus Geſetz und Propheten in ihrer Einheit zuſammenfaßt, ſo meint er das Geſetz in ſeiner Fortbildung und Auslegung durch die Propheten unter dem Zwecke der Gerechtigkeit. Aber darin iſt eben die Auseinanderſetzung des ſittlichen und des rituellen Inhaltes eingeſchloſſen, und an den letztern wird gar nicht gedacht, wenn es ſich, wie in der Bergpredigt, um die *δικαιοσύνη*, und nicht um die *ἁγιωσύνη* handelt. Wie alſo Jeſus hiemit das Ritualgeſetz weder hat beſtätigen, noch aus ſeiner typiſchen Geſtalt in ſeine ideale Wahrheit hat umſetzen wollen[1]), ſo ergiebt ſich andererſeits weder aus dem Anfange noch aus dem Verfolge der Bergpredigt, daß er ſeine Jünger unmittelbar von der Kultusſitte ihres Volkes habe entbinden wollen (vgl. 5, 23). Denn auch das Urtheil der Propheten über die Unabhängigkeit der Gerechtigkeit von der Beobachtung der Kultuspflichten hat keineswegs den Sinn, daß dieſe überhaupt aufhören ſollen. Dagegen ſchließt der Grundſatz der Bergpredigt auch die Urtheile Jeſu über Sabbath u. ſ. w. welche das Markusevangelium darbietet, nicht aus, da dieſelben nicht die völlige Losreißung der Jünger von der nationalen Kultusſitte unmittelbar mit ſich führen.

---

1) In dieſer Formel pflegt man ſich zu helfen, wenn man die thatſächliche Abwendung Jeſu von den Grundſätzen des Ritualgeſetzes mit der unrichtigen Beziehung des Wortes *νόμος* auf daſſelbe ausgleichen will. Jeſu Reden geben aber nie dieſe Betrachtungsweiſe kund, welche dem Paulus geläufig iſt. Und namentlich ſpricht er die Ungültigkeit der Reinigungen nicht ſo aus, daß deren Wahrheit in der Reinigung des Herzens beſtehe, ſondern er hebt nur die Unrichtigkeit des Einen durch die Entgegenſetzung des Andern hervor (Mark. 7, 18 ff.).

Jeſus iſt gekommen, Geſetz und Propheten zu erfüllen. Der Zuſammenhang erlaubt nicht die Auslegung, daß Jeſus durch ſein ganzes Leben den ſittlichen Anforderungen des Geſetzes im vollſten Sinne Genüge leiſten wolle. Sofern der Ausſpruch auf derartige Erfüllung hinweiſt, wird ſie von den Jüngern, von den Genoſſen des Gottesreiches erwartet. Der 17. V. kann nur die Norm der Gerechtigkeit aufſtellen wollen. Das Wort πληροῦν bedeutet hier, wie an manchen anderen Stellen (Luk. 22, 16. 2. Kor. 10, 6. Joh. 15, 11), vollſtändig, vollkommen machen; nicht vervollkommnen im komparativen Sinne, ſondern etwas ſo weit fortbilden, daß es der in ihm liegenden Beſtimmung ganz entſpricht. Die innere Beſtimmung, der Zweck von Geſetz und Propheten iſt die Gerechtigkeit; die Aufgabe Jeſu iſt alſo, die fortbildende Auslegung des Geſetzes durch die Propheten im Sinne der Gerechtigkeit zu vollenden. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß Jeſus von V. 21 an Proben des durch ihn vollendeten Geſetzes vorlegt; jedoch die Form, in der dies geſchieht, kann erſt vollſtändig verſtanden werden, wenn die zwiſchenliegenden Verſe 18—20 richtig gedeutet ſind.

Zumeiſt auf V. 18 nämlich gründet ſich der Schein, daß Jeſus die ewige Gültigkeit auch des Ritualgeſetzes habe behaupten wollen. Sofern hier das Geſetz, von welchem nicht das Kleinſte verloren gehen ſoll, ohne die Propheten genannt iſt, drängt ſich der Gedanke an die Ritualverordnungen unwillkürlich auf, und ebenſo unwillkürlich deutet man den Vers als Realgrund von οὐκ ἦλθον καταλῦσαι: „ich löſe das Geſetz nicht auf, weil unmöglich jemals ein Stückchen vom Ritualgeſetze verloren gehen kann“. Aber dieſe logiſche Verbindung iſt nicht nur nicht ausſchließlich berechtigt, ſondern geradezu falſch. Die feierliche Verſicherungsformel, welche den Satz einleitet, wird nämlich von Jeſus nur gebraucht, wenn er für eine ungewöhnliche fremdartige Wahrheit an die zukünftige Erfahrung appellirt (vgl. Mark. 9, 1; Luk. 4, 24; Joh. 1, 52; 3, 3; 5, 19). Er kann alſo in dieſem Satze nicht den Gedanken der ewigen Dauer und Unveränderlichkeit des moſaiſchen Geſetzes zur Begründung deſſen ausſprechen, daß er ſelbſt daſſelbe nicht auflöſen wolle. Denn jener Grundſatz ſtand im

Gemeinbewußtſein der Juden vollkommen feſt [1]). Der in die Zukunft weiſende V. 18 iſt vielmehr als ein Erkenntnißgrund, und zwar für den nächſtſtehenden Gedanken ἦλθον πληρῶσαι τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας aufzufaſſen. Daß dieſe Wahrheit ſich nicht ſo von ſelbſt verſtand, ſondern einer Begründung bedurfte, ſieht man leicht ein. Die Beſtätigung derſelben wird aber eben der zukünftigen Erfahrung der Genoſſen des Gottesreiches anheimgeſtellt, daß kein einziges, auch nicht das kleinſte Gebot des Geſetzes verloren gehen, unerfüllt bleiben werde, ehe die Welt vergehen (Mark. 13, 31; Apok. 21, 1; 1 Joh. 2, 17; 2 Petr. 3, 10), d. h. ihre neue Geſtalt gewinnen werde (Apok. 21, 1; 2 Petr. 3, 13; 1 Kor. 7, 31; Röm. 8, 21). Dieſe Vorherſagung kann ſich aber nur auf den νόμος πληρωθείς beziehen, auf das für das Gottesreich geltende Geſetz, wie es aus den Händen Chriſti hervorgegangen ſein wird; und bei dem Unterſchiede der dazu gehörigen Gebote kann man unter keinen Umſtänden an den zwiſchen Sitten- und Ritualgeboten denken. Vielmehr ergiebt ſich aus dem folgenden Verſe, daß gerade unter den kleinſten Geboten die für das Gottesreich charakteriſtiſchen zu verſtehen ſind.

V. 19 iſt ein Schluß aus dem vorherigen Satze in Hinſicht auf den den Jüngern übertragenen Lehrerberuf im Gottesreiche. Weil auch die unbedeutendſten Beſtimmungen des von Jeſus vollendeten Geſetzes ihre Erfüllung im Gottesreiche erheiſchen, ſo hängt der Rang des Lehrers im Gottesreiche davon ab, ob er den ganzen Umfang jener Gebote Chriſti in ſeiner Lehre aufrecht erhält, oder ob er eins davon als gleichgültig bei Seite ſetzt. Demnach kann Jeſus bei den kleinſten Geboten nur an ſolche ſcheinbar unbedeutende und kleinliche Vorſchriften denken, von welchen er nachher in Anknüpfung an die moſaiſchen Gebote Proben giebt. Wenn nun die hohe Stellung im Gottesreich von der thatſächlichen Erfüllung und der treuen Ueberlieferung aller der kleinſten Gebote bedingt ſein ſoll, ſo muß man in der gleichſtehenden Bezeichnung derer, welche die niedrigſte Stellung einnehmen (ὃς ἐὰν λύσῃ — καὶ διδάξῃ), ebenſo wohl an die thät-

1) Vgl. Meyer z. d. St.

liche Uebertretung, als an die Vernachläſſigung eines der kleinſten Gebote in der Lehre denken. Die gangbare Auslegung (von Meyer und de Wette) wendet dagegen ein, daß λύειν hier daſſelbe bedeuten müſſe wie καταλύειν im 17. V.; und daß doch Jeſus nicht einen Uebertreter des Geſetzes als Mitglied des Gottesreiches habe gelten laſſen können. Jedoch wer grundſätzlich eine Geſetzesbeſtimmung abrogirt, wird ſich auch nicht durch die That an ſie gebunden halten; und der Parallelismus zwiſchen λύειν und ποιεῖν iſt um ſo mehr zu betonen, als ohne dieſes zwiſchen λύειν und διδάσκειν nicht unterſchieden werden kann. Allerdings fällt es bei dieſer Auslegung auf, daß Jeſus einen Fall, wie den bezeichneten, im Gottesreiche duldet und nur die niedrigſte Stellung in demſelben daran knüpft; aber in den Umſtänden, welche dieſen Ausſpruch begleiten, liegt nichts weniger als ein Zugeſtändniß oder eine Ermunterung zu ſolcher Nachläſſigkeit.

Denn der 20. Vers hält den nachläſſigen Lehrern den Spiegel der Gefahr vor, in welche ſie gerathen können. Wenn es gilt, das logiſche Verhältniß dieſes Verſes zu beſtimmen, über welches die Ausleger ſich mit ebenſo geringer Sorgfalt ausſprechen, wie über das des 18. V., ſo liegt in demſelben ein Erkenntnißgrund für V. 19 vor. Weder greift der Satz auf V. 17 zurück, um den Begriff der πλήρωσις zu entwickeln, noch iſt er ein genügender Grund dafür, daß Jeſus auf eine ſo ausnahmsloſe Verbindlichkeit des Geſetzes halten muß; ſondern an der Ausſchließung der phariſäiſchen Gerechtigkeit vom Gottesreich, und an der Erreichung des Zieles nur durch die entgegengeſetzte Art der Gerechtigkeit ſollen die Jünger künftig die Probe machen, daß es auch jene Rangunterſchiede im Gottesreiche geben müſſe. Auch bei dem Falle, den Jeſus abweiſt, daß einer mit phariſäiſcher Gerechtigkeit das Ziel des Gottesreiches erreichen wolle, iſt natürlich der Glaube als Grundbedingung vorausgeſetzt. Er fordert jedoch auf Grund des Glaubens eine ſolche Gerechtigkeit, welche nicht blos im Komparativ ſondern im Superlativ über jene hinausgeht, d. h. welche ihr weſentlich entgegengeſetzt iſt [1]).

---

1) Es bleibt ganz unberührt, ob mit wirklichem Glauben phariſäiſche

Es handelt ſich aber um das richtige, das heißt aus der Meinung Jeſu zu entnehmende Maaß dieſes Gegenſatzes, um auch das Verhältniß des Satzes zum vorhergehenden Verſe richtig zu beſtimmen. De Wette hat bei dieſer Gelegenheit den Phariſäern buchſtäbliche Beobachtung des Geſetzes zugeſtanden, und die von Jeſus geſtellte Forderung auf die ſittliche Geſinnung bezogen; aber dieſe Auffaſſung iſt den Aeußerungen Jeſu fremd. Der Erlöſer bezeichnet die Phariſäer ſtets als Heuchler, Scheingerechte; in ihrer Gerechtigkeit erkennt er nur Widerſpruch gegen das göttliche Gebot (Mark. 7, 8; Matth. 15, 3), ſo weit es Recht, Barmherzigkeit, Treue ausdrückt (Matth. 23, 23). Das Gegentheil alſo, welches von den Gläubigen verlangt wird, iſt die dem göttlichen Gebote ſtreng angemeſſene Gerechtigkeit. Daß Chriſtus die Legalität nicht ſo herabſetzt, wie es unſere Anſicht gewöhnlich thut, beweiſt ſein Geſpräch mit dem reichen Jüngling (Mark. 10, 17—22), in welchem er den objektiven Maaßſtab des Buchſtabens des Geſetzes allein geltend macht. Aber freilich die Legalität, in welcher die dem Gottesreiche entſprechende Gerechtigkeit beſteht, ſchließt eben die höchſte Form der Moralität nach dem Maaßſtabe des vollendeten Geſetzes in ſich. Alſo weil eine blos ſcheinbare Gerechtigkeit das Ziel des Gottesreiches nicht erreichen wird, ſondern nur die entgegengeſetzte wirkliche Beobachtung des Geſetzes, ſo iſt darin der Maaßſtab dafür gegeben, daß ſchon die Gerechtigkeit, welche auch nur durch die kleinſte Uebertretung unterbrochen iſt, auf eine geringere Stufe im Gottesreich geſtellt werden wird, während nur die vollkommenſte Treue der Geſetzerfüllung den entſprechenden hohen Rang erwirbt. Der Satz kann alſo gar nicht mit Beziehung auf V. 17 das Unternehmen der Vollendung des Geſetzes rechtfertigen ſollen. Denn dieſe von de Wette aufgeſtellte Deutung enthält die Gleichung: wie ſich die phariſäiſche Gerechtigkeit zum Inhalte des moſaiſchen

---

Gerechtigkeit verbunden ſein werde, ob die vorgeſtellte Hypotheſe je verwirklicht wird. Man kann nur in dem Falle ſich herausnehmen, aus dieſer Stelle die Lehre zu entwickeln, daß der Menſch durch Glauben und Werke ſelig werde, wenn man in dem Herr-Herr-ſagen (7, 21—23) den Begriff des Glaubens erſchöpft denkt.

Geſetzes verhält, ſo muß ſich der Inhalt des vollendeten Geſetzes zu der die phariſäiſche überſteigenden Gerechtigkeit des Gottesreiches verhalten. Es iſt aber eben kein Gradunterſchied zwiſchen den beiden Arten der Gerechtigkeit gedacht, ſondern der Gegenſatz der ſcheinbaren und der wirklichen Erfüllung eines Geſetzes; es würde alſo hieraus auch nicht folgen, daß dem Geſetze ein reicherer Inhalt verliehen werden müßte. Dieſer Gedanke iſt ſchon in ganz anderer Weiſe durch V. 18 beſtätigt worden, und bedurfte weiter keines Beweiſes.

Die Vergleichung der Gerechtigkeit der Jünger mit der phariſäiſchen iſt blos deßhalb herbeigezogen, um an dem entgegengeſetzten Verhältniſſe beider zum Gottesreiche das Recht der Abſtufung des Ranges im Gottesreiche anſchaulich zu machen. Deßhalb ſteht V. 20 nur zu V. 19 in Beziehung, nicht aber als Programm an der Spitze der folgenden Sätze. Der weitere Verlauf der Rede iſt nicht beherrſcht durch den Gedanken einer Vergleichung der chriſtlichen und der phariſäiſchen Gerechtigkeit; ſondern beruht auf der Vergleichung der vollendeten Geſetzgebung Chriſti mit der des Moſes. Bei der nachgewieſenen Beurtheilung der Phariſäer durch Jeſus würde eine ſolche Vergleichung im Detail zu gar nichts führen; und auch wenn man die folgenden Reden auf den Gegenſatz zwiſchen buchſtäblicher und geiſtiger Erfüllung des Geſetzes reduciren könnte, ſo würde das nicht der bezeichneten Vergleichung der beiden Formen der Gerechtigkeit entſprechen. Sondern das Programm der folgenden Reden iſt in V. 17 zu ſuchen, welchem die folgenden drei Verſe ſo entſchieden logiſch untergeordnet ſind, daß keiner derſelben als ſelbſtändiger Ausgangspunkt für das Folgende in Betracht kommen kann.

Man hat vielfach überlegt, ob die nun folgende Rede gegen das moſaiſche Geſetz oder gegen die phariſäiſchen Satzungen gerichtet, ob mit den ἀρχαῖοι die Zeitgenoſſen des Moſes oder die unter Leitung der Phariſäer ſtehenden Geſchlechter gemeint ſeien. Jedoch in der ſtets wiederkehrenden Formel ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν iſt überhaupt kein Widerſpruch gegen die voraufgehenden Anführungen ausgedrückt, ſondern indem Jeſus ſeine Perſon allerdings den

nicht näher bezeichneten Gewährsmännern der an die Alten gerichteten Gebote entgegenſetzt, beabſichtigt er nur, denſelben Neues hinzuzufügen. Auch der Streit darüber, ob Moſes oder die Phariſäer als das logiſche Subjekt von ἐρρέθη vorauszuſetzen ſei, iſt müßig. Wenn die moſaiſchen Gebote bald rein für ſich, bald mit einem traditionellen Zuſatze [1]) angeführt werden, ſo hat Jeſus eben nicht zwiſchen der Auktorität des Moſes und der ſeiner Nachfolger (Matth. 23, 2. 3) unterſchieden, ſondern die Geſetzauslegung der Phariſäer als authentiſch mit den moſaiſchen Geboten ſelbſt zuſammengefaßt. Es liegt keine Anerkennung der phariſäiſchen blos ſcheinbaren Gerechtigkeit darin, wenn Jeſus in die Darſtellung des überlieferten Geſetzes nebſt dem Wortlaute der moſaiſchen Sittengebote auch phariſäiſche Auslegung derſelben einſchließt; da er in der angeführten Stelle die Phariſäer als die berechtigten Geſetzeslehrer für das jüdiſche Volk bezeichnet, trotzdem daß ſie ſchlechte Vorbilder der Gerechtigkeit ſeien.

Jedoch bei näherer Betrachtung der einzelnen Ausſprüche Jeſu finden ſich Schwierigkeiten, welche die Unſicherheit darüber erklären, ob und wie ſie ſich auf Geſetz und phariſäiſche Satzung beziehen. Wir haben den Grundſatz V. 17 bisher ſo verſtehen müſſen, daß Jeſus, indem er das ſittliche Geſetz des Moſes und der Propheten nach der Idee der Gerechtigkeit vollendet, die zu Grunde liegenden einzelnen Gebote nicht auflöſt, ſondern erhält und beſtätigt. Dieſer Anſicht entſprechen nun auch einige der von Jeſus erwähnten Fälle. Indem er das Verbot des Tödtens zum Verbote der zornigen und gehäſſigen Rede und Geſinnung vollendet, ſchließt er das moſaiſche Verbot beſtätigend ein; und ebenſo das Verbot der That des Ehebruches, indem er auch die geheime Begierde, die Frau des Andern zu beſitzen, als Ehebruch bezeichnet. Anders iſt es mit den folgenden Fällen. Das Verbot aller Eide ſchließt die Geltung der moſaiſchen Verordnung des gerichtlichen Eides aus [2]). Das Gebot der vollſten Nach-

1) V. 21. 43; oder mit phariſäiſcher Verkürzung V. 31. Vgl. Meyer z. d. St.

2) Vgl. Meyer und de Wette z. d. St. — Die Verſe 31 und 32,

giebigkeit und Verzichtleiſtung auf das Recht macht die moſaiſche Rechtsregel der Vergeltung zu nichte; das Gebot der Feindesliebe iſt freilich nicht im Widerſpruch mit dem moſaiſchen Gebote der Liebe zu den Freunden, aber mit der als authentiſch angenommenen auslegenden Ergänzung deſſelben durch den geſtatteten Haß gegen die Feinde.

Es würde nichts helfen, wollte man die Originalität des Zuſammenhanges dieſer Sätze mit dem vorausgeſchickten Grundſatze in Zweifel ziehen. Denn auch wenn Jeſus bei anderer Gelegenheit dieſe Widerſprüche gegen moſaiſche Gebote erhoben hätte, ſo könnte die Pflicht nicht umgangen werden, dieſelben mit Matth. 5, 17 auszugleichen. Es wird alſo nicht vermieden werden können, den bisher vorausgeſetzten Sinn des Grundſatzes, daß Jeſus in der Vollendung von Geſetz und Propheten alle einzelnen auf die Gerechtigkeit bezogenen Ausſprüche des Moſes beſtätigend einſchließe, zu modificiren. Vielmehr indem Jeſus Geſetz und Propheten, ſofern ſie im Ganzen die Beſtimmung der menſchlichen Gerechtigkeit ausprägen, als Grundlage des von ihm zu entwickelnden vollendeten Geſetzes anerkennt und beſtätigt, löſt er doch einzelne ihrer Beſtimmungen auf, in denen ſich gerade ihre Unvollkommenheit und ihr Bedürfniß nach Vollendung

---

welche vom Ehebruche handeln, ſind den anderen Fällen nicht koordinirt. Weder iſt die Einführungsformel dieſelbe, wie in den anderen 5 Sätzen, noch findet die regelmäßige Abſtufung der Rede ſtatt, welche in den vorhergehenden und nachfolgenden Fällen zu beobachten iſt, noch enthält V. 32 einen ſpecifiſch neuteſtamentlichen Gedanken. Vielmehr iſt V. 31 durch die Partikel δὲ in Abhängigkeit von dem Vorhergehenden geſetzt, und iſt kaum anders, denn als ein Einwurf gegen V. 29. 30 zu verſtehen. V. 32 aber ſtellt jener vom Standpunkte der Schule Hillels erhobenen Auffaſſung der Verordnung des Moſes nur die Deutung des Schammai entgegen. Ich kann die Vermuthung nicht unterdrücken, daß die beiden Verſe überhaupt nicht dem Zuſammenhange urſprünglich angehören, zumal da in der Perikope über die Eheſcheidung (Mark. 10, 2—12; Matth. 19, 3—9) Markus und nicht Matthäus die authentiſche Erklärung Jeſu mittheilt. Daß ſich Jeſus wie bei Matth. 19, 9 blos für die Regel des Schammai entſchieden haben ſollte, paßt nicht zu der vorhergehenden Entgegenſetzung zwiſchen der urſprünglichen Untrennbarkeit der Ehe und der Nachgiebigkeit des Moſes. Dazu paßt allein das an die Jünger gerichtete unbedingte Verbot der Eheſcheidung bei Mark. 10, 11. 12, welches als Norm der Genoſſen des Gottesreiches denſelben Charakter an ſich trägt, wie das unbedingte Verbot des Eides und des gerichtlichen Streites. Jeſus mußte aber für das Gottesreich ein ausnahmsloſes Verbot der Eheſcheidung aufſtellen, da er den Fall des Ehebruches unter den Genoſſen deſſelben nicht vorausſetzen konnte.

kund giebt. Man ſieht wohl ein, daß nur unter dieſer Bedingung ein organiſches Verhältniß zwiſchen der unvollendeten und der vollendeten Stufe des Geſetzes beſteht, aber es fragt ſich, ob die Reden Jeſu ſelbſt auf dieſe Auffaſſung hinweiſen.

Zu dieſem Behufe brauchen wir uns zunächſt nur an die Ergebniſſe des Markusevangeliums zu erinnern. Wenn Jeſus innerhalb des Geſetzes zwiſchen ſolchen Stücken unterſcheidet, welche den höchſten Zweck des Menſchen darſtellen, nämlich die Gebote der Liebe zu Gott und zu den Menſchen, und ſolchen Einrichtungen, die nur des Menſchen wegen getroffen ſind, welche er aufzuheben berechtigt iſt, namentlich Sabbath und Eheſcheidung, ſo haben wir daran den Maaßſtab, den wir ſuchen. Die vollendende Entwickelung des höchſten Zweckes der Liebe, welchen das Geſetz ſelbſt ausſpricht, wird ſich nur vollziehen laſſen durch die Aufhebung der Verordnungen und Einrichtungen des Geſetzes, welche nicht dieſem ſondern anderen Zwecken dienen. Näheren Aufſchluß zur vollſtändigen Deutung des Grundſatzes der Bergpredigt bieten aber noch zwei Stellen des Matthäus. Indem Jeſus das formale Princip der Gerechtigkeit ausſpricht, daß man den Menſchen thun ſolle, was man von ihnen zu erfahren wünſcht, fügt er hinzu: *οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* (Matth. 7, 12). Indem er ferner das materiale Princip der Gerechtigkeit in den moſaiſchen Geboten der Liebe zu Gott und zu dem Nächſten nachweiſt, ſchließt er bei Matthäus (22, 40) mit den Worten: *ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται κρέμανται.* Der Satz iſt nicht ſo zu verſtehen, daß alle einzelnen Gebote des Moſes und der Propheten jenes Princip ausdrücken, ſondern ſo, daß die Bedeutung und der Werth von Geſetz und Propheten als Einheit an dieſen von ihnen dargebotenen und vertretenen Geboten hafte. Alſo auch nur in dieſem Sinne kann Jeſus bei Matth. 5, 17 Geſetz und Propheten als die Grundlage ſeiner vollendeten Geſetzgebung gemeint und in dieſelbe eingeſchloſſen haben; nicht aber ſofern das Geſetz eine Summe einzelner Gebote iſt, von welchen manche doch dem Principe der Gerechtigkeit nicht entſprechen. Man darf

wohl ſagen, das organiſche Verhältniß der Geſetzgebung Jeſu zu der des Moſes ſtelle ſich gerade darin am deutlichſten dar, daß er die Gebote der Gottes- und Menſchenliebe aus ihrer Vereinzelung befreit und zur Geltung als Princip des Geſetzes erhoben habe. Und wenn Jeſus in den bezeichneten Sätzen der Bergpredigt ſolche Verordnungen erläßt, welche die entſprechenden moſaiſchen ausſchließen, ſo iſt der Grund der, daß dieſe dem Princip der Liebe nicht folgen, Jeſus aber die Folgerungen aus dem Princip der Liebe zu Gott und zu den Menſchen entwickelt, ohne dieſes ſelbſt direkt zu bezeichnen. Ferner iſt zu bemerken, daß Jeſus, weil er das Princip der Gerechtigkeit in jenen höchſten Geboten aufweiſt, dadurch der Mühe überhoben wird, eine ins Einzelne gehende Geſetzgebung auszuführen, ſondern in der Bergpredigt ſich mit Darſtellung von Proben derſelben begnügen darf. Er mußte darauf rechnen können, daß die Jünger und die Gemeinde die Anwendung des Gebotes der Liebe auf alle Fälle des Lebens finden würden. Der Grund für die Richtigkeit dieſer Auffaſſung iſt aber, daß überhaupt nicht die Geſetzgebung und die Auseinanderſetzung mit dem moſaiſchen Geſetze, ſondern die Gründung des Gottesreiches durch Darſtellung ſeiner perſönlichen Würde als Menſchenſohn und durch ſeine Erweckung des Glaubens an ſich die erſte und höchſte Aufgabe Jeſu war. Denn die Ausſagen Jeſu, welche bald auf Veränderung bald auf Beſtätigung des Geſetzes hinweiſen, und in der richtig verſtandenen Idee der Vollendung von Geſetz und Propheten zuſammenlaufen, gelten abſichtlich und in ihrem vollen Sinne nur der Ordnung des Lebens, welches die an ihn Glaubenden als Genoſſen des Gottesreiches führen ſollen.

Alſo wie es falſch iſt, wenn Jeſus hauptſächlich als Geſetzgeber aufgefaßt wird, ſo iſt es falſch, mindeſtens ſehr ungenau, zu behaupten, daß er das Ceremonialgeſetz abgeſchafft, das Sittengeſetz beſtätigt habe; ſondern die Evangelien des Markus und des Matthäus ergeben folgendes Reſultat [1]). Jeſus

1) Lukas bietet außer Kap. 16, 16—18 nichts Eigenthümliches dar, was unſere Aufgabe berührte, und dies Eigenthümliche iſt nicht urſprünglich. V. 16

hat Geſetz und Propheten anerkannt, ſofern ſie den höchſten Zweck des Menſchen in den Geboten der Liebe zu Gott und zu den Menſchen in ſich enthalten; er hat ſie der in ihnen wirkenden Idee der Gerechtigkeit gemäß dadurch vollendet, daß er in jenen Geboten das Princip des Geſetzes für das Gottesreich dargeſtellt hat; er hat demgemäß für das Gottesreich alles außer Geltung geſetzt, was im moſaiſchen Geſetze dieſem höchſten Principe nicht entſpricht, alſo nicht nur die Sabbathsruhe, den Opferdienſt, die Reinigungen, ſondern auch die Geſtattung der Eheſcheidung, das jus talionis, die Beſchränkung der Liebespflicht auf die Freunde, das Gebot des Eides. Jedoch hat er weder die Beſchneidung und das Privilegium des iſraelitiſchen Volkes innerhalb des Gottesreiches abgeſchafft, noch ſeine Jünger, die demſelben angehörten, faktiſch von der Beobachtung der moſaiſchen Kultusſitte losgeriſſen. Sondern, wie die vollſtändige Durchbildung des chriſtlichen Geſetzes, ſo hat er die Entwöhnung ſeiner Anhänger vom väterlichen Gottesdienſte der zukünftigen Entwickelung unter der Leitung des heiligen Geiſtes anheimgeſtellt.

Daß eine ſolche Entwickelung durch relative Gegenſätze hindurchgeht, iſt eine allgemeine geſchichtliche Erfahrung. In dieſer Beziehung iſt das Verhältniß zwiſchen den unmittelbaren Jüngern Jeſu und dem Apoſtel Paulus nichts Ueberraſchendes. Indeſſen wird nur diejenige Auffaſſung deſſelben den Anſprüchen an die Geſchichte angemeſſen ſein, nach welcher beide Theile das weſentliche Verhältniß Jeſu zu dem moſaiſchen Geſetze nicht verleugnen. Als hiſtoriſch unmöglich erſcheint die Anſicht, daß die Anſchauung von der Autonomie und Univerſalität des Chriſtenthums, welche das innere Leben Jeſu ſelbſt erfüllte, ſeinen perſönlichen Schülern verborgen blieb. Sie vertreten vielmehr die Autonomie des Chriſtenthums thatſächlich und abſichtlich, ſofern ſie den Glauben an den Chriſtus

---

iſt aus Matth. 11, 13 entlehnt, aber mit Auslaſſung des weſentlichen Wortes προεφήτευσαν, durch das die Rede einen von unſerem Problem abgewendeten Sinn empfängt. V. 17 iſt ein unſicherer Nachklang von Matth. 5, 18; V. 18 iſt aus Matth. 5, 32 entlehnt.

Jeſus als die alleinige Bedingung des Heils und des Eintrittes ins Gottesreich geltend machen. Sie knüpfen an die vollendete Geſetzgebung des Gottesreiches an, indem Jakobus die thätige Beobachtung des vollkommenen Geſetzes der Freiheit, des königlichen Gebotes der Liebe fordert, und indem Petrus die durch das Wort von der Auferſtehung Chriſti zu neuer Hoffnung Wiedergeborenen zur Vollkommenheit in der gegenſeitigen Liebe ermahnt. Sie führen die Chriſten auf den Weg der Duldung des Unrechtes, den Jeſu Wort und Beiſpiel eröffnet hat. Sie haben in ihren Schriften kein Wort mehr für die Verpflichtung zur Reinigkeit, zum Opferdienſt, zur Sabbathsfeier. Und ſie verleugnen auch den Univerſalismus des Chriſtenthums nicht, obgleich ſie ihre Miſſionsthätigkeit zunächſt auf die Iſraeliten beſchränkend, den Zweck verfolgen, Iſrael als ganzes Volk in das Gottesreich einzuführen; indem ſie demnach ebenſowenig wie Jeſus die Beſchneidung der Iſraeliten antaſten, vielmehr die moſaiſche Kultusſitte unter den jüdiſchen Chriſten gelten laſſen, wie Jeſus ſich derſelben im Allgemeinen gefügt hatte, um keinen Anſtoß zu geben (Matth. 17, 27). Alſo wenn auch die Urapoſtel die ſittliche Grundidee Jeſu nur in der Form der praktiſchen Anwendung im Einzelnen entwickeln, ſo haben ſie die Stellung, welche Jeſus derſelben zum Reiche Gottes einerſeits und zum moſaiſchen Geſetze andererſeits gegeben hat, in keinem Punkte verleugnet. Aber überdies verbürgen die Anſätze zur dogmatiſchen Auffaſſung der Perſon Chriſti bei Petrus und Johannes, daß die Urapoſtel auch nach dieſer Seite hin nicht hinter Paulus zurückſtehen, ſondern ebenſo wie er die Abſolutheit der Offenbarung in Chriſtus anerkennen [1]).

---

1) Dies braucht für das Evangelium des Johannes nicht erſt bemerkt zu werden. Dieſe Schrift aber, ſoweit ſie direkt und indirekt den Standpunkt des Apoſtels Johannes darſtellt, hat den relativen Gegenſatz zwiſchen den Urapoſteln und Paulus, um den es ſich hier handelt, längſt überſchritten. Um Mißdeutungen zu begegnen, erkläre ich, daß ich das Evangelium für echt halte, nicht nur, weil die Leugnung ſeiner Echtheit viel größere Schwierigkeiten darbietet, als deren Anerkennung; ſondern auch weil die Darſtellung der Verkündigung Jeſu nach den drei andern Evangelien ihre Ergänzung durch die Reden bei Johannes fordert. Weil ich dieſe Reden nicht unbedingt als Quelle für einen johanneiſchen Lehrbegriff anſehen kann, werde ich innerhalb der folgenden Darſtellung nicht auf das Evangelium eingehen. Aber ich kann mich auch überhaupt

In der Behandlung der moſaiſchen Kultusſitte durch den Apoſtel Paulus pflegt man die offene praktiſche Durchführung der von Jeſus gegebenen Andeutungen zu erkennen, welche von den Urapoſteln nicht unternommen worden iſt. Indeſſen ſo einfach iſt das Verhältniß nicht. Daß Paulus die moſaiſche Kultusſitte bei den von ihm für das Chriſtenthum gewonnenen Heiden nicht einführt, und die Uebertragung der Beſchneidung auf ſie abwehrt, kann ſich nicht unmittelbar auf Andeutungen Chriſti beziehen, da derſelbe über die Bedingungen der Heidenbekehrung nichts verordnet hatte. Ob aber Paulus der Meinung iſt, daß die geborenen Iſraeliten in der chriſtlichen Gemeinde ſich von der moſaiſchen Kultusſitte und von der Beſchneidung losſagen ſollen, iſt eine nicht einfach zu beantwortende Frage. Jene Praxis des Paulus ſtützt ſich nun auf ſeine Theorie vom Geſetze, die mit ſeiner begrifflichen Entwickelung des Grundverhältniſſes von Glaube und Gerechtigkeit zuſammenhängt. Indem Chriſtus von den Gläubigen die Gerechtigkeit forderte, welche in der Beobachtung des nach dem Principe der Liebe vollendeten Geſetzes beſteht, ſo hat er die Möglichkeit derſelben ſtillſchweigend vorausgeſetzt. Paulus aber hat den poſitiven Grund der Thätigkeit in der Liebe, welche des Geſetzes Erfüllung iſt, in dem Glauben an Chriſtus nachgewieſen. In dieſem dogmatiſchen Urtheile hat Paulus ſeiner perſönlichſten Erfahrung gemäß nichts anderes ausgeſprochen, als was die unzweifelhafte Vorausſetzung der von Chriſtus geforderten Geſetzeserfüllung war. Denn alle von Jeſus ausgehenden Aufforderungen und Anweiſungen zur Gerechtigkeit gelten nur den Genoſſen des Gottesreiches, welche als ſolche im Glauben an ihn ſtehen. Aber die dogmatiſche Gedankenfolge des Paulus führt eine Diſtinktion des Begriffes der Gerechtigkeit mit

---

nicht davon überzeugen, daß die Lehre des Johannes, wie ſie der erſte Brief in Uebereinſtimmung mit dem Evangelium darbietet, ein wirkſames Glied in der Entwickelung des Chriſtenthumes im zweiten Jahrhundert ſein ſollte. Wenn die Kirchenlehrer ſeit der Mitte deſſelben ihre Chriſtologie an den johanneiſchen Logosbegriff anknüpfen, ſo beweiſt das nichts dagegen. Denn der Logosbegriff, auch wenn er richtig verſtanden wäre, iſt nicht das Ganze der johanneiſchen Anſchauung. Wie aber deren Kern eine Bedingung des Nomismus Juſtins und ſeiner Nachfolger ſein ſollte, vermag ich nicht einzuſehen.

ſich, welche der Anſchauung Chriſti nicht unmittelbar entſpricht. Chriſtus faßt in der Erfüllung des Geſetzes die Gerechtigkeit gegen die Menſchen und die Gerechtigkeit vor Gott zu einem Begriffe zuſammen. Paulus dagegen denkt den Glauben an Chriſtus als Organ der von Gott verliehenen Gerechtigkeit und unterſcheidet davon die in der Liebesthätigkeit beſtehende, dem Geſetze entſprechende Gerechtigkeit gegen die Menſchen als Folge. Oder vielmehr er bedient ſich gewöhnlich nicht einmal des Wortes „Gerechtigkeit" für die ſittliche Funktion des Wandels im Geiſte, ſondern nur im engſten religiöſen Sinne für das im Glauben beſtehende Grundverhältniß zu Gott [1]). Weil ihm im Glauben an Chriſtus die Gerechtigkeit vor Gott gewiß iſt, ſo unterläßt er es überhaupt, das ſittliche Verhalten gegen die Menſchen unter den Begriff der Gerechtigkeit zu ſtellen; ſo wie ihm auch die Liebe nicht zuerſt als geſetzliche Aufgabe entgegentritt, da er dieſelbe als ſubjektive ſittliche Kraft aus dem Glauben ableitet. Dieſe Betrachtungsweiſe iſt aber ſo wenig im Widerſpruch gegen die Meinung Chriſti, daß ſie nur deren dogmatiſche Auslegung iſt, welche die mögliche phariſäiſche Mißdeutung der Anſchauung deſſelben abwehrt. Jede einzelne Handlung iſt hienach nur dann gerecht, wenn ſie nicht blos einem richtigen Einzelzweck, ſondern in demſelben dem abſoluten göttlichen Zwecke dient. Denn auf die Erfüllung des Geſetzes als des göttlichen, und im göttlichen Reiche kommt es an. Um aber nicht dieſe Seite der Gerechtigkeit über dem Wechſel der einzelnen Zwecke aus den Augen zu verlieren, und um nicht in phariſäiſcher Weiſe das göttliche Geſetz zu einer Ordnung bloßer Einzelzwecke herabzudrücken, iſt es nöthig, ſich des abſoluten Zweckes perſönlich zu verſichern, deſſen Vollziehung doch allein dem ſittlichen Thun im Einzelnen ſeinen Werth verleiht. Dies geſchieht aber eben in dem Glauben an Chriſtus, als dem Organe der rein religiöſen und darum nicht ſelbſt erworbenen Gerechtigkeit vor Gott. Indem Paulus dieſen Gedanken aufgeſtellt hat, hat er die ſittliche Thätigkeit im Einzelnen nicht für gleichgültig erklärt, ſondern

1) Ausnahmen davon ſind zwar Röm. 6, 16 ff. Phil. 1, 11. Eph. 5, 9.

in ihrem wahren Sinne ſicher geſtellt. Er hat aber eben nur als allgemein gültig ausgeſprochen, was Jeſus ſelbſt gelegentlich angedeutet und in den Ordnungen der Bergpredigt vorausgeſetzt hat, daß man alles thue wegen ſeiner oder wegen des Gottesreiches (Matth. 5, 11; 6, 33; 10, 39). Indem Paulus aus dieſer ausſchließlichen Bedeutung des Glaubens für die Gerechtigkeit die Folgerung auf die Unverbindlichkeit des moſaiſchen Geſetzes für die Heiden zog, trifft er zwar nicht unmittelbar mit einer von Chriſtus ausgegangenen Satzung zuſammen; er kommt aber mittelbar mit der Abrogation überein, welche in der von Jeſus gemeinten Vollendung des Geſetzes enthalten iſt. Und wenn Jeſus die Erneuerung der ſittlichen Pflichten aus dem Principe der Liebe im Einzelnen der weitern Entwickelung ſeiner Gemeinde überließ, ſo war dazu nöthig, daß die Liebe ſelbſt nicht blos als geſetzliche Aufgabe, ſondern wie es von Paulus geſchieht, als Folge des Glaubens, als nothwendiger ſubjektiv-religiöſer Antrieb aufgefaßt wurde.

Nach Maaßgabe dieſer Andeutungen ſind wir weit davon entfernt, einen fundamentalen Gegenſatz zwiſchen Paulus und den Urapoſteln vorauszuſetzen. In dieſem Falle hätten ſie die gemeinſame Geſchichte nicht haben können, welche ſie nach den von Niemand bezweifelten Dokumenten gehabt haben. Einen praktiſchen Gegenſatz zwiſchen Beiden werden wir freilich anerkennen müſſen, aber das Feld deſſelben wird eine ſo enge Abgrenzung finden, daß die weſentliche Uebereinſtimmung in den von Chriſtus aufgeſtellten leitenden Ideen nur um ſo deutlicher einleuchten wird.

Zweiter Abſchnitt.

Der pauliniſche Lehrbegriff.

Der Schein des Widerſpruches zwiſchen der Lehre des Paulus und dem Standpunkt der anderen Apoſtel iſt hauptſächlich dadurch hervorgerufen, daß die dem Paulus eigenthümlichen Gedankenbildungen die Aufmerkſamkeit in der Art in Anſpruch genommen haben, daß der Umkreis der allen Apoſteln gemeinſamen religiöſen Ideen und Grundanſchauungen nicht genügend gewürdigt worden iſt. Die Nachweiſung derſelben wird die Originalität des Paulus nicht beeinträchtigen, aber zugleich ſeinen Zuſammenhang mit den Urapoſteln ſicher ſtellen.

I. Die neutrale Baſis der pauliniſchen Lehre.

Alle neuteſtamentlichen Ideen wurzeln im A. T., und deßhalb hält Paulus nicht zufälligerweiſe an der Grundidee des alten Bundes feſt. Der Eine (1 Kor. 8, 4) unvergängliche (Röm. 1, 23), unſichtbare Gott (V. 20), welcher alle Dinge geſchaffen hat (V. 25; 1 Kor. 8, 6), dem die Erde und ihr Inhalt gehört (10, 26), iſt der Bundesgott des Volkes Iſrael (Röm. 3, 2; 11, 1). Deſſen Geſetz iſt eine wirkliche Offenbarung der Wahrheit (2, 20), und deſſen Stimme vernimmt Paulus aus allen Büchern des A. T., den Quellen aller ſpeciellen religiöſen Erkenntniß, ſo daß ſelbſt der Buchſtabe Motiv zu einem dogmatiſchen Satze wird (Gal. 3, 16). Und es ſind eigentlich nur Zeugniſſe des A. T., durch welche Paulus die unbedingte Gültigkeit des moſaiſchen Geſetzes in der chriſtlichen Gemeinde widerlegt. Das Urtheil des Apoſtels über das Heidenthum iſt nach den Maaßſtäben des

A. T. gebildet, ja ſogar einige Einflüſſe der gewöhnlichen jüdiſchen Anſicht von den Heiden hat Paulus feſtgehalten. Das Heidenthum iſt Finſterniß (2 Kor. 6, 14), die Heiden kennen Gott nicht (1 Theſſ. 4, 5; Gal. 4, 8), indem ſie nur vermeinten Göttern (Gal. 4, 8; 1 Kor. 8, 4; 10, 19), in Wahrheit aber Kreaturen dienen (Röm. 1, 23). Darum ſind ſie Ungläubige (2 Kor. 6, 14. 15). Der Irrthum der Heiden beruht aber auf dem ſittlichen Fehler der angemaßten Weisheit, durch welche ſie den Inhalt der ihnen zu Theil gewordenen Offenbarung der göttlichen Macht in der Natur für ſich verkehrt haben (Röm. 1, 19—22). Die Folge davon iſt die ſittliche Zerrüttung der Heidenwelt (V. 26), welche bisher durch keine ſpecielle Offenbarung des göttlichen Willens, wie ſie die Juden empfingen, gehemmt worden iſt. Und nach dieſem Verhältniß gilt die Geſetzloſigkeit als Charakter des Heidenthums (2 Kor. 6, 14; Röm. 6, 19). Die Heiden heißen ſchon im Vergleich mit den Juden einfach Sünder (Gal. 2, 15; Röm. 9, 30).

Aus dem lebendigen Zuſammenhang mit der unter ſeinen Volksgenoſſen herrſchenden Vorſtellungsweiſe erklären ſich die Anſichten des Paulus über Engel und Dämonen. Die Engel, in verſchiedene Klaſſen getheilt, bilden die Umgebung Gottes (Röm. 8, 38; Kol. 1, 16), und haben einen untergeordneten Antheil an der Weltregierung, ſofern ſie die moſaiſche Geſetzgebung vermittelt haben (Gal. 3, 19) [1]), bei der Wiederkunft Chriſti auftreten werden (1 Theſſ. 3, 13; 4, 16), und als Schutzengel den Gläubigen nahe ſind (1 Kor. 11, 10). Dieſem Kreiſe ſteht entgegen der Satan mit den Dämonen. Wie derſelbe in Geſtalt der Schlange die Stammältern verführt hat (2 Kor. 11, 3), ſo iſt er fortwährend geſchäftig, zur Sünde zu reizen (1 Theſſ. 3, 5; 1 Kor. 7, 5), und phyſiſche Plagen über einzelne Menſchen zu verhängen (1 Kor. 5, 5; 2 Kor. 12, 7). Sein eigentliches Gebiet iſt das Heidenthum (2 Kor. 4, 4; 6, 15; Kol. 1, 13; Eph. 2, 2),

---

1) Vgl. Hebr. 2, 2; Act. 7, 53. 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.

in der Art, daß die Dämonen unter den Bildern der Götter von den Heiden verehrt werden (1 Kor. 10, 20. 21). Es iſt ein anderer Geſichtskreis, in welchem Paulus den Teufel als den Gott dieſer Welt bezeichnet (2 Kor. 4, 4), und alles, was dieſer Welt angehört, Jüdiſches wie Heidniſches in den ſchärfſten Gegenſatz zum chriſtlichen Weſen ſtellt (Gal. 1, 4; 1 Kor. 1, 18; 2, 6. 8; 3, 18; Röm. 12, 2; Eph. 2, 2. 3). Vom jüdiſchen Standpunkt aus wird der Teufel als Herr des Heidenthums, vom chriſtlichen Standpunkt aus als Herr dieſer Welt, des gegenwärtigen Verlaufs der Menſchengeſchichte vorgeſtellt. Das Korrelat dieſer Vorſtellung aber iſt, daß Chriſtus der Herr der zukünftigen Welt (αἰὼν μέλλων) iſt.

Der ausſchließende Gegenſatz zwiſchen der gegenwärtigen und der zukünftigen Welt iſt das Schema, in welches die jüdiſche Meſſiaserwartung hineingezeichnet iſt. Chriſtus ſelbſt hat ſich dieſe Anſchauung angeeignet (Mark. 10, 30; Matth. 12, 32) und alle neuteſtamentlichen Schriftſteller ſind darin nachgefolgt. Paulus freilich, ſo oft er die gegenwärtige Welt als etwas dem Chriſten fremdes bezeichnet, bedient ſich nur einmal des Ausdruckes der zukünftigen Welt (Eph. 1, 21), und giebt deßhalb auch keinen Beitrag zu der Anſchauung von Chriſtus als dem Herrn der zukünftigen Welt. Aber diejenige Vorſtellung theilt er mit allen neuteſtamentlichen Schriftſtellern, daß Chriſtus in nahe bevorſtehender Zukunft das Gericht abhalten, der gegenwärtigen Welt ein Ende machen und mit ſeinen Gläubigen das Reich Gottes aufrichten werde, in dem er als der Herrſcher offenbar wird, welcher er ſeit ſeiner Auferſtehung zur Rechten Gottes iſt. In dieſem der Hoffnung angehörenden Gebiete darf man um ſo weniger ſcharf ausgeprägte Begriffe ſuchen, je lebendiger die Zeugen von der Hoffnung erfüllt ſind. Deßhalb ertragen die Apoſtel die Vorſtellung, daß Chriſtus am Ende der Tage, am Schluſſe des gegenwärtigen Weltverlaufs erſchienen (1 Petr. 1, 20; Hebr. 1, 1), daß er geſtorben ſei, um die Gläubigen aus der gegenwärtigen ſchlechten Welt zu erlöſen (Gal. 1, 4; vgl. Hebr. 9, 26), ohne die Behauptung auszuſprechen, daß ſie ſchon in der zukünftigen Welt leben. Die zukünftige Welt, welche

Chriſtus unterworfen iſt (Hebr. 2, 5) iſt noch im Himmel verborgen (Phil. 3, 20); das himmliſche Jeruſalem, in welchem die Bürger der zukünftigen Welt wohnen ſollen (Gal. 4, 26; Apok. 3, 12; Hebr. 12, 22), iſt noch nicht erſchienen. Deßhalb dehnt die geduldige Erwartung dieſer Ereigniſſe die Vorſtellung von den letzten Tagen immer weiter aus, ſo lange die Hoffnung lebendig bleibt (Jak. 5, 3; 1 Petr. 1, 5; Jud. 18; 1 Joh. 2, 18; 2 Petr. 3, 3); und ſchreibt der Gemeinde nur einen Vorſchmack der zukünftigen Güter zu (Hebr. 6, 5). Alle dieſe Andeutungen ſetzen den Gedanken voraus, daß Chriſtus, der Herr der zukünftigen Welt, dieſelbe bei ſeiner Wiederkunft inauguriren werde [1]). Der ganze Umfang dieſer Vorſtellungen, wenn auch aus dem Judenthum hervorgewachſen, iſt für allgemein chriſtlich zu halten.

Wenn deßhalb Epiphanius als beſondere Sektenanſicht der Ebjoniten anführt, daß Chriſtus das Loos der zukünftigen Welt empfangen habe, dem Teufel aber die gegenwärtige Welt durch den Befehl des Allmächtigen anvertraut ſei [2]), ſo iſt es durch das N. T. nicht begründet, dem Berichterſtatter darin Glauben zu ſchenken, und danach die Schriften, in welchen jene Formel, oder ein Anklang an dieſelbe wiederkehrt, für die ebjonitiſche Partei in Anſpruch zu nehmen [3]). Es ſind vielmehr alles heidenchriſtliche Schriften, welche im zweiten Jahrhundert dieſe Idee darbieten [4]), und wenn ſie ſpeciell im Briefe des Barnabas vor-

---

1) Demnach nimmt das N. T. nicht Theil an dem Schwanken der jüdiſchen Vorſtellung, ob die Zeit des Meſſias zur gegenwärtigen oder zur künftigen Welt gehöre (vgl. Bleek, Brief an die Hebräer, 2. Th. S. 20 ff.), ſondern rechnet die erſte Erſcheinung Chriſti mit dem Beſtande der Gemeinde zu dem gegenwärtigen Zeitlauf. Im Brief des Barnabas Kap. 1 findet ſich eine Spur der entgegengeſetzten Anſchauung, ſofern das irdiſche Werk Chriſti als futurorum initia bezeichnet wird.

2) Haer. 30, 16: *Τὸν μὲν Χριστὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα ἐκ προσταγῆς δηθεν τοῦ παντοκράτορος* Hom. Clem. 15, 7: *Ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς καὶ θεὸς δυσὶν τισιν ἀπένειμεν βασιλείας δύο, ἀγαθῷ τε καὶ πονηρῷ, δοὺς μὲν τῷ καχῷ τοῦ παρόντος κόσμου μετὰ νόμου τὴν βασιλείαν, τῷ δ' ἀγαθῷ τὸν ἐσόμενον ἄϋδιον αἰῶνα.*

3) Schwegler Montanismus S. 113. Nachapoſt. Zeitalter 1. Th., S. 338. 451. 2. Th. S. 158.

4) Ep. Barnab. 2: Dies sunt nequissimi, et contrarius habet huius seculi potestatem. Herm. Pastor Sim. 1: *Ἡ πόλις ὑμῶν μακρὰν ἐστιν*

kommt, der das Judenchriſtenthum auf das ſchärfſte bekämpft, ſo kann ſie nicht ein unterſcheidendes Merkmal von Ebjonitismus ſein. Freilich zur Zeit des Epiphanius war die Anſchauung vom Beſitze der gegenwärtigen Welt durch den Teufel, welche Chriſtus ſelbſt ausſpricht (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11), dem kirchlichen Bewußtſein fremd geworden, und deßhalb fiel ſie ihm bei einer Partei auf, welche in ihrer Abtrennung von der Kirche ſtabil geworden war. Indeſſen für die älteſte Zeit des Chriſtenthums iſt die ganze Gedankenreihe allgemein gültig, und Paulus theilt ſie nur mit allen Schriftſtellern des neuen Teſtamentes.

Paulus unterſcheidet ſich auch darin nicht von den Apoſteln, daß er die von Chriſtus ſelbſt (Mark. 13, 30) angeregte Hoffnung hegte, die Wiederkunft des Herrn in der nächſten Zeit zu erleben (1 Theſſ. 4, 16. 17; 1 Kor. 15, 52). In dieſer Erwartung wurzelt die allen Apoſteln gemeinſame eſchatologiſche Zuſpitzung der Vorſtellungen vom Heile durch Chriſtus. Und zwar iſt hierin eine vielleicht auffallende, aber wohl erklärbare Abweichung aller Apoſtel von der durch Chriſtus vertretenen Anſchauung wahrzunehmen. Chriſtus wendet alle Bezeichnungen des Heilszweckes auf ſeine gegenwärtige Wirkſamkeit an. In ihm und ſeinem Wirken iſt das Reich Gottes da; durch die Aufnahme ſeines Wortes werden die Menſchen Genoſſen deſſelben, und der Zukunft iſt nur deſſen Erſcheinung in der vollkommenen Macht und Würde vorbehalten. Er vollzieht in der Gegenwart das Gericht, indem er die Gläubigen und die Ungläubigen ſcheidet, indem er wie mit dem Schwerte die nächſten Angehörigen um des Glaubens oder Unglaubens willen innerlich trennt; und das Gericht in der Zukunft iſt nur für beſondere Klaſſen der Menſchen beſtimmt, für diejenigen Heiden, welche das Evangelium

---

ἀπὸ τῆς πόλεως ταύτης. — Οὐ νοεῖς ὅτι ταῦτα πάντα ἀλλότριά ἐστι, καὶ ὑπ' ἐξουσίαν ἑτέρου εἰσιν; Ep. Polyc. ad Philipp. 5: Ἐὰν τῷ κυρίῳ εὐαρεστήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, ἀπολημψόμεθα καὶ τὸν μέλλοντα. 2 Ep. 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. — Cf. Asc. Ies. IV, 2: Berial, malus angelus rex huius mundi, quem possedit a tempore primae collocationis.

nicht vernommen haben, für die zwölf Stämme Iſraels, welche als dieſe Geſammtheit ebenfalls nicht Zeugen der Verkündigung Jeſu waren; für die Heuchler, welche ſich in die Gemeinde der Gläubigen eingeſchlichen haben. Jeſus verbürgt den Gläubigen die Rettung als gegenwärtigen Beſitz, führt ſie in der Gegenwart in das ewige Leben ein. Dagegen ſetzen die Apoſtel einſtimmig die Erfahrung des Gerichtes, das Auftreten des Reiches Gottes, den Gewinn des Erbes, der Rettung und des ewigen Lebens in die wenngleich nahe Zukunft, und knüpfen den Gedanken an alle jene Vorgänge und Güter an die Wiederkunft des Herrn. Dieſe Veränderung der Anſchauung iſt daher zu verſtehen, daß alles, was mit Chriſtus iſt und im Glauben an ihn angeeignet wird, vom Menſchen aus angeſehen, immer das Sollen in ſich ſchließt, und daß die an Chriſtus geknüpften göttlichen Zwecke ſich in die Zukunft reflektiren müſſen, da ſein Werk noch nicht vollendet iſt. Nur geringe Ausnahmen davon finden ſich bei den Apoſteln, und bei Paulus iſt höchſtens Kol. 1, 13 dahin zu rechnen. Dagegen treten nun bei den Apoſteln andere Begriffe zur Bezeichnung des gegenwärtigen Verhältniſſes der Gläubigen auf, die Vorſtellung ihrer Heiligkeit, ihrer Neuſchaffung oder Wiedergeburt, und ſpeciell bei Paulus ihrer Gerechtigkeit. Dieſe Begriffe aber ſchließen die zu Grunde liegende Perſpektive auf die Zukunft des Heiles nicht aus; ſie rechnen auf das Sollen, eben deßhalb weil ſie ſittliche Begriffe ſind. Auf dieſer Solidarität aller Apoſtel ruht das Intereſſe des Paulus an der zweiten Paruſie Chriſti. In dieſer Hoffnung iſt alſo nicht ein ſeiner Geſammtrichtung gleichgültiges Element zu erkennen, ſondern dieſelbe bedingt auch ſeine eigenthümliche Lehrbildung weſentlich. Dagegen begründet es die Natur der Hoffnung, daß die einzelnen Ahnungen des Zukünftigen bei den verſchiedenen Apoſteln abweichende Färbung haben. Ein durchgreifender Typus hält die Ausſprüche der Apoſtel über die Zukunft Chriſti und ſeiner Gemeinde zuſammen, jedoch ohne daß die Eſchatologie in Geſtalt eines Dogma ausgeprägt wäre.

Unter den Vorbereitungen der Erſcheinung Chriſti denkt Paulus an die Noth und Bedrängniß aller Menſchen (1 Kor.

7, 26. 28), welche auch in der Rede Christi (Mark. 13, 9) in Erinnerung gebracht und von dem Apokalyptiker so schreckenerregend geschildert wird. Unter den einzelnen Umständen der den Gläubigen zugedachten Bedrängniß erscheint die Vorstellung von Antichristen, welche vom Herrn selbst (Mark. 13, 6. 22) als falsche Messiasse und Propheten specialisirt sind. Paulus bleibt diesem Typus auch insofern treu, als er (2 Thess. 2, 3—12) den Widerchrist mit Attributen schildert, welche ihn als die höchste Steigerung jüdischer Gottlosigkeit erkennen lassen; während in späterer Zeit Johannes erst die Stadt Rom und einen ihrer Herrscher (Apok. 13. 17), dann christliche Irrlehrer (1 Joh. 2, 18. 19) als Antichriste anschaut. Ueber die Art der Erscheinung Christi, daß er plötzlich, in Begleitung der Engel, unter dem Schalle der Posaunen vom Himmel auf die Erde herabkommen werde, ist Paulus mit den sonst vorkommenden Schilderungen einig (1 Thess. 4, 16; 1 Kor. 15, 52).

Dagegen tritt ein Unterschied zwischen den neutestamentlichen Schriftstellern in Hinsicht der Folgen der Parusie auf. Die übrigen Zeugen knüpfen den ganzen Umfang dessen, was zu erwarten ist, das Gericht, die Erscheinung des Gottesreichs, die Auferstehung, die Theilnahme der Erwählten an der Seligkeit an den Einen Moment der Wiedererscheinung Christi. Dagegen Paulus und der Apokalyptiker unterscheiden zwei Epochen der Geschichte des Gottesreichs nach der Parusie. In der Apokalypse wird von dem durch die Parusie und die Auferweckung der Gerechten eingeleiteten tausendjährigen Reich (20, 4—6) die Epoche getrennt, in der die allgemeine Auferstehung, das Endgericht, die Vernichtung des Teufels und des Todes, und die Seligkeit in dem himmlischen Jerusalem eintritt (20, 7 ff.). Ebenso unterscheidet nun auch Paulus von der Periode der Herrschaft Christi im Kreise seiner auferstandenen Gläubigen die Periode der Herrschaft Gottes, welche mit der vollen Besiegung der satanischen Mächte und des Todes beginnt (1 Kor. 15, 22—28). Eine Abweichung zwischen beiden Darstellungen liegt nur darin, daß Paulus die ganze erste Epoche mit dem Kampf gegen die satanischen Mächte ausgefüllt denkt, während

der Apokalyptiker denſelben auf die Grenze beider Epochen verlegt. Die Herrſchaft Chriſti denkt ſich Paulus ohne Zweifel, ebenſo wie der Apokalyptiker das tauſendjährige Reich, auf der Erde; denn wenn auch 1 Theſſ. 4, 17 von der Entrückung der lebenden Gläubigen von der Erde dem vom Himmel herabſteigenden Herrn entgegen die Rede iſt, ſo iſt die Anſchauung dadurch zu ergänzen, daß ſie mit Chriſtus wieder auf die Erde zurückkehren ſollen. Dagegen iſt mit dem Zuſtande der Alleinherrſchaft Gottes, wann Gott Alles in Allen ſein wird, ein Gegenſatz von Himmel und Erde nicht vereinbar; wie der neue Himmel und die neue Erde in der Apokalypſe nur die volle Identität beider bedeuten. Auf welche Epoche des Gottesreichs Paulus die Erſcheinung des im Himmel verborgenen Jeruſalem (Gal. 4, 26; Phil. 3, 20) bezogen habe, iſt nicht auszumachen; denn die Darſtellung dieſes Punktes in der Apokalypſe (21, 22. 23) iſt nicht unbedingt auf Paulus zu übertragen. Bei dieſen eſchatologiſchen Schilderungen iſt alſo weder auf Seiten des Paulus reiner Idealismus ohne Beimiſchung ſymboliſch-materieller Anſchauungen, noch iſt auf Seiten der Apokalypſe eine grob-materialiſtiſche unideale Auffaſſung ausgeprägt. Wenn Johannes ſagt, daß Gott ſelbſt und das Lamm der Tempel im neuen Jeruſalem ſein, und daß die Erſcheinung Gottes ſie erleuchten werde, ſo daß Sonne und Mond, Tag und Nacht aufhören, ſo bedeutet dieſe Schilderung daſſelbe, wie der Gedanke des Paulus, daß Gott Alles in Allen ſein werde. Das Gepräge der eſchatologiſchen Erwartungen bei Paulus und bei Johannes iſt alſo weſentlich gleichartig.

Deßhalb ſteht der grobe Chiliasmus mit beiden Apoſteln im Widerſpruch. Der jüdiſche Urſprung dieſer Form eſchatologiſcher Erwartung, welche in der chriſtlichen Kirche durch Kerinth[1]),

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 Gajus 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 πορισθῆναι, ἑορταῖς καὶ θυσίαις καὶ ἱερείων σφαγαῖς* (A. a. O. u. VII, 25).

Papias [1]), Irenäus [2]), Nepos [3]) vertreten iſt, iſt nicht zu bezweifeln. Aber das jüdiſche Chriſtenthum iſt für jenen Irrthum nicht verantwortlich zu machen. Der grobe ſinnliche Chiliasmus iſt weder überhaupt eine Parteimeinung jener Richtung, noch ſpeciell im Gegenſatz gegen das Heidenchriſtenthum oder den Paulus. Denn die Apokalypſe ſchließt jene Meinung aus, und nur bei einer der Fraktionen jüdiſch-chriſtlicher Herkunft, bei den phariſäiſchen Ebjoniten, findet ſie ſich (Hieron. in Ies. l. XVIII. cap. 66, 20). Dagegen Papias, Irenäus, Nepos gehören dem Heidenchriſtenthume an. Andererſeits iſt auch der Chiliasmus der Apokalypſe nicht blos eine Gedankenbildung jüdiſcher Chriſten. Denn auch der ſogenannte Barnabas (cap. 15) bekennt ſich zu dieſer Idee, und Juſtin der Märtyrer (Dial. c. Tryph. 80. 81) erklärt die Anerkennung derſelben für rechtgläubig, indem er durch die Anwendung des evangeliſchen Ausſpruchs, daß die Auferſtandenen nicht heirathen, ſondern den Engeln gleich ſein werden (Luk. 20, 35), jede Uebertreibung im Sinne des groben Chiliasmus abwehrt. Es würde alſo fehlerhaft ſein, wenn man in der einen oder andern Wendung jener Anſchauung ein Kennzeichen von Parteiunterſchieden zwiſchen jüdiſchen und Heidenchriſten finden wollte. Der Gegenſatz der beiden Formen des Chiliasmus deckt ſich nicht mit dem Gegenſatze der nationalen Gruppen in der chriſtlichen Kirche, und deßhalb bedeutet die Verdammung des groben Chiliasmus durch die Kirche im dritten Jahrhundert nicht die Verdammung ihrer eigenen judenchriſtlichen Vergangenheit [4]). Allerdings zeigt ſich in der Beurtheilung der Apokalypſe durch Dionyſius von Alexandrien eine Entfremdung des kirchlichen Bewußtſeins jener Zeit von dem eſchatologiſchen Intereſſe der

---

1) 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.*

2) Adv. haer. V, 33.

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

4) Schwegler, Montanismus S. 137.

Urgemeinde; aber dies Intereſſe iſt allen Vertretern derſelben gemeinſam, und iſt keine Parteimeinung judenchriſtlicher Art.

In der Apokalypſe hängt mit der Trennung der beiden Epochen des Gottesreichs in der Zukunft die Annahme einer doppelten Auferſtehung zuſammen. Die erſte unmittelbar auf die Paruſie folgende und dem tauſendjährigen Reiche vorausgehende Auferſtehung gilt nur den verſtorbenen Bekennern Chriſti (20, 4. 5). Dagegen folgt auf dieſe Periode die Auferweckung aller übrigen Menſchen und das Gericht über dieſelben, welches nach ihren Werken den Einen die Seligkeit, den Anderen die Verdammniß zutheilt (V. 11—15). Ganz in derſelben Weiſe verbindet Paulus mit der Paruſie die Auferweckung der geſtorbenen Chriſten (1 Kor. 15, 23. 52). Außerdem bekennt aber auch er ſich zu einer allgemeinen Auferſtehung zum Gerichte, als deſſen Maaßſtab ebenfalls die Werke der Menſchen bezeichnet werden (2 Kor. 5, 10; Röm. 2, 6. 16; 14, 10). Da nun dieſe Ereigniſſe nicht mit der erſten nur auf die Bekenner Jeſu beſchränkten Auferſtehung zuſammenfallen können, ſo ſcheint es im Sinne des Paulus und nach Analogie der Apokalypſe nothwendig zu ſein, dieſelben mit dem Ende, dem Zeitpunkte der Ueberwindung der ſataniſchen Mächte und des Uebergangs der Herrſchaft von Chriſtus an den Vater zuſammenzuſtellen (1 Kor. 15, 24). Aber freilich hat ſich Paulus über dieſe Punkte nicht ſo deutlich ausgeſprochen, daß ein volles Verſtändniß möglich iſt. Denn während es bei dem angedeuteten Zuſammenhange ausgeſchloſſen würde, daß auch die Bekenner Jeſu noch dem Gerichte unterworfen ſeien, ſo folgt doch Paulus (2 Kor. 5, 10; Röm. 14, 10) der Anſchauung, daß auch ſie ſich dem Gerichte nach Maaßgabe ihrer Werke ſtellen müſſen. Dies Schwanken erklärt ſich aber wohl daraus, daß einmal die altteſtamentlich begründete Anſchauung von dem allgemeinen Gerichte feſtgehalten wird, und daß andererſeits dieſe Vorſtellung durch die neu aufgetretene Trennung zwiſchen Chriſten und Nichtchriſten modificirt iſt.

Ueber die Art der Auferſtehung endlich hat unter den neuteſtamentlichen Schriftſtellern allein Paulus ſich ausdrücklich ausgeſprochen. Es iſt aber erklärlich, daß gerade in dieſen Vor-

ſtellungen keine volle dogmatiſche Klarheit herrſcht. Paulus behauptet ausdrücklich, daß der auferſtandene Leib anders ſein werde als der geſtorbene. Der Leib, welcher ſtirbt, iſt materiell, der welcher auferſteht, iſt geiſtartig. Jener verhält ſich aber zu dieſem, wie das Samenkorn zur Pflanze. Das heißt nicht nur, daß der Keim, die reale Möglichkeit des Auferſtehungsleibes im irdiſchen Leibe liegt, ſondern auch, daß dieſer vernichtet werden muß, damit jener zur Entwickelung gelange (1 Kor. 15, 55 ff.). Dagegen ſchildert Paulus an einer andern Stelle (2 Kor. 5, 1—10) in der Gewißheit, durch den Märtyrertod unmittelbar zu Chriſtus zu kommen (Phil. 1, 23), das Verhältniß des Auferſtehungsleibes zum gegenwärtigen ſo, daß jener von Gott im Himmel aufbewahrt iſt, um entweder wie ein Kleid den Seelen angezogen zu werden, oder denen, welche die Paruſie erleben, über ihren ſterblichen Leib gezogen zu werden, deſſen Vergänglichkeit darunter vergeht. Daß in Beziehung auf dieſen geheimnißvollen Vorgang Ahnungen verſchiedenen Gepräges aufgefaßt werden, liegt in der Natur der Sache; eine dogmatiſche Gewißheit und abſchließende Einſicht in die Art dieſer Vorgänge zu gewinnen, iſt auch nicht die Aufgabe irgend eines Menſchen.

Die Zuſtände der Geretteten und der Verlorenen in der Epoche des Zieles ſchildert Paulus ohne Anwendung ſinnlicher Symbolik. Die Gerechten treten in den Zuſtand der vollkommenſten Reinheit und Unvergänglichkeit ein (1 Kor. 15, 42. 43; Röm. 2, 10; 8, 21. 23), in welchem ſie Gott erkennen wie er iſt (1 Kor. 13, 12). Der umfaſſende Ausdruck iſt das ewige Leben (Röm. 5, 21). Dagegen iſt das Verderben der Ungerechten (ἀπώλεια; Röm. 9, 22; Phil. 1, 28; 3, 19) als Trübſal und Angſt bezeichnet (Röm. 2, 8. 9). Eine Wiederbringung der Sünder liegt nicht in der Ausſicht, daß Gott Alles in Allen ſein wird (1 Kor. 15, 28).

Bei der Löſung der Frage, *auf welche Weiſe die Menſchen die Gerechtigkeit gewinnen*, verläßt Paulus den in den bisher entwickelten Ideen vertretenen Boden der Gemeinſchaft mit den unmittelbaren Schülern Jeſu. Daß das aber nicht in willkürlicher Weiſe geſchehen iſt, und daß Paulus die chriſtlichen

Ideen nicht nach einer ihnen fremden Anſchauung umgebildet hat, dafür bürgt der Umſtand, daß er von dem auch im chriſtlichen Gedankenkreiſe feſtſtehenden Satze ausging, daß die Erfüllung des Geſetzes Mittel der Gerechtigkeit und Seligkeit ſei.

II. Das Geſetz und die Sünde.

Indem wir dem Gedankengange des Römerbriefs folgen, finden wir in den drei erſten Kapiteln einerſeits den Grundſatz, daß die Erfüller des Geſetzes gerechtgeſprochen werden (2, 13), andererſeits die Bezeichnung der Thatſache, daß Alle geſündigt haben und der von Gott zu verleihenden Ehre entbehren (3, 23). Der erſte Satz entſpricht der oben bezeichneten eſchatologiſchen Richtung der pauliniſchen Anſchauung. Die Gerechtigkeit ſoll erſt dem zukünftigen Urtheilsſpruche Gottes im Gerichte verdankt werden. Die Erfüllung des Geſetzes iſt aber ſchon hier nicht als der ſelbſtändige Grund der Gerechtigkeit, ſondern nur als Mittel zur Erreichung des göttlichen Urtheils gedacht. Die Bedingtheit des gerechtſprechenden Urtheils Gottes durch die thätige Erfüllung des Geſetzes hat ferner im Sinne des Paulus allgemeine, 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 fernern Verlauf der Lehre des Paulus von großer Wichtigkeit. Sie kommt der pſychologiſchen Analyſe der Sünde entgegen und ſtellt die Entſcheidung über das Verhältniß zwiſchen Geſetz und Sünde auf jenen Boden der Betrachtung.

Der zweite Satz wird durch eine Reihe altteſtamentlicher Ausſprüche bewieſen (3, 10—18), deren Sinn iſt, daß alle Menſchen unter der Macht der Sünde ſeien (V. 9). Denn Paulus bleibt nicht dabei ſtehen, die Sünde als eine Reihe oder Maſſe einzelner Thaten zu betrachten, ſondern er kennt ſie als einen Zuſtand, welcher dem Menſchen durchaus eigen iſt, wenn auch in gewiſſer Rückſicht wieder von dem Menſchen zu unterſcheiden. Nämlich die Sünde

iſt gewaltſame Macht über den Menſchen; nicht ſowohl hat der Menſch Sünde, als die Sünde den Menſchen hat (Röm. 3, 9; 5, 12. 21; 6, 12. 14; 7, 8. 9. 14. 17). Die Macht der Sünde wohnt und wurzelt jedoch in dem Menſchen (7, 20). Sie iſt mit ſeiner Perſönlichkeit ſo verwachſen, daß es nicht zur Verringerung der Schuld des Menſchen gereicht, wenn die Sünde als Macht über ihn bezeichnet wird. Freilich, indem Paulus die ſündige Entwickelung bis zum erſten Erwachen des ſittlichen Bewußtſeins verfolgt, ſo ergiebt ſich ihm, daß die Sünde des Einzelnen nicht erſt mit der freiwilligen Uebertretung des Geſetzes, mit der erſten Verſchuldung beginnt, ſondern daß der Menſch den erſten Fehltritt begeht, weil ihn die Sünde vor dem erſten diskreten Willensakt als Macht beſitzt (Röm. 7, 7. 8). Aber dieſe Beobachtung hat nicht den Sinn, den ſündhaften Menſchen zu entſchuldigen.

Ebenſo iſt es zu beurtheilen, wenn Paulus auf den geſchichtlichen Urſprung der allgemeinen Macht der Sünde über die Menſchen eingeht (Röm. 5, 12—21). Allerdings erklärt ſich der Apoſtel in dieſer Stelle direkt nur über den Urſprung des allgemeinen Todes aus der Uebertretung Adams; aber dieſer Gedanke vollzieht ſich nur mittelſt des Begriffs der Sündenmacht. Wenn durch die That des Einen Menſchen die Sündenmacht in geſchichtliche Wirkſamkeit getreten iſt; wenn die Sündenmacht nicht nur dem Adam, ſondern durch ihn allen ſeinen Nachkommen den Tod zugezogen hat, mit welchem ſie ihren Knechten lohnt (6, 23), ſo iſt wörtlich (οὕτως) die That Adams als der letzte Grund des allgemeinen Todeszuſtandes gemeint (V. 15). Aber dieſer Gedanke ſchließt in ſich, daß die Sündenmacht auf Alle ſich erſtreckt hat, an welchen der Tod zur Erſcheinung kam, weil dieſelbe ihrer Natur nach ſich des ihr eröffneten Gebietes bemächtigen mußte. Paulus hat manichäiſchen Konſequenzen dadurch vorgebeugt, daß er dieſe Verbreitung des Todes auf göttliches Urtheil zurückgeführt hat (V. 16). Daſſelbe ſchließt jedoch die in ſich nothwendige Fortwirkung der einmal aufgetretenen Sündenmacht auf die Menſchen nicht aus, ſondern begrenzt dieſelbe nur in der richtigen Weiſe. Freilich tritt im Vergleich mit dem göttlichen Strafur-

theil der Ungehorſam Adams faſt in die Stellung einer Veranlaſſung des Todes zurück (V. 16); jedoch der rückſchauende Blick des Apoſtels (V. 19) faßt die Selbſtändigkeit der menſchlichen Uebertretung und das göttliche Strafurtheil zu dem Gedanken zuſammen, daß durch die That Adams Alle als Sünder hingeſtellt worden ſeien. Hiemit iſt nicht unwirklicher Schein bezeichnet, ſondern der wirkliche Zuſtand der Menſchen, welcher zwar kraft göttlichen Urtheils, aber doch auf Grund der Uebertretung Adams mittelſt der gewaltſam fortſchreitenden Sündenmacht geworden iſt.

Wenn alſo auf dieſe Weiſe der allgemein herrſchende Tod auf die That Adams zurückgeführt wird, ſo deutet Paulus eine Stellung der Sünde zum einzelnen Menſchen an, in welcher unmittelbar keine Verſchuldung deſſelben enthalten iſt. Um nämlich die Sünde Adams als den einzigen menſchlichen Grund des über ſeine Nachkommen herrſchenden Todes zu rechtfertigen, beruft er ſich (V. 13. 14) auf die Lage der Geſchlechter vor der Erlaſſung des moſaiſchen Geſetzes. Damals war Sünde unter den Menſchen, und Alle waren dem Tode unterworfen; aber der Tod konnte nicht als Strafe der eigenen Sünde betrachtet werden, weil dieſelbe bei dem Mangel eines Geſetzes nicht Uebertretung und Verſchuldung, alſo auch nicht ſtrafbar ſein konnte. Was nun auf den Anfang des ganzen Geſchlechtes Anwendung findet, das paßt auch auf die ſittliche Lage des Einzelnen. Wenn die Sünde vor der erſten Uebertretung des Geſetzes im Menſchen zwar vorhanden, aber todt iſt (Röm. 7, 7—9), ſo ergiebt ſich die Vorausſetzung, daß die Begriffe von Sündenmacht und Sündenſchuld ſich nicht unbedingt decken. Freilich in der Sphäre des ſittlichen Bewußtſeins, in dem konkreten Leben des Verkehres mit dem Geſetze gilt dies nicht. Aber wenn die abſtrahirende Selbſtbeobachtung die Sündhaftigkeit bis zu ihren letzten Wurzeln verfolgt, ſo entdeckt ſie eine Gebundenheit durch Macht der Sünde, welche das ganze Geſchlecht betrifft, welche alſo Erbſünde des ganzen Geſchlechts iſt, aber nicht Schuld des Einzelnen als ſolchen begründet. Wie dieſer Gedanke, vom Menſchen aus angeſehen, logiſch unvollziehbar iſt, ſo iſt auch Paulus nicht als Auktorität für denſelben

aufzuführen. Denn Paulus erklärt ausdrücklich, daß die Sünde nicht angerechnet wird, wenn kein Geſetz da iſt (Röm. 5, 13); und damit ſteht auch nicht im Widerſpruche, daß er die Juden τέκνα φύσει ὀργῆς nennt (Eph. 2, 3). Dieſer Zuſtand der Verſchuldung gegen Gott wird nämlich den Juden nicht zugeſprochen abgeſehen von ihren Thatſünden, ſondern abgeſehen von dem auf Gottes Gnade gegründeten Bundesverhältniß.

Der Gedanke, daß die Menſchen abgeſehen von der Erlöſung durchaus unter der Macht der Sünde ſtehen, wird ferner darin ausgedrückt, daß der Menſch im Fleiſche, fleiſchlich iſt (Röm. 7, 5. 14. 18. 25; 8, 4 ff.; Gal. 5, 19 ff.; Eph. 2, 3). Der Ausdruck „Fleiſch" kommt aber bei Paulus in verſchiedenen Wendungen vor, zu deren Erklärung zunächſt der Sprachgebrauch des A. T. zu vergleichen iſt. Im A. T. bezeichnet Fleiſch nicht nur den Leib des Menſchen im Gegenſatze gegen ſeinen Geiſt (z. B. Pſ. 16, 9; 84, 3; Hiob 12, 10; 14, 22), ſondern vielfach den ganzen Menſchen im Gegenſatze gegen Gott, und zwar in Rückſicht auf ſeine Hinfälligkeit und Schwäche (Hiob 34, 15; Pſ. 78, 39; Jeſ. 40, 6), verglichen mit der Unvergänglichkeit und abſoluten Kräftigkeit des göttlichen Geiſtes (Deut. 5, 26; Jeſ. 31, 3; Jerem. 17, 5; Pſ. 56, 5). Der Urſprung dieſer Vorſtellungsweiſe iſt darin zu finden, daß der Leib das handgreifliche Merkmal des Unterſchiedes des Menſchen von Gott iſt. Obwohl alſo übrigens der menſchliche Geiſt in die nächſte Beziehung zum göttlichen geſetzt zu werden pflegt, gilt doch aus jener Rückſicht die Vorſtellung vom Fleiſch zur Bezeichnung des ganzen Menſchen in Geiſt und Leib. Die Vorſtellung von der Sündhaftigkeit iſt in keiner der Stellen des A. T. in dem Worte eingeſchloſſen. Ob es in der Stelle Gen. 6, 3 der Fall iſt, iſt ſtreitig. Jedenfalls aber würde auch dieſe eine Stelle noch nicht als feſtſtehenden Sprachgebrauch beweiſen, daß der Menſch ſowohl nach ſeiner Schwäche wie nach ſeiner Sündhaftigkeit als Fleiſch bezeichnet würde.

Paulus folgt den beiden Formen des altteſtamentlichen Sprachgebrauches. Einerſeits gebraucht er σάρξ im Gegenſatz gegen den menſchlichen Geiſt, in keinem andern Sinne als σῶμα (Kol. 2, 5; Eph. 5. 9; 2 Kor. 7, 1; 4, 11; Röm. 2, 28. 29). An-

dererſeits bedeutet ihm σάρξ den ganzen Menſchen, ſpeciell im Gegenſatze ſeiner Schwäche gegen die göttliche Macht (Gal. 1, 16; 2, 16; 1 Kor. 1, 29; Röm. 3, 20). Auf derſelben Linie ſteht die Bezeichnung der menſchlichen Abſtammung κατὰ σάρκα im Gegenſatze gegen verſchiedene Arten göttlicher Abſtammung (Röm. 1, 4; 9, 3. 5; Gal. 4, 23. 29; 1 Kor. 10, 18. vgl. Gal. 6, 16), da doch die Beziehung jener nicht auf die leibliche Exiſtenz beſchränkt werden kann. Daran ſchließen ſich endlich die Fälle, in denen menſchliches Handeln und Wiſſen als ſolches bezeichnet werden ſoll, welches unabhängig von göttlicher Einwirkung und darum nichtig und erfolglos iſt (Röm. 4, 1. 2; 6, 19; Gal. 3, 3; Phil. 3, 3. 4; 1 Kor. 1, 26; 2 Kor. 1, 12; 5, 16). In allen dieſen Fällen iſt mit dem Gedanken des Gegenſatzes des menſchlichen Weſens zu dem göttlichen keine Beziehung auf Sünde und Verſchuldung verbunden, ſondern die Grenze des ſichern Sprachgebrauches des A. T. vollſtändig eingehalten.

Dieſer Klaſſe von Ausſagen gegenüber ſteht nun aber jene Reihe von Stellen, in welchen die σάρξ als Träger und Quell der Sünde dargeſtellt wird. Sie erwecken vielfach den Schein, als ob Paulus die Sinnlichkeit des Menſchen als Sitz der Sünde angeſehen habe. Allein da, wo σάρξ mit dem Gedanken der Sünde verbunden iſt, ergiebt ſich als Gegenſatz nie der menſchliche Geiſt, ſondern nur der göttliche (Gal. 5, 16—19; 1 Kor. 3, 1—3; Röm. 8, 5 ff.). Wenn aber die σάρξ nicht dem menſchlichen Geiſte entgegengeſetzt wird, ſo kann ſie nicht als Sinnlichkeit gefaßt werden; wenn ſie dagegen dem göttlichen Geiſte entgegengeſetzt wird, ſo muß ſie den ganzen Menſchen bezeichnen. Alſo geht dieſe Ausdrucksweiſe nicht auf das ganz gewöhnliche Schema der Elemente der menſchlichen Perſon zurück, ſondern lehnt ſich an die eigenthümliche Anſchauung vom Menſchen an, welche im A. T. und bei Paulus nachgewieſen iſt. Dies wird noch durch folgende Umſtände beſtätigt. Einmal wechſelt die Vorſtellung der ſündigen σάρξ mit der von dem alten Menſchen (παλαιὸς ἄνθρωπος, Röm. 6, 6; Gal. 5, 24; Eph. 4, 22; Kol. 3, 9; 2, 11). Wenn aber in dieſem Ausdruck der von der Sünde Erlöſte ſeinen ganzen frühern Zuſtand als ſündhaft dar-

ſtellt (vgl. Gal. 2, 19), ſo kann σάρξ auch nichts anderes als den ganzen ſündigen Menſchen bedeuten. Wenn ferner der σάρξ in Hinſicht auf Sündhaftigkeit geiſtige Funktionen, nicht blos ἐπιθυμία, ſondern φρόνημα, θέλημα, νοῦς beigelegt werden (Gal 5, 24; Röm. 8, 5—9; Eph. 2, 3; Kol. 2, 18), ohne daß eine figürliche Redeweiſe angezeigt iſt, ſo kann dies wiederum nur auf den ganzen Menſchen Anwendung finden.

Es erhebt ſich demnächſt die Frage, wie Paulus die σάρξ als Bezeichnung des menſchlichen Weſens bald mit der Nebenbedeutung der Sündhaftigkeit, bald ohne dieſelbe hat brauchen können; ob dieſe doppelte Anwendung ganz unbedingt iſt, oder unter welchen Merkmalen der ſpeciell pauliniſche Gebrauch des Wortes im Unterſchiede von dem altteſtamentlichen zu erkennen iſt? Man könnte auf die Meinung geführt werden, daß Paulus in allen Fällen, wo σάρξ die Sündhaftigkeit bedeutet, dieſen Begriff auf die allgemeinere Kategorie der Schwäche reducirt. Dieſen Gedanken finden wir ohne Zweifel Röm. 5, 6 (vgl. 6, 19), wo der Widerſpruch der Sündhaftigkeit gegen Gott in dem allgemeineren Begriff der Schwäche ausgedrückt iſt. Daß damit die Schuld der Sünde nicht geleugnet wird, lehrt der Verfolg jenes Verſes. Wenn alſo die anerkannte Gottloſigkeit als Schwäche dargeſtellt werden kann, ſo ſcheint auch der Ausdruck für das im Vergleich mit Gott ſchwache und hinfällige Weſen die Sündhaftigkeit, alſo den Widerſpruch gegen Gott umfaſſen zu können.

Indeſſen wird es gerade bei einer ſolchen Vorausſetzung nöthig, nach den Bedingungen zu fragen, unter welchen das an ſich gegen die Bedeutung der Sündhaftigkeit neutrale Wort ſpeciell in dieſem Sinne verſtanden werden muß. Zu dieſem Zwecke iſt der Sprachgebrauch gerade im Briefe an die Römer lehrreich. Wo in den erſten ſechs Kapiteln deſſelben das Wort σάρξ vorkommt, überſchreitet ſeine Bedeutung die Linie des altteſtamentlichen Gebrauches nicht. Es hat in jenem Theile des Briefes (1, 3; 3, 20; 4, 1; — 2, 28) keine Beziehung auf die Sündhaftigkeit. Demnach iſt es ſchwer anzunehmen, daß das Wort im ſiebenten Kapitel ohne weiteres in dem ſpecifiſchen Sinne gebraucht worden iſt. Das iſt aber bei näherer Betrachtung auch

nicht der Fall. Vielmehr zeigt ſich gerade V. 5. 14 deutlich, daß erſt durch beſondere Erklärungen die Beziehung auf die Sünde der σάρξ beigelegt wird. V. 5 kann dem Zuſammenhange gemäß nur als ſynthetiſches Urtheil verſtanden werden: in dem Zuſtande der menſchlichen Schwäche, welche dem auf das Geſetz bezogenen Leben entſpricht (Röm. 4, 1; Gal. 3, 3; Phil. 3, 3), war die Sünde in den Gliedern wirkſam. Alſo an ſich ſchließt das Wort σάρξ auch hier nicht den Gedanken der Sünde in ſich, ſondern derſelbe wird erſt ausdrücklich zu dem Gedanken der Schwäche hinzugefügt. Ebenſo iſt in V. 14 der Sinn von σάρκινος an ſich kein anderer, als er durch den Gegenſatz gegen den νόμος πνευματικός gefordert wird, nämlich der Sinn der menſchlichen Schwäche, welche dem Geiſtesinhalte des göttlichen Geſetzes nicht entſpricht. Erſt die Appoſition πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν deutet die Schwäche, den Gegenſatz gegen Gott, als Widerſpruch gegen denſelben, wegen der Abhängigkeit von der Macht der Sünde. Auch in den folgenden Verſen, in denen σάρξ vorkommt (V. 18. 25; 8, 3. 6. 7), kann man ſich leicht davon überzeugen, daß das Wort nur durch die damit verbundenen Hinweiſungen auf die Sünde den Sinn eines Gott widerſprechenden Zuſtandes gewinnt, während z. B. in 8, 4. 5 nur die neutrale Bedeutung des Wortes zu erkennen iſt. Auch in anderen Stellen wie Gal. 5, 24; Eph. 2, 3 hat σάρξ nur durch ſeine Verbindung mit ἐπιθυμία den poſitiven Sinn der ſündhaften Exiſtenz.

Alſo σάρξ als Ausdruck für den Menſchen, wie er abgeſehen von der Erlöſung iſt, iſt nur unter der Bedingung auf die Sündhaftigkeit bezogen, daß direkte Bezeichnungen derſelben hinzutreten. Deßhalb kann ſich nicht die Vermuthung erheben, als ob Paulus die Thatſache der Sünde durch die Fleiſchesnatur des Menſchen *begründen* wolle. Auf dieſe Vermuthung richtet man ſich ein, wenn man erwartet, daß Paulus die Sinnlichkeit mit jenem Worte meine. Aber es fällt dem Apoſtel weder ein, die Sünde aus der Sinnlichkeit zu erklären, noch die menſchliche Schwäche aus der Sünde zu erklären; ſondern er ſetzt nur die Sündhaftigkeit und die Schwäche des Menſchen in ganz poſitiven und beſtimmt begrenzten Fällen einander gleich.

Es liegt uns jedoch noch ob, zu erklären, in welchem Sinne Paulus den Leib und die Glieder als Sitz der Sünde und der Begierde bezeichnen konnte, wenn er doch nicht in der Richtung der Sinnlichkeitstheorie begriffen war. Der Schlüssel zu diesen Stellen (Röm. 6, 6. 12: 7, 5. 23. 24; 8, 13; Kol. 2, 11; 3, 5) liegt in der richtigen Abgrenzung des Standpunktes, von welchem aus Paulus diese Aussagen bildet. In der Darstellung von Röm. 7, 14 an bezeichnet er zwar nicht die Erfahrungen des Wiedergeborenen und Erlösten, aber auch nicht die des Sünders im Allgemeinen, sondern die des Sünders, der unter dem Gesetze eine bestimmte Stufe der sittlichen Entwickelung erreicht hat. Dem sündig geborenen Menschen ist das Gesetz, wie Paulus vorher erörtert hat, Anlaß zur Uebertretung geworden; wegen der Unterwerfung unter die Macht der Sünde ist ferner die Erfüllung des Gesetzes nicht möglich; aber das Gesetz hat soviel Macht über den Sünder, daß er zwar nicht durch die That das Gesetz erfüllt, aber mit seinem eigentlichen Willen, dem νοῦς (V. 24), κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον (V. 22) dem göttlichen Gesetze beistimmt. Daran ergiebt sich ein bleibender Widerspruch in dem Menschen, der zuerst als Wollen und Nichtthun bezeichnet, dann aber noch viel schärfer ausgedrückt wird. Es scheint freilich hier der Gegensatz von Geist und Sinnlichkeit sich wieder aufzudrängen. Aber das Fleisch, in welchem nichts Gutes wohnt (V. 18), bedeutet das ganze Ich, wie es sich dem Gesetze gegenüber weiß, nicht die sinnliche Seite der Person. Denn es ist das Ich des alten Menschen (Röm. 6, 6), dessen Begriff dem der σάρξ gleich ist. Daß dem so ist, ergiebt sich im fernern Fortschritte der Rede daran, daß σάρξ seinen Gegensatz an ὁ ἔσω ἄνθρωπος findet (V. 22). Das Ich, welches Fleisch ist, erfüllt das Gesetz nicht; das Ich, welches, wenn auch ohne Kraftäußerung, dem Gesetze zustimmt, ist das eigentliche Ich. In dieser Verdoppelung des Ich drückt Paulus den Widerspruch aus, in welchen der sündhafte Mensch durch die Einwirkung des Gesetzes verwickelt wird. Daß aber diese Verdoppelung nur scheinbar ist, giebt Paulus in den folgenden Versen durch Vertauschung der Ausdrücke mit anderen zu erkennen. Dem Begriff

ὁ ἔσω ἄνθρωπος wird der Begriff νοῦς ſubſtituirt; die ſündliche Perſönlichkeit σάρξ wird auf das Sündengeſetz in den Gliedern herabgeſetzt. Das Verhältniß des innern Widerſpruchs wird demnach zwiefach ausgedrückt, je nachdem das Gewicht der Perſönlichkeit auf die eine oder die andere Seite gelegt wird. Im Vergleiche damit, daß der (innere) Menſch Freude am göttlichen Geſetz hat, iſt die Sündenmacht ein Geſetz, welches nur im Leibe und ſeinen Gliedern, in der ſelbſtloſen Seite der Perſönlichkeit wirkt (V. 22. 23). Sofern jedoch die Thatkraft des Ich noch ausſchließlich durch die Sünde beherrſcht iſt, dient das Ich dem Fleiſche nach, als der ganze alte Menſch, dem Sündengeſetz, und nur in dem unkräftigen, nicht zur vollen Perſönlichkeit entwickelten νοῦς dem Geſetze Gottes (V. 25). Wenn alſo die Sünde auf den Leib und die Glieder bezogen wird, ſo geſchieht dies unter der Bedingung, daß das Ich ſich nicht mehr als alten Menſchen, als σάρξ weiß, und doch noch Sünde in ſeiner Perſönlichkeit wahrnimmt. Das heißt, nur vom Standpunkte der Erlöſung kann dieſe Betrachtung ſich erheben. Aber Paulus in ſeinem Erlöſungsbewußtſein zeichnet zwei verſchiedene Situationen, in welchen die Sünde nur dem Leibe zugeſchrieben wird. Zunächſt iſt es der Fall bei den Gläubigen, deren Perſonen in dem heiligen Geiſte leben, deren Sünde alſo nur im Leibe oder den Gliedern wurzeln kann (Röm. 6, 12; 8, 13; Kol. 3, 5). Dann aber findet dieſe Anſchauung auch ſchon rückwirkende Anwendung auf den Fall, daß die Sehnſucht nach Erlöſung ihre höchſte Spitze erreicht hat, und das Ich, wenn auch an ſich ohne Erfolg der Bethätigung, ſich von ſeiner eigenen Sünde unterſcheidet. Dies iſt der Fall in der erörterten Stelle Röm. 7. und 6, 6. Dagegen in den Heiden ſind die Begierden „Begierden der Herzen" (1, 24), der innerſten Perſönlichkeit, weil in ihnen die Sünde in keiner Weiſe gebrochen iſt.

Wenn alſo in dem Gläubigen die σάρξ in der vollen Bedeutung des alten Menſchen nicht mehr da iſt (Röm. 6, 6; Gal. 5, 24), ſondern die Sünde nur noch im Leibe, in der ſelbſtloſen Seite der Perſönlichkeit ſich regt, ſo kann die σάρξ, in welcher der noch lebt, der mit Chriſtus gekreuzigt iſt (Gal. 2, 19. 20),

welche Paulus auch im Gläubigen als Motiv von Begierden kennt (Gal. 5, 16. 17; Röm. 13, 14) nur in gleichem Umfange mit σῶμα gemeint sein. So biegt sich allerdings in Beziehung auf die Sündhaftigkeit der eine Sprachgebrauch von σάρξ in den andern um. In Betreff des noch nicht Erlösten bedeutet σάρξ den ganzen Menschen; in Betreff des Erlösten erscheint die σάρξ, welche dem heiligen Geiste widersteht, auf den Leib beschränkt. Aber darin liegt nicht, daß die Sinnlichkeit als solche wenigstens für den Gläubigen die einzige Quelle der Sünde ist, sondern daß die Sünde in dem Gläubigen, der eigentlich im heiligen Geiste lebt, nur in dem Elemente des Leibes Anknüpfungspunkte findet, denen gemäß jedoch die Begierde nicht blos sinnliche Begierde wird.

Die Menschen dagegen, welche in dem Sinne Fleisch sind, als in ihrer Schwäche die von Adam her fortwirkende Macht der Sünde eingeschlossen gedacht wird, sind als solche unfähig, das Gesetz zu erfüllen. Hiedurch begründet Paulus seinen Satz, daß kein Mensch durch Werke des Gesetzes vor Gott gerecht wird (Röm. 3, 20; Gal. 2, 16). Gesetzt, Paulus ließe es gelten, daß der sündige Mensch im Einzelnen das Gesetz zu erfüllen vermöchte, so würde auch dies an den Zweck der Gerechtigkeit nicht hinanreichen, da das Gesetz diejenigen mit dem Fluche bedroht, welche nicht alle Gebote desselben erfüllen. Also weil jedenfalls kein Sünder der Forderung des Gesetzes genügen kann, deßhalb sind alle, die den Weg dahin einschlagen, unter dem Fluche (Gal. 3, 10). Die gewöhnliche Voraussetzung also, daß das Gesetz bestimmt sei, das Leben zu vermitteln (Röm. 7, 10), erweist sich als irrig (Gal. 3, 21).

Aber Paulus bleibt nicht dabei stehen, die vorgefundene und z. B. von Jakobus festgehaltene Wechselbeziehung zwischen Gesetzeswerken, Gerechtigkeit, Leben als etwas Unmögliches aufzuheben, sondern er knüpft die neue Verbindung zwischen Gesetz, Sünde und Zorn Gottes.

Zunächst ist diese neue Kombination darauf gegründet, daß das Gesetz die im Menschen als todt ruhende Sünde ins Leben, zur persönlichen Erfahrung, zum Bewußtsein und zur thätlichen Verwirklichung bringt (Röm. 7, 7 ff.). Die Sünde nimmt von

der verbietenden Haltung des Geſetzes Veranlaſſung, den Menſchen über den Werth des verbotenen Gegenſtandes der Luſt zu täuſchen, und in der Uebertretung des Geſetzes ſich ihre eigentliche Geſtalt zu geben (V. 13). Erſt in der bewußten Uebertretung des Geſetzes erſcheint der Widerſpruch der Sünde gegen den Willen Gottes vollſtändig; denn wo kein Geſetz iſt, da findet auch keine Zurechnung der Sünde ſtatt (4, 15; 5, 13). Wie nun das Geſetz in jenem Vorgange das Mittel für die Sünde wurde, den Menſchen in alle Begierden, in den vollen Todeszuſtand des Widerſpruches gegen den göttlichen Willen hineinzureißen (7, 8—11), ſo iſt daſſelbe nicht im Stande, den Widerſpruch zu löſen; ſondern es hält die Kluft offen zwiſchen dem eigentlichen Willen, dem Gewiſſen, welches dem göttlichen Geſetze zuſtimmt, und der Sünde, welche das Organ zur Erfüllung des Geſetzes feſſelt (7, 14 ff.). Wegen des Geſetzes alſo kann der Menſch nicht thun, was er eigentlich will, oder das Geſetz iſt die Kraft der Sünde (1 Kor. 15, 56). Das Geſetz iſt nur ſcheinbar dazu beſtimmt, das Leben zu vermitteln; in Wirklichkeit führt es zum Tode (Röm. 7, 10), und wegen dieſer Beziehung zwiſchen Geſetz, Sünde, Tod iſt das Geſchäft des Geſetzgebers Moſes ein Amt des Todes (2 Kor. 3, 7); denn das Geſetz zieht den Zorn Gottes nach ſich (Röm. 4, 15).

Welche poſitive Vorſtellung vom Geſetze iſt aber mit dieſen Sätzen verbunden? Es kann kaum zweifelhaft ſein, daß, da Paulus alle jene Anſchauungen aus ſeiner perſönlichen Erfahrung entwickelt, er das ungetheilte moſaiſche Geſetz meint, ohne Unterſcheidung ſeines ſittlichen und ceremoniellen Inhaltes. Freilich iſt eine gewiſſe Ungleichheit der Beziehung ſeiner Aeußerungen nicht zu verkennen. Man ſieht es an den Sätzen im Galaterbrief, in denen er Elemente des Geſetzes dem Heidenthume gleich ſtellt (4, 3. 9), daß ſie durch die vorherrſchende Rückſicht auf die ceremoniellen Satzungen bedingt ſind. Andererſeits überwiegt in den Erklärungen im Römerbriefe die Rückſicht auf die ſittliche Seite des Geſetzes ſo, daß das Ceremonialgeſetz unwillkürlich außer Acht gelaſſen zu ſein ſcheint. Dies zeigt ſich ſchon in der Gleichſtellung des Geſetzes des Gewiſſens

mit dem mosaischen (2, 14. 15). Dann aber bezeichnet er das Gesetz als von Geist erfüllt und Gott angemessen (7, 14). Die angegebene Abweichung zwischen den beiden Briefen läßt sich nicht dadurch beseitigen, daß man die Aeußerungen des Römerbriefs blos auf das Sittengesetz, und die des Galaterbriefs ausschließlich auf das Ceremonialgesetz bezieht; denn die ausdrückliche Scheidung beider ist dem Apostel fremd. Dagegen ist die Annahme nicht zu umgehen, daß Paulus jenen Unterschied, der weiterhin für die Entwickelung der christlichen Grundanschauung wichtig wurde, unwillkürlich anticipirte. Daß er aber Beides in dem Einen Begriff des Gesetzes zusammenfaßte, hat den Grund, daß Paulus am mosaischen Gesetze das Merkmal der Aeußerlichkeit und Buchstäblichkeit hervorhob. War es auch pneumatisch, so war es doch nicht vom göttlichen Geiste in die Herzen der Menschen, sondern mit Buchstaben auf Stein geschrieben (2 Kor. 3, 6. 7; Röm. 2, 29). In dieser Hinsicht hat auch nicht etwa das in die Herzen der Heiden geschriebene Gesetz einen Vorzug vor dem mosaischen, denn auch jenes ist nicht durch den göttlichen Geist begründet. Weil nun das Gesetz äußerlich dem Menschen gegenübertritt, darum kann es die Spannung des Widerspruches in seinem Innern nicht überwinden. Aber andererseits kann der göttliche Wille dem Sünder nicht anders als äußerlich gegenübertreten, weil der Sünder keine Erfahrung vom göttlichen Geiste in sich haben kann, und weil es auch in sittlicher Beziehung gilt, daß der psychische Mensch nicht den göttlichen Geist in sich aufnimmt (1 Kor. 2, 14). Und deßhalb trägt doch nicht das Gesetz die Schuld der Sünde; sondern vielmehr diese verschuldet jene heillose Stellung des Menschen zum Gesetze, zu dessen Inhalt das Gewissen sich stets hingezogen, und durch dessen Form es sich stets abgestoßen fühlt.

Zu welchem Zwecke ist denn aber der göttliche Wille in der Form des statutarischen Gesetzes den Sündern gegenübergetreten, wenn es doch nicht dazu bestimmt sein konnte, ihnen das Leben und die Gerechtigkeit zu vermitteln? Ein Irrthum Gottes ist nicht anzunehmen, sondern der Erfolg muß für die Absicht Gottes bürgen. Das Gesetz ist gegeben, um die Sünde

in der Geſtalt der Uebertretungen hervorzutreiben und zu vermehren (Röm. 5, 20; Gal. 3, 19). Aber damit iſt freilich nicht das letzte Ziel des göttlichen Rathſchluſſes gemeint. Denn Gott hat Alle nur deßhalb in den Ungehorſam zuſammengeſchloſſen, damit er Alle erlöſe (Röm. 11, 32); die Bindung durch die Sünde und das Geſetz iſt nur ein Mittel für die Offenbarung der Gnade in Chriſtus (Gal. 3, 22. 23). Dieſe Zweckbeſtimmung des Geſetzes findet ihre Erklärung darin, daß einerſeits mit der Häufung der Sünde durch das Geſetz die Erkenntniß der Sünde, als deſſen, was nicht ſein ſoll, hervorgerufen (Röm. 3, 20); und daß andererſeits in der Knechtung des widerſtrebenden Willens durch das Geſetz die Sehnſucht nach Freiheit und Erlöſung erweckt wird. Dieſe beiden in einander verflochtenen Beziehungen meint Paulus in dem Ausſpruche, daß das Geſetz unſer Erzieher auf Chriſtus hin geworden iſt (Gal. 3, 24). Chriſtus ſelbſt iſt das Ende des Geſetzes (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, die durch Chriſtus von der Sünde erlöſt ſind, auch außer Beziehung zum Geſetze geſtellt werden. Daher ſagt Paulus von ſich, er ſei als Chriſtgläubiger dem Geſetze geſtorben (Gal. 2, 19; Röm. 7, 6), ſofern er von der Sünde erlöſt iſt.

Auf dieſe Gedankenverbindung iſt die Stellung begründet, welche Paulus gegen das moſaiſche Geſetz einnahm, nämlich der Widerſpruch gegen die Allgemeingültigkeit der jüdiſchen Sitte im Bereiche der chriſtlichen Gemeinde. Wir ſehen, daß ihn dabei nicht eine ausdrückliche Geringſchätzung des Ceremonialgeſetzes leitete, etwa in dem Sinne, daß daſſelbe nicht unbedingt göttlichen Urſprungs wäre. Denn er leugnet die religiöſe Bedeutung der ſittlichen Werke unter dem Geſetze ebenſo, wie die der ceremoniellen Obſervanzen. Seine Oppoſition gegen das moſaiſche Geſetz beruht überhaupt nicht auf materieller Kritik gerade dieſes Geſetzes, ſondern auf formeller Kritik des Begriffes des Geſetzes, um deren willen er jedes Geſetz für unfähig erklärt, die Gerechtigkeit zu vermitteln.

III. Der Glaube und die Gerechtigkeit.

Da die Rechtfertigung durch die Werke des Geſetzes ſich als unmöglich erwieſen hat, ſo ſtellt Paulus als Inhalt der chriſtlichen Offenbarung die Gerechtigkeit durch den Glauben auf (Gal. 2, 16; Röm. 1, 17; 3, 22). In der Aufſtellung dieſes Verhältniſſes weicht Paulus nicht ſowohl durch einen beſondern Begriff des Glaubens, als durch eigenthümliche Deutung der δικαιοσύνη von dem Sprachgebrauch des neuen Teſtamentes ab. Nicht blos Jakobus, ſondern auch Petrus, und endlich Chriſtus ſelbſt bezeichnen mit dem Worte den Zuſtand des ſittlichen Rechtverhaltens im Ganzen und Einzelnen, welcher ſeinen Grund in dem Glaubensverhältniſſe zu Chriſtus, aber ſeine Mittel an den geſetzlichen Werken hat, und in Hinſicht dieſer als Aufgabe des Gläubigen aufgefaßt wird (Matth. 5, 20; 6, 33; Jak. 2, 20—22; 1 Pet. 2, 24; 3, 14). In einigen Fällen folgt auch Paulus derſelben Anſchauung (2 Kor. 9, 10; 2 Tim. 2, 22; Röm. 6, 16—20); aber gerade in der letztgenannten Stelle deutet er an, daß dieſelbe einſchließlich ihrer Vorausſetzungen und Folgerungen ihm eigentlich fremd ſei. Indem er vielmehr ſehr beſtimmt zwiſchen dem aktiven Grunde und den Bedingungen der menſchlichen δικαιοσύνη unterſcheidet, ſo giebt er dem Begriffe eine andere Ausprägung. Aktiver Grund der menſchlichen Gerechtigkeit iſt in keinem Falle der Menſch ſelbſt, ſondern nur Gott durch ſein Urtheil. Was dagegen von Seiten des Menſchen in Betracht kommt, ſeien es Werke, oder Glaube, gilt nur als Bedingung des die Gerechtigkeit verleihenden göttlichen Urtheils. Es handelt ſich in allen Fällen um λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην (Röm. 4, 4. 5. 24; 2, 13), d. h. um das Urtheil darüber, daß das, was bei dem Menſchen vorgefunden wird, dem Willen Gottes entſpricht[1]). Demnach denkt Paulus in ſeinem Gebrauche des Wortes δικαιοσύνη direkt nicht einen Zuſtand des Menſchen,

---

1) Die Begriffe δικαιοῦν, δικαίωσις ſind ausſchließlich auf göttliches Urtheil zu beziehen; in dem δικαιοῦσθαι iſt ἀνακρίνεσθαι enthalten (1 Kor. 4, 4); dem δικαιοῦν iſt ἐγκαλεῖν entgegengeſetzt (Röm. 8, 33). Auch wo nicht Gott als Subjekt des δικαιοῦν vorausgeſetzt iſt, handelt es ſich um Urtheil z. B. von Menſchen (Röm. 3, 4; 4, 2) oder der Sünde (Röm. 6, 7).

ſondern ein Verhältniß des Menſchen zu Gott, welches dieſer unter einer vom Menſchen zu leiſtenden Bedingung aufſtellt. Die Bedingungen, welche von Seiten des Menſchen in Betracht kommen, Werke oder Glaube, ſtehen übrigens, ganz abgeſehen von der Möglichkeit jener, nicht in gleichem oder gleich richtigen Verhältniſſe zu der von Gott zu erklärenden Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit aus den Werken könnte nur von der Zukunft, von dem göttlichen Gerichte erwartet werden (Röm. 2, 13. 16); die aus dem Glauben iſt als gegenwärtiger Beſitz gedacht (5, 1. 9; 9, 30; Gal. 2, 17) [1]). Die Gerechtigkeit aus dem Glauben iſt ſo bedingt, daß die göttliche Begründung derſelben rein hervortritt; ſie iſt deßhalb Gottesgerechtigkeit (2 Kor. 5, 21; Röm. 1, 17; 3, 22; 10, 3); dagegen in der Gerechtigkeit aus den Werken würde die menſchliche Bedingung den göttlichen Grund ſo beeinträchtigen, daß ſie nur als eigene Gerechtigkeit gedacht wird (Röm. 10, 3). Sie müßte als Lohn in Beziehung auf einen Rechtsanſpruch erſcheinen (4, 4); während das Rechtfertigungsurtheil über den Glauben δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι erfolgt (3, 24). Deßhalb nun, weil die Gerechtigkeit aus den Werken an ſich dem Weſen Gottes nicht entſprechen würde, und wegen der Sünde als unmöglich erwieſen iſt, iſt allein die Gerechtigkeit aus dem Glauben das von Gott geltend gemachte Verhältniß.

Die ſubjektive Funktion des Glaubens, welcher nur als etwas Vielen Gemeinſames einen objektiven Schein gewinnt (Gal. 1, 23; 3, 2. 5. 23), iſt, wie leicht zu begreifen iſt, von Paulus nicht techniſch definirt. Doch bieten ſeine Briefe für die pſychologiſche Beſtimmung des Begriffes zureichenden Stoff. Aus dem Gegenſatz zum Bekenntniß (Röm. 10, 9) erkennt man, daß der Glaube eine innerliche Richtung iſt; aus dem Gegenſatze zum Zweifel (4, 19. 20; 14, 1. 23) folgt, daß er eine ſtetige und nicht wandelbare Gemüthsbeſchaffenheit iſt; aus dem Gegenſatze zu εἶδος (2 Kor. 5, 7) ergiebt ſich, daß er eine vom Augenſcheine

1) Nur an Einer Stelle (Gal. 5, 5) iſt die Glaubensgerechtigkeit als Gegenſtand der Hoffnung gedacht, nämlich in dem Sinne ihrer öffentlichen Darſtellung im Gerichte.

unabhängige, ja ihm vielmehr entgegengeſetzte Gewißheit iſt. Dies alles erlaubt ſchon nicht die Annahme, daß Paulus den Glauben als eine andere Art des Wiſſens auffaßt. Das γινώσκειν ἐκ μέρους (1 Kor. 13, 9. 13) bedeutet nicht den Glauben. Aber auch der Gegenſatz des Glaubens zum Wiſſen im Sinne der Herabſetzung des letztern iſt dem Apoſtel fremd. Die Sätze über die göttliche Thorheit und die menſchliche Weisheit (1 Kor. 1) bezeichnen nicht einen Widerſpruch zwiſchen Glauben und Wiſſen überhaupt, ſondern nur zwiſchen chriſtlichem Glauben und vorchriſtlichem Wiſſen, wodurch dem Rechte chriſtlicher Erkenntniß nichts weniger als zu nahe getreten wird (1 Kor. 2, 6 ff. 12, 8); obgleich natürlich beim Apoſtel keine Methodik des Verhältniſſes zwiſchen Glauben und Wiſſen zu ſuchen iſt. Als die Grundform des Glaubens iſt der Wille gemeint. Dies ergiebt ſich einmal aus den mit πίστις verwandten Vorſtellungen der Treue und des Vertrauens; dann aber aus dem Verhältniſſe der πίστις zur ὑπακοή, welche gelegentlich auf die weſentlichen Objekte des Glaubens ſo angewendet wird, daß man den Gehorſam als die allgemeinere Form des Glaubens verſtehen muß (2 Theſſ. 1, 8; 2 Kor. 10, 5; Röm. 6, 16; 10, 16; 15, 18; 16, 19), und demnach nicht umhin kann, den Ausdruck ὑπακοὴ πίστεως (Röm. 1, 5; 16, 26) als den Gehorſam zu deuten, der in ſeiner Beziehung auf Chriſtus oder das Evangelium ſpeciell Glaube zu nennen iſt. Daß in dem Gehorſam das Vertrauen und die Treue eingeſchloſſen iſt, braucht kaum erwähnt zu werden; wir ſind aber dadurch ſo weit aufgeklärt, daß der Glaube, der als Bedingung der Gerechtigkeit vor Gott in Betracht kommt, ein innerlicher, ſtetiger und von dem Wechſel der Erſcheinungen unabhängiger Gehorſam iſt, welcher ſeine beſondere Eigenthümlichkeit von den Objekten empfängt, auf die er ſpeciell bezogen wird.

Als das letzte Objekt des Glaubens iſt Gott gedacht, aber natürlich nie in einem unbeſtimmten oder abſtrakten Begriff. Sondern im allgemeinſten Sinne gilt das gehorſame Vertrauen der Allmacht und Wahrhaftigkeit Gottes, als Grund ſeiner Verheißung, wie bei Abraham, dem Vorbilde der Chriſten (Gal. 3, 6; Röm. 4, 3. 20. 21). Auch der Glaube der Chriſten

findet ſeinen letzten Gegenſtand in Gott, als demjenigen der den Ungerechten gerecht ſpricht (Röm. 4, 5); und unter ſpecieller Bezeichnung eines Mittels zu dieſem Zwecke iſt der Glaube das Vertrauen auf Gott, der Chriſtum von den Todten erweckt hat (Röm. 4, 24. 25; 10, 9). Weil nun Chriſtus ausſchließlicher Vermittler zwiſchen dem Glauben und dem gerechtſprechenden Gott iſt, ſo iſt der richtige und erfolgreiche Glaube an Gott auch in den Bezeichnungen *πίστις εἰς Χριστόν* (Kol. 2, 5; Gal. 2, 16) oder *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Röm. 3, 22. 26; Gal. 2, 16. 20; 3, 22; Phil. 3, 9) gemeint, da der vertrauensvolle Gehorſam gegen Chriſtus an ſich der richtige Glaube an Gott iſt. Sofern aber Chriſtus als ſpecifiſcher Gegenſtand des Glaubens auftritt, iſt er als der auferſtandene gemeint, da erſt durch die Auferweckung ſeine Würde als Sohn Gottes offenbar und wirkſam geworden iſt (Röm. 1, 4), und ohne die Gewißheit jenes Aktes der Glaube an Chriſtus erfolglos wäre (1 Kor. 15, 14).

Es iſt ein durch die Umſtände wichtiger Beweis für die Wahrheit des Satzes von der Rechtfertigung aus dem Glauben, wenn Paulus (Gal. 3. Röm. 4) auch am Eingange des alten Bundes die Bedingung der Gerechtigkeit Abrahams in deſſen Glauben aufzeigt, und wenn er daraus folgert, daß auch in der Periode des Geſetzes nicht die Werke als Bedingung der Gerechtigkeit anerkannt worden ſeien. Jedoch die eigentliche Erkenntniß davon, daß der Glaube an Chriſtus die Rechtfertigung durch Gott bedinge, oder daß die Auferweckung Chriſti die Rechtfertigung der Glaubenden vermittele (Röm. 4, 24. 25; 10, 9. 10) kann im Sinne des Paulus nur aus ſeinen Vorſtellungen von Chriſtus gewonnen werden.

Die Ausſagen des Paulus über das Weſen und die verſchiedenen Exiſtenzformen der Perſon Chriſti werden ſehr mit Unrecht auf das zurückgeführt, was man ſich bei dem johanneiſchen Worte *λόγος* denkt. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Paulus dem Chriſtus, der durch ſeine Auferſtehung zu göttlicher Macht erhoben iſt (Röm. 8, 34), unumwunden den Gottesnamen giebt (Röm. 9, 5; Tit. 2, 13). Und wenn dies nicht öfter geſchieht, ſo erkennt man aus Phil. 2, 9—11, daß das ſtehende

Prädikat κύριος der Name über allen Namen iſt, der nichts geringeres als den Gottesnamen bezeichnet (1 Kor. 12, 3; Röm. 10, 9 vgl. Apok. 19, 16; Jak. 2, 1). Als der auferſtandene umfaßt Chriſtus die Fülle des göttlichen Weſens (Kol. 2, 9). Es iſt alſo mit dem Gottesnamen nicht ſo gemeint, daß das Weſen Chriſti hinter demſelben zurückbliebe; ſondern es iſt eine ſolche durch den Vater bewirkte Gottgleichheit des erhöhten Chriſtus gemeint, welcher der Gottesname nur vollkommen entſpricht. Aber das εἶναι ἴσα θεῷ (Phil. 2, 6) iſt nur auf die Anſchauung vom erhöhten Chriſtus, und nicht auf ſeine knechtiſche Geſtalt oder die derſelben vorhergehende Exiſtenz anzuwenden. Die μορφὴ δούλου würde man nun nicht ſo verſtehen, wie es Paulus will, wenn man ſie als die Menſchwerdung des präexiſtirenden Weſens auffaßte. Merkmale der Knechtsgeſtalt ſind, daß Chriſtus in der ſchwachen Fleiſchesgeſtalt auftrat (Röm. 8, 3), daß er vom Weibe geboren wurde (Gal. 4, 4); allein durch dieſe Merkmale wird nicht ſein Charakter als Menſch gedeckt. Wenn Chriſtus von dem Apoſtel nur während der Epoche ſeiner Erſcheinung im Fleiſch als Menſch vorgeſtellt wurde, ſo mußte der μορφὴ θεοῦ die μορφὴ ἀνθρώπου entgegengeſetzt ſein. Daß aber μορφὴ δούλου als Geſtalt des Menſchen überhaupt gedeutet werde, dazu fehlt es im Gedankenzuſammenhange des Apoſtels an allen Gründen. Denn er bezeichnet Chriſtus weſentlich als Menſchen; zunächſt in ſeiner geſchichtlichen Stellung gegenüber dem Adam (1 Kor. 15, 22. 45—47; Röm. 5, 12 ff.). Aber auch in der vorausgeſetzten Präexiſtenz iſt Chriſtus als menſchliches Gegenbild gegen Adam gedacht, als der himmliſche Menſch gegen den irdiſch-ſtofflichen (1 Kor. 15, 47); und die Stelle im Philipperbrief (2, 6) iſt nur dann zu verſtehen, wenn man erkennt, daß Chriſtus als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων in Vergleich mit dem irdiſchen Adam geſtellt wird. Dieſe Deutung wird nun endlich durch die Vorſtellung beſtätigt, in welcher Paulus die ſo weit auseinandergehenden Ausſagen über Chriſtus zuſammenfaßt. Chriſtus iſt das Ebenbild Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ, 2 Kor. 4, 4; Kol. 1, 15). Der Ausdruck deckt nicht nur die Gottheit des erhöhten Chriſtus, auf den er ſeine nächſte Anwendung findet,

ſondern wegen ſeiner von Paulus auch ſonſt nicht verleugneten Herkunft (Gen. 1, 27; vgl. 1 Kor. 11, 7) die weſentliche und urbildliche Menſchheit, auf welche Paulus durch den eigenen Ausdruck Jeſu ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ſich hatte hinweiſen laſſen [1]). Als der himmliſche Menſch iſt Chriſtus der Erſtgeborene im Vergleich mit jedem Geſchöpfe, auf den hin alles geſchaffen iſt, und der deßhalb auch als der Grund der Schöpfung angeſchaut werden konnte (Kol. 1, 15—17. 1 Kor. 8, 6).

Für den Glauben alſo kommt Chriſtus direkt als der auferſtandene Herr in Betracht. Als ſolcher hat er ſeine beſtimmte Wirkſamkeit auf die Gläubigen hin, nämlich in dem heiligen Geiſte. Die Fülle der Gottheit, welche nach des Vaters Willen in ihm wohnt, iſt gemeint, wenn der Herr als der Geiſt ſelbſt bezeichnet wird (2 Kor. 3, 17), oder wenn es heißt, daß der letzte Adam zum lebengebenden Geiſte geworden ſei (1 Kor. 15, 45). Als Herr des Geiſtes (2 Kor. 3, 18) erweiſt er ſich aber durch Mittheilung deſſelben an die Gläubigen (Röm. 1, 4). Den Qualitäten des Geiſtes, in welchem Chriſtus kraft ſeiner Auferſtehung wirkt, entſprechen demnach beſtimmte Prädikate, mit denen Paulus die Gläubigen bezeichnet, und deren Inhalt mit der Funktion des Glaubens identiſch gedacht werden muß, ſofern derſelbe weſentlich auf den erhöhten Chriſtus gerichtet iſt. Dem πνεῦμα ζωοποιοῦν (1 Kor. 15, 45; vgl. Röm. 8, 2) entſpricht das ſpecifiſche Leben, welches dem Gläubigen beigelegt wird, und welches bald als Leben in Chriſtus, d. h. auf ihm als Grund (Röm. 8, 2), bald als Leben mit ihm (Röm. 6, 8), bald als Leben Chriſti im Gläubigen (Gal. 2, 20; Kol. 3, 3. 4; 2 Kor. 13, 5; Röm. 8, 10), bald als Leben in Beziehung auf Gott (Röm. 6, 11), bald als Leben im Geiſte (Gal. 5, 25) bezeichnet wird. Da der Geiſt nur von dem Herrn Chriſtus aus wirkt, und der erhöhte Chriſtus nur im heiligen Geiſte ein offenbares Verhältniß zum Gläubigen hat (1 Kor. 12, 3), ſo erklärt ſich die gleiche Geltung der Ausdrücke, daß die Gläubigen im heiligen Geiſte ſeien, oder daß ſie Chriſtus angezogen haben (Röm. 13, 14; Gal. 3, 27) und

1) Vgl. Weiſſe, Evangeliſche Geſchichte 1. Th. S. 323 ff. Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium (1856) S. 228.

ähnliche. Das Leben im heiligen Geiſte bezeichnet den religiöſen Zuſtand in der Richtung auf Gott, nicht etwa die ſittliche Praxis der Gläubigen, welche vielmehr durch Formeln wie περιπατεῖν, στοιχεῖν ἐν πνεύματι (Gal. 5, 16. 25; Röm. 6, 4; 8, 4) davon unterſchieden wird. Ferner iſt jener Begriff auch nicht unmittelbar als ζωὴ αἰώνιος vorgeſtellt, da der Umfang dieſes Zuſtandes in der Sprache des Paulus ausdrücklich auf die Zukunft des Lebens im Geiſte beſchränkt wird (Gal. 6, 8; Tit. 1, 2; 3, 7; Röm. 5, 21; 6, 22. 23).

Dem πνεῦμα ἁγιωσύνης (Röm. 1, 4) entſpricht die Heiligkeit, welche ohne weiteres von den Gläubigen prädicirt wird. Wie nun dieſelben durch den ἁγιασμὸς πνεύματος (2 Theſſ. 2, 13. vgl. 1 Petr. 1, 2) geheiligt ſind (1 Kor. 6, 11; Röm. 15, 16), ſo werden ſie ohne Unterſchied des Sinnes ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ (1 Kor. 1, 2. vgl. Act. 26, 18), und Chriſtus der ἁγιασμός für die Gläubigen (1 Kor. 1, 30) genannt. Die durch den Geiſt im Gläubigen gewirkte Heiligkeit bedeutet nichts weniger als die ſittliche Aktivität, ſondern einen unmittelbaren Zuſtand, der von dem Leben im Geiſte nicht unterſchieden iſt. Der Begriff der Heiligkeit iſt nicht etwa auf die Trennung von dem Unreinen zu beſchränken, ſondern indem dieſe negative Seite auch in dem pauliniſchen Gebrauche des Wortes nicht zu verkennen iſt, ſo iſt ſie doch nur eingeſchloſſen in den poſitiven Sinn der Angemeſſenheit zur Bundesgemeinſchaft mit Gott, gemäß der Eigenthümlichkeit der vorliegenden Offenbarungsſtufe. Zu dem lebendigen und heiligen Gott können nur Menſchen im Bundesverhältniſſe ſtehen, welche durch den heiligen Geiſt die entſprechenden Eigenſchaften des wahren Lebens und der Heiligkeit empfangen haben. Nur an wenigen Stellen (1 Theſſ. 4, 3; Röm. 6, 19. 22) hat ἁγιασμός die Bedeutung einer menſchlichen Thätigkeit; aber wiederum nicht der poſitiven ſittlichen Pflichterfüllung, ſondern der ſittlichen Askeſe, die in der Unterdrückung der Unreinheit, in der Reinigung von den ſündigen Trieben beſteht (2 Kor. 7, 1). Dieſe Selbſtheiligung iſt der Sache gemäß als Mittel der Erhaltung der zuſtändlichen Heiligkeit in den Begriff derſelben einzuſchließen, da ja dieſer Zuſtand nicht ohne innere Bewegung zu denken iſt.

Im Vergleich mit dem Zuſtande des alten Menſchen (Röm. 6, 6; Eph. 4, 22; Kol. 3, 9) iſt die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes die erneuernde (Tit. 3, 5. 6), und der Gläubige neuer Menſch, neues Geſchöpf (Eph. 4, 23. 24; Kol. 3, 10. 11; 2 Kor. 5, 17; Gal. 6, 15), ſo daß die religiöſen Bedingungen der vorchriſtlichen Zeit nicht mehr für ihn gelten.

Der Glaube, welcher als Gerechtigkeit angerechnet wird, enthält alſo, wie es ſcheint, den durch den heiligen Geiſt gewirkten Zuſtand der Heiligkeit und des neuen Lebens. Sofern nun das Verhältniß der Rechtfertigung vom Glaubenden ſelbſt aus aufgefaßt wird, ſcheint es gar keine Schwierigkeit zu haben, daß Gott jenen Zuſtand der Heiligkeit gerecht, d. h. ſeinem Willen gemäß findet. Hiemit würde, wie es ſcheint, der Forderung genügt, daß das göttliche Urtheil der Rechtfertigung keine Selbſttäuſchung in ſich ſchließen dürfe. Allein dieſe Anſchauung würde bei Paulus den Gedanken vorausſetzen, daß die Wiedergeburt von Seiten Gottes der Rechtfertigung vorangehe und ſie begründe. Ein ſolcher Gedanke ſcheint Tit. 3, 5—7 ausgeſprochen zu ſein. Aber die nähere Betrachtung der Stelle ergiebt, daß die Erneuerung durch den Geiſt der zureichende Grund nicht der Rechtfertigung, ſondern der Erbſchaft des ewigen Lebens iſt, und daß die Rechtfertigung als eine Bedingung dieſes Zieles erwähnt wird, ohne daß ihr Verhältniß zur Wiedergeburt klar gemacht würde. Ferner wenn die Auferweckung Chriſti der Grund der heiligenden und erneuernden Wirkſamkeit des Geiſtes iſt, und wenn es dann heißt, daß Chriſtus zum Zwecke unſerer Rechtfertigung erweckt ſei (Röm. 4, 25), ſo ſcheint die Identität der Begründung faſt auch die Identität von Rechtfertigung und Wiedergeburt nahe zu legen, und es gleichgültig zu machen, welchen der beiden Begriffe man dem andern zu Grunde legt. Allein während die Auferweckung Chriſti als der entferntere zureichende Grund der Wiedergeburt gedacht iſt, ſo iſt jene That Gottes in der vorliegenden Stelle nur als eine Bedingung der Rechtfertigung von uns Einzelnen bezeichnet. Die Aeußerung des Paulus iſt nicht ſo zu verſtehen, daß das göttliche Rechtfertigungsurtheil über die Gläubigen überhaupt in der Auferweckung

Chriſti ausgeſprochen ſei. Vielmehr iſt jenes göttliche Urtheil über den Glauben und die Gläubigen gefällt und ausgeſprochen in der Thatſache des Todesgehorſams Chriſti (Röm. 5, 16—19). Die geſchichtliche Stellung dieſer Thatſache verbietet die Annahme, daß Paulus vorausſetze, als fände dies göttliche Urtheil in den Menſchen etwas, was für gerecht zu erklären wäre. Die Gläubigen ſind in jenem Zeitpunkt nicht vorhanden geweſen, ſondern von Seiten Gottes nur gedacht worden. Und die Ausdrucksweiſe des Paulus an jener Stelle iſt der Art, daß er die Rechtfertigung nicht auf beſtimmte Einzelne, ſondern auf die Geſammtheit der Menſchen bezieht, die durch Adam Sünder ſind, aber in Hinſicht Chriſti als gläubig gedacht werden. Demnach iſt die Rechtfertigung der Gläubigen wirklich als die Rechtfertigung von Gottloſen zu verſtehen (Röm. 4, 5. 6). Denn das göttliche Urtheil iſt auch nicht ein analytiſches Urtheil über die ſubjektiv-ſittliche Beſchaffenheit der Gläubigen, ſondern ein ſynthetiſches Urtheil über die Gläubigen vermittelſt des objektiven Inhalts des Glaubens, nämlich Chriſtus. Wenn alſo die Gerechtſprechung der geſammten Gläubigen in dem Todesgehorſam Chriſti enthalten iſt, ſo iſt ſie vor der Erneuerung der einzelnen Gläubigen durch die Auferweckung Chriſti und durch den heiligen Geiſt; und dieſe kann nur als Folge jener gedacht werden. Daß nun aber die Auferweckung Chriſti als Bedingung unſerer Rechtfertigung bezeichnet wird (Röm. 4, 25), hat den Grund, daß jene That Gottes die Würde Chriſti erwieſen und den Glauben in den Einzelnen möglich gemacht hat, welcher in dem geſchichtlichen Akte der Rechtfertigung nur ideell vorausgeſetzt war.

Wenn nun die Heilsbedeutung des geſchichtlichen Lebens Chriſti im Einzelnen erörtert werden muß, ſo iſt zu beachten, daß dieſelbe nur vom Glauben und in Beziehung auf Gläubige wahrgenommen wird (2 Kor. 2, 15. 16). Die rechtfertigende, verſühnende und erlöſende Kraft des Lebens und Todes Chriſti hat ja blos aus dem Erfolge wahrgenommen werden können, und jenen Gedanken kann kein Ausdruck abgeſehen von dem am Glauben wahrnehmbaren Erfolge gegeben werden.

Der Akt, an welchen Paulus die Rechtfertigung der Gläubigen anknüpft, ist der in der Blutvergießung erscheinende Tod Christi (Röm. 5, 9). Diese Anschauung des Todes setzt ein bestimmtes Urtheil über das Leben Christi voraus. Die Erscheinung dessen, der zwar im Fleische auftrat, jedoch von keiner Sünde in sich Erfahrung gemacht hatte (2 Kor. 5, 21), gilt dem Paulus zunächst als Verdammungsurtheil Gottes über die Macht der Sünde, welche sich in dem Fleischeswesen der Menschen auswirkte (Röm. 8, 3). Dadurch, daß Christus im Fleische und doch sündlos auftrat, ist die alle Menschen umfassende Macht in unmittelbar wirksamer Weise der Sünde abgesprochen. Die Vollziehung jenes Verdammungsurtheils liegt nicht außerhalb desselben, sondern fällt mit demselben zusammen, weil Christus Mensch und doch von der Macht der Sünde ausgenommen ist. Weiterhin ist nun aber der Tod Christi der Akt, in welchem die bestehende Angehörigkeit der Menschen zur Sünde für die Gläubigen aufgehoben wird. Paulus faßt die gegen die Sünde wirksame Bedeutung des Todes Christi in zwei Richtungen auf, als Opfer zur Versühnung der Schuld, als Lösegeld zur Erlösung der Gläubigen von der Macht der Sünde. Beide Vorstellungen stimmen darin überein, daß sie eine Stellvertretung der Gläubigen durch Christus einschließen[1]); übrigens aber beziehen sie sich auf entgegengesetzte Richtungen und Motive.

Wenn Christus als Opfer (Eph. 5, 2), als Passahopfer (1 Kor. 5, 7), endlich in der wichtigsten Stelle (Röm. 3, 25) mit absichtlicher Genauigkeit als höchstes Sühnopfer[2]) dargestellt

---

1) Es bedarf nur einfacher Erwähnung, daß der Gebrauch der Formel, daß Christus ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν, und ähnlicher nicht die Stellvertretung ausdrückt; vgl. 2 Kor. 5, 14. 15.

2) Röm. 3, 25 bedeutet nicht das Wort ἱλαστήριον Sühnopfer; daß jedoch Christus als solches gedacht ist, liegt in ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. Jenes Wort bezeichnet Christus als Kapporeth. Die Anschauung ist folgende: Daß eine Sühnung wirksam sei, ist dadurch bedingt, daß nicht Blut überhaupt, sondern daß es an den richtigen Ort versprengt werde. Der richtige Ort für die zur höchsten Sühne dienende Sprengung ist die Kapporeth. Also muß auch Christi Blut an die Kapporeth gesprengt sein. Aber die Kapporeth hat diesen Werth, weil sie die Stätte der göttlichen Erscheinung (כָּבוֹד) ist; Christus ist der höchste Träger der göttlichen Erscheinung (δόξα θεοῦ, 2 Kor. 4, 6; Phil.

wird, ſo bedeutet dies, daß er ſein Leben an Gott hingegeben hat, daß er die Schuld der Sünde bedeckt, und daß er hiemit einem Bedürfniſſe Gottes entſpricht. Um ſeiner Gerechtigkeit willen hat Gott das Sühnopfer im Tode Chriſti veranſtaltet, weil er ſeinem Weſen gemäß ohne eine ſolche Vermittelung mit Sündern nicht in Gemeinſchaft treten kann. Freilich nur durch den Glauben und für den Glauben gilt Chriſtus als ἱλαστήριον als Vertreter Gottes, und als θυσία als Vertreter der Menſchen. Der Erfolg iſt die Sündenvergebung, die Ueberſehung der Schuld (2 Kor. 5, 19; Eph. 1, 7; Kol. 1, 14), welche in der Stelle Röm. 3, 25. 26 als der volle Inhalt der δικαίωσις gedacht zu ſein ſcheint (vgl. 4, 5—8).

Paulus wird nicht richtig verſtanden, wenn man dieſe Stelle des Römerbriefes in dem Sinne deutet, daß Chriſtus in ſeinem Tode die Sündenſtrafe der Menſchen getragen und der Strafgerechtigkeit Gottes genuggethan habe. Schon nach der richtigen Auffaſſung der altteſtamentlichen Idee des Sühnopfers liegt die Vorſtellung fern, daß Gott das unmittelbare Objekt der Handlung ſei. Durch das Opfer ſoll nicht Gott verſöhnt, und umgeſtimmt, ſondern die Sünden ſollen geſühnt werden, d. h. ein Hinderniß, welches in dem Verhältniß zwiſchen Gott und den Menſchen liegt, ſoll weggeräumt werden. Ferner kann das Opfer, ſofern es den Tod erleidet, nicht als Träger der menſchlichen Schuld gemeint ſein, denn es darf als Opfer nicht verunreinigt ſein. Jene Vorſtellung kann aber auf die vorliegende Stelle auch deßhalb nicht angewandt werden, weil Paulus nicht ſagt, daß Gott den Tod Chriſti εἰς ἔνδειξιν τῆς ὀργῆς veranſtaltet habe. Denn nur ὀργή, nie aber δικαιοσύνη bezeichnet das, was man mit ſehr unbibliſchem Ausdrucke Strafgerechtigkeit nennt (Röm. 1, 18; 2, 5; 5, 9; Eph. 5, 6; Kol. 3, 6 u. oft). Seine Gerechtigkeit aber hat Gott im Tode Chriſti erwieſen, ſofern es ſeinem Weſen gemäß gehandelt iſt, daß er den Glaubenden rechtfertigt, und daß er doch nicht ohne Sühnung die Gemeinſchaft mit den

4, 19); alſo iſt Chriſtus, der ſelbſt Opfer iſt, zugleich im höchſten Sinne Kapporeth, und ſeine Opferung iſt zur Sühne wirkſam, weil er ſelbſt mit ſeinem Blute beſprengt iſt.

Sündern eingeht. Wenn man endlich für jene falſche Vorſtellung von Verſöhnung des göttlichen Zornes auf Gal. 3, 13; 2 Kor. 5, 21 ſich beruft, ſo ſagt Paulus weder, daß der Zorn Gottes den Fluch des Geſetzes über Chriſtus verhängt, noch daß der Zorn Gottes ihm die Strafe der Sünde auferlegt habe.

Auch die Anwendung des Begriffes καταλλαγή auf die Wirkung des Todes Chriſti (Röm. 5, 10; 2 Kor. 5, 18. 19) leiſtet jener Vorſtellung von Verſöhnung keinen Vorſchub. Denn als Objekt der Verſöhnung iſt wieder nicht Gottes Zorn, ſondern die Sünde der Menſchen in ihrer Qualität als Feindſchaft gegen Gott gedacht (Röm. 8, 7). Deßhalb iſt auch jenes Prädikat des Todes Chriſti keine ſelbſtſtändige Kategorie, ſondern von den Kategorieen des Opfers und des Löſegeldes abhängig. Wenn durch den Tod Chriſti die Schuld der Sünde geſühnt, oder die Macht derſelben aufgehoben iſt, ſo iſt durch denſelben auch die Feindſchaft gegen Gott in Verſöhntheit übergegangen. Dieſe Situation iſt auch nicht etwa dahin zu deuten, daß wenn der Menſch gegen Gott in Feindſchaft begriffen war, dieſer jenem im Zorne gegenüberſtand, daß alſo die Aufhebung der menſchlichen Feindſchaft durch Chriſtus indirekt auch die Verſöhnung des göttlichen Zornes einſchließe. Denn den Zorn Gottes bezieht Paulus immer nur auf die ἀπολλύμενοι, aber unter keiner Bedingung auf die σωζόμενοι; dieſe ſind vielmehr als ſolche, auch ſofern ſie früher Sünder waren, unter die göttliche Gnade geſtellt.

Der andere Haupttitel, welcher auf den Tod Chriſti angewendet wird, iſt der der Erlöſung der Gläubigen, und zwar in der prägnanten Vorſtellung des Kaufpreiſes (ἀγοράζειν Gal. 3, 13; 1 Kor. 6, 20; 7, 23; λυτροῦσθαι Tit. 2, 14; ἀπολύτρωσις Röm. 3, 24; 1 Kor. 1, 30; Eph. 1, 7; Kol. 1, 14). Hierin iſt die Unterwerfung und Hingabe des Lebens Chriſti unter die Macht der Sünde vorgeſtellt (Röm. 6, 10), während die Verſühnung die Hingabe deſſelben an Gott einſchließt. Durch dies Löſegeld ſollen daher die Menſchen von der Macht der Sünde (Tit. 2, 14 vgl. 1 Petr. 1, 18), die ſich namentlich in dem Fluche des Geſetzes, nämlich dem Tode (Gal. 3, 13; Röm. 5, 21)

kund giebt, erlöst werden, während die Versühnung die Aufhebung der Schuld der Sünde bewirkt. Endlich erkennt man leicht, daß die Erlösung ein Bedürfniß des Menschen ist, welcher an der ihm angebotenen Gemeinschaft mit Gott verhindert würde, wenn er fortdauernd in der Gewalt der Sündenmacht wäre, während wir in der Sühnung ein Bedürfniß Gottes erkannten. Der einfache Sinn der Vorstellung von dem Kaufpreise ist demnach, daß die momentane, äußerliche, durch die Auferweckung wieder aufgehobene Unterwerfung des Lebens Christi unter die im Tode herrschende Sündenmacht ein Aequivalent für die Menschen ist, welche von Geburt an, innerlich und dauernd unter der Herrschaft der Sünde standen. Man sucht bei Paulus und auch, wo noch sonst im N. T. diese Vorstellung ausgesprochen ist (Mark. 10, 45; 1 Petr. 1, 18; Apok. 5, 9; 14, 3. 4; Hebr. 9, 12. 15), vergeblich nach den Voraussetzungen, mit welchen die Kirchenväter die Idee des Lösegeldes im Tode Christi zu erläutern versuchten, so daß ein Rechtshandel zwischen Gott und dem Teufel daraus abgeleitet wurde, der freilich in einen Betrug desselben auslief [1]). An dieser Ausführung des Bildes macht man die deutliche Erfahrung, daß die Aequivalenz, auf welche es ankommt, im Vergleich des Todes Christi mit dem Sündenleben der Menschen nicht vollzogen werden kann. Aber wenn man denken sollte, daß auch schon Paulus diese Wahrnehmung gemacht haben müsse, so ergiebt sich vielmehr, daß Paulus durch eine eigenthümliche Stellung des Bildes demselben einen andern Ausdruck gegeben hat, als ihm durch die patristischen Hülfslinien verliehen worden ist. Zunächst ist zu beachten, daß Paulus dreimal den Begriff ἀπολύτρωσις durch ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν erklärt (Eph. 1, 7; Kol. 1, 14; Röm. 3, 24. 25). Die Begriffe sind keineswegs unmittelbar identisch, vielmehr drücken sie die entgegengesetzten Beziehungen des Todes Christi aus. Der unvermittelte Uebergang von der einen Vorstellung zur andern weist nun schwerlich darauf hin, daß dem Apostel die eine näher gelegen hätte, als die andere; aber wohl darauf, daß die

1) Vgl. Baur, die christliche Lehre von der Versöhnung S. 30 ff.

Idee der Verſühnung leichter anſchaulich zu machen war, als die der Erlöſung. Denn der Erfolg der Verſühnung iſt in dem objektiven Verhältniſſe zwiſchen Gott und den Gläubigen wahrzunehmen; der Erfolg der Erlöſung kann nur in dem ſubjektiven Zuſtande der Gläubigen dargeſtellt werden. Wo es ſich alſo um die kürzeſte Bezeichnung des objektiven Erfolges des Todes Chriſti handelte, ging Paulus am bequemſten auf die Idee der Verſühnung zurück; aber ohne dadurch den Begriff der Erlöſung überhaupt zurückzunehmen.

Denn wo es darauf ankommt, die von der Sünde abgewendete Seite des Lebens der Gläubigen durch den Tod Chriſti zu begründen, geſchieht es nur durch Vermittelung der Erlöſungsidee. Aber in den hieher zu beziehenden Ausſagen des Paulus iſt die mit dem Gedanken des Kaufpreiſes geſetzte Stellvertretung der Gläubigen durch Chriſtus in das Gegentheil umgebogen, und dadurch ſind die Konſequenzen abgeſchnitten, welche die patriſtiſche Deutung des Begriffes unerträglich machen. Das Bild vom Kaufpreis in ſeiner Anwendung auf den Tod Chriſti würde dem Wortlaute nach ſo gedeutet werden, daß weil Chriſtus im Tode unter die Gewalt der Sünde kam, die Gläubigen darum von aller Sünde faktiſch befreit und dem Tode entzogen ſeien. Aber Paulus iſt weit entfernt zu behaupten, daß weil Einer für Alle geſtorben ſei, deßhalb Niemand mehr zu ſterben brauche; ſondern er ſagt im Gegentheil: *εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον* (2 Kor. 5, 14).

Als Gläubiger weiß er nichts davon, daß Chriſtus in der Hingabe an die Sündenmacht *anſtatt* ſeiner geſtorben, ſondern nur, daß er ſelbſt *mit* Chriſtus gekreuzigt, geſtorben, begraben ſei (Röm. 6, 3—6; Gal. 2, 19; Kol. 3, 3). Die in dem Bilde des Kaufpreiſes ausgeprägte Stellvertretung mußte aber deßhalb umgebogen werden, weil das Verhältniß zwiſchen den Sündern und der ſie beherrſchenden Macht nicht äußerlich, ſondern innerlich iſt. Der Tod, den Chriſtus der Sündenmacht leiſtet, iſt nur unter *der* Bedingung Löſegeld für Menſchen, daß dieſelben in die Gemeinſchaft mit jenem Akte eintreten, und dadurch die Vernichtung ihrer ſündhaften Perſönlichkeit, des alten

Menſchen erfahren (Röm. 6, 6). Dieſe Vorſtellung iſt aber ferner nicht zu vollziehen ohne die Ergänzung, daß dann auch die Gemeinſchaft an der Auferſtehung Chriſti, d. h. der Eintritt in das blos auf Gott und Chriſtus gerichtete, im heiligen Geiſte gegründete Leben erfolgen müſſe (Röm. 6, 10. 11; 2 Kor. 5, 14. 15).

An dieſem Ausgang der auf den Tod Chriſti angewendeten Idee von der Erlöſung erkennt man aber deutlich, daß dieſelbe der Idee der Verſühnung logiſch nicht koordinirt iſt. Die Verſühnung der Schuld der Gläubigen iſt in dem Tode Chriſti vollzogen; die Erlöſung der Gläubigen von der Macht der Sünde iſt zwar auf den Tod Chriſti gegründet, wird aber vollzogen in der Taufe (Röm. 6, 4; Kol. 2, 10. 11). Die Erlöſung gehört alſo nicht wie die Verſühnung zu der in der geſchichtlichen Erſcheinung Chriſti deklarirten Rechtfertigung der Gläubigen, ſondern zu der auf die Auferſtehung gegründeten Erneuerung des Gläubigen durch den heiligen Geiſt. Nachdem wir uns bis jetzt durch die Analogie zwiſchen Gerechtigkeit und Heiligkeit und durch die zwiſchen Verſühnung und Erlöſung haben leiten laſſen, ergiebt ſich die Nothwendigkeit der Kombination zwiſchen Verſühnung und Rechtfertigung einerſeits, und zwiſchen Erneuerung durch den Geiſt und Erlöſung andererſeits.

Verſühnung und Gerechtſprechung ſind nur auf den Glauben und die Gläubigen bezogen. Indem aber dieſe Wirkungen in der geſchichtlichen Erſcheinung Chriſti wahrgenommen werden, gelten ſie vom Standpunkte des ſühnenden Mittlers und des gerechtſprechenden Gottes an und für ſich den als zukünftig gedachten Gläubigen insgeſammt [1]). Gott vergiebt um des Opfers Chriſti willen den Gläubigen die Sünden und ſpricht in Chriſtus dieſelben gerecht. Iſt aber überhaupt ein ſachlicher und

---

1) So wie auch die vorweltliche, d. h. ewige Erwählung der Gläubigen in Chriſtus im Gedanken Gottes nicht den Einzelnen, ſondern der Geſammtheit der Gläubigen gilt (Eph. 1, 4. 5). Prädeſtination des Einzelnen denkt Paulus nur unter Anleitung beſtimmter Schriftſtellen (Röm. 9, 11—13. 17), und ohne Anzeichen, daß er ſie anders als in der Zeit geſchehen denkt, was auch Röm. 8, 28—30 nicht nachzuweiſen iſt. Auch in der Frage über die Verſtockung Iſraels iſt der Apoſtel auf nichts weniger als die Seligkeit der Einzelnen bedacht, welche durch Röm. 11, 25 jedenfalls nicht befriedigend gewährleiſtet würde.

begrifflicher Unterſchied zwiſchen Sündenvergebung und Gerechtſprechung gedacht? Dagegen ſcheint die Art zu ſein, wie die Nichtanrechnung der Sünden mit der Anrechnung der Gerechtigkeit für den Gottloſen, und des Glaubens als Gerechtigkeit gleich geſetzt wird (Röm. 4, 5—8), und die Anknüpfung der Gerechtſprechung an das Blut Chriſti (5, 9; 3, 24. 25). Aber dieſe Anſicht iſt logiſch unbefriedigend. Denn die Sühnung leiſtet Chriſtus in ſeinem Tode als Vertreter der Menſchen; die Gerechtſprechung der Gläubigen kann er nur vermitteln als Vertreter Gottes. Freilich iſt es nun derſelbe Akt, der Tod, an welchen Paulus ſowohl die Sühnung als auch die Gerechtſprechung anknüpft; aber in verſchiedenen Beziehungen. Als Vergießung des Blutes iſt dieſer Akt ſühnend; als Leiſtung des Gehorſams iſt er rechtfertigend (5, 18. 19). In dem Gehorſam überhaupt liegt die nächſte Bedingung der Gottheit Chriſti (Phil. 2, 8—11); in ihm beſteht die Qualität Chriſti als Trägers der göttlichen Erſcheinung (ἱλαστήριον, Röm. 3, 25); in ihm als der wirklichen Darſtellung des göttlichen Willens vollzieht Gott das Verdammungsurtheil über die Sünde (8, 3); der Gehorſam Chriſti, welcher im Tode ſeine höchſte Steigerung und ſeine reinſte Geſtalt gewann, iſt alſo die konkrete Darſtellung des göttlichen Willens in einem Menſchen. Indem aber Chriſti Gehorſam in dieſem Sinne als fortwirkend, und die Gläubigen in ihm eingeſchloſſen gedacht werden, ſo iſt jene konkrete Darſtellung des göttlichen Willens zugleich der Ausdruck des Rechtfertigungsurtheils über die Gläubigen. Oder der Glaubende, der ſich als Deſcendent Chriſti und nicht mehr als Deſcendent Adams kennt, hat an dem Gehorſam Chriſti die Gewißheit, daß Gott alle diejenigen, welche ebenſo zu Chriſtus ſtehen, wie er ſelbſt, in die Selbſtdarſtellung Chriſti eingeſchloſſen gedacht hat, und durch die ſpecifiſche Eigenthümlichkeit ſeines Vertreters faktiſch diejenigen Alle, welche zu ihm gehören, als ſolche anſieht, die ſind, wie ſie ſein ſollen. Deßhalb kann die Rechtfertigung nur in dem poſitiven Sinne gemeint ſein, daß Gott den Gläubigen als ſolchen anſieht, der ſeinem Willen entſpricht; nicht blos als ſolchen, der ſeinem Willen nur nicht widerſpricht. Aber freilich die Aufhe-

bung der Schuld ist mit der Rechtfertigung untrennbar gesetzt; und nicht nur wegen des logischen Wechselverhältnisses, sondern auf Grund der blutigen Todesleistung Christi. Aber diese ist doch nur eine Erscheinung an der Vollziehung des vollkommenen Gehorsams, als des menschlichen Thuns. Wir werden also auf die Doppelseitigkeit des Gehorsams Christi hingewiesen, um seine Mittlerstellung im Sinne des Paulus zu verstehen. Der Gehorsam Christi ist das Organ der Gerechtsprechung für Viele, sofern sich der Wille Gottes in einem Menschen wirklich und vollkommen vollzieht; er ist das Mittel der Sühnung, sofern in ihm der dem Gebote Gottes vollkommen entsprechende Wille eines Menschen sich darstellt. Wir meinen nicht, daß Paulus diese dialektischen Unterschiede als solche in irgend einem Momente sich vergegenwärtigt habe; vielmehr hat er unzweifelhaft die ganze Gedankenreihe in Einer Intuition aufgefaßt. Unsere Hülfslinien sollen nur als Probe dafür dienen, daß, wenn die Rechtfertigung und die Sühnung an den Tod Christi angeknüpft werden, darum jene nicht blos in dem negativen Sinne der Vergebung der Sünden gemeint ist.

Die Rechtfertigung, welche Gott im Tode Christi über die Gläubigen insgesammt ausgesprochen hat, ist der letzte Grund ihrer Heiligung, Belebung und Erneuerung durch den heiligen Geist (vgl. Eph. 5, 25. 26). An dieser Folge der Auferstehung Christi nimmt der einzelne Gläubige wahr, daß er zu denen gehört, über welche im Tode Christi das Rechtfertigungsurtheil ausgesprochen ist (Tit. 3, 5—7). Und wenn die Auferweckung Christi zum Zwecke unserer Rechtfertigung erfolgt ist (Röm. 4, 25), so bedeutet dies, daß der Einzelne nicht ohne jene Bedingung dazu kommt, sich zu den im Tode Christi gerechtfertigten Vielen zu rechnen. Die Gewißheit des einzelnen Gläubigen von der Wiedergeburt aus dem heiligen Geiste ist unmittelbar; die Gewißheit von der Rechtfertigung hat der Einzelne nicht unmittelbar, sondern nur durch einen Schluß von der Wiedergeburt auf seine Zugehörigkeit zu den Vielen, die in Christi Gehorsam für gerecht erklärt sind. Diese Beziehungen sind von Paulus klar unterschieden, so daß es ihm unmöglich wäre, von

einer Rechtfertigung durch den heiligen Geiſt zu ſprechen, oder zu behaupten, daß die Rechtfertigung in der Eingießung des neuen geheiligten Lebens durch den Geiſt in den Einzelnen beſtehe. Denn die Rechtfertigung iſt ein einmaliger, und nicht ein wiederholbarer Akt; in dem Tode Chriſti vollzieht ſich jenes göttliche Urtheil für die Geſammtheit der Gläubigen, nicht aber in irgend einem andern Akte für den Einzelnen als ſolchen. Aber die Wiedergeburt durch den heiligen Geiſt, die Folge der Rechtfertigung, iſt weſentlich Prädikat des Einzelnen und Aller als Einzelner.

Die belebende, heiligende, erneuernde Macht des Geiſtes in dem Gläubigen iſt ferner nur gedacht, indem zugleich die Macht der Sünde, der Beſtand des alten Lebens im Gläubigen ausgeſchloſſen iſt, d. h. ſo, daß der Gläubige von der Sündenmacht erlöſt iſt. Dieſe Thatſache iſt aber nicht in der Art mit dem Charakter des neuen Lebens verbunden gedacht, daß ſie mit dieſem zuſammen auf die Auferſtehung Chriſti zurückgeführt würde, ſondern dieſelbe wird auf den Tod Chriſti begründet. Und ferner iſt zu beachten, daß nicht der auf den Tod Chriſti gerichtete Glaube [1]) als Organ dieſes Vorgangs gedacht iſt, ſondern die auf den Tod Chriſti bezogene Taufe. Durch die Taufe iſt am Gläubigen der alte Menſch, welcher Fleiſch iſt, der Sündenleib, der Fleiſchesleib vernichtet oder ausgezogen (Röm. 6, 6; Kol. 2, 11), weil die Taufe der Akt der Gemeinſchaft mit dem Tode Chriſti iſt. Demnach muß überall, wo jener Erfolg am Gläubigen ausgeſagt wird, die Taufe, und nicht der Glaube, als Mittel ſeiner Vollziehung vorausgeſetzt werden (Gal. 2, 19; 5, 24). Die Taufe hat aber nur die Beziehung auf den Tod Chriſti einerſeits und auf die Vernichtung des alten Menſchen andererſeits. Die poſitive Kehrſeite davon, das neue Leben, iſt nur in der Auferſtehung Chriſti durch den heiligen Geiſt gegründet; und das Organ dafür iſt der Glaube. Nirgendwo hat Paulus die Taufe als Organ des heiligen Geiſtes und Mittel

1) Der Tod Chriſti iſt der ſpecifiſche Gegenſtand des Glaubens, und der gekreuzigte Chriſtus der Inhalt der apoſtoliſchen Verkündigung (1 Kor. 1, 18. 23) unter dem Geſichtspunkt der Rechtfertigung und Verſühnung; nicht unter dem der Erlöſung.

der Wiedergeburt bezeichnet. In der Stelle Tit. 3, 5 iſt das λουτρὸν παλιγγενεσίας und die ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου zweierlei; und die Taufe wird in jenem Ausdrucke nicht als das Bad der Wiedergeburt bezeichnet, ſondern als das Bad, welches zu dem neuen Lebenszuſtande gehört. Es gehört aber inſofern zu demſelben, als die Taufe dem im Geiſte wurzelnden neuen Leben die Aufhebung der Sündenmacht durch den Tod Chriſti gewährleiſtet.

Aber unter welchen Bedingungen iſt dieſer Erfolg bei der Taufe gedacht? Unſere Aufgabe in der Beantwortung dieſer Frage iſt nicht, dieſen Erfolg der Taufe überhaupt begreiflich zu machen, ſondern die Deutung derſelben durch Paulus zu ermitteln. Und es iſt nicht zu erwarten, daß Paulus den Vorgang im eigentlichen Sinne begreiflich macht; denn die urſprüngliche Bedeutung eines Ritus, wie die Taufe iſt, ruht auf der einfachen Vorausſetzung, daß in ihm etwas Unbegreifliches vorgehe. Eine Deutung alſo, welche der urſprünglichen Schätzung der Taufe entſpricht, wird nicht die Schwierigkeiten beſeitigen, welche der der Symbole ungewohnte Verſtand bei jedem Ritus findet. Die Gedankenreihe des Paulus iſt folgende: Indem Chriſtus ſein Leben im Tode unter die Macht der Sünde hingab, geſchah dies ſo, daß er durch denſelben Akt, als Mittel des Uebergangs zu dem neuen Leben, außer aller perſönlichen Beziehung zur Sündenmacht kam (Röm. 6, 10). In der dem Begräbniſſe ähnlichen Untertauchung iſt nun der Gläubige in die Gemeinſchaft mit dem Tode Chriſti verſetzt; ſofern er alter Menſch iſt, iſt er mit Chriſtus geſtorben. Alſo iſt der Gläubige ebenfalls außer Beziehung zu der Macht der Sünde verſetzt. Nebenbei wird dies noch durch den Satz begründet, daß der Geſtorbene (durch die Sünde ſelbſt) von dem Sündigen frei geſprochen iſt (V. 7); der Getaufte iſt als der alte Menſch geſtorben; alſo hat die Sündenmacht keinen Anſpruch mehr an ihn. Zu beachten iſt nun aber, daß wie die Taufe nur an Gläubigen vollzogen wird, dieſer Erfolg des Todes Chriſti durch die Taufe nur auf diejenigen übertragen wird, welche als Gläubige die erneuernde Wirkung des heiligen Geiſtes an ſich erfahren, und dadurch

heilig ſind. Demnach kann die Wirkung der Taufe nicht als etwas neben der Wirkſamkeit des Geiſtes gemeint ſein, ſondern ſie findet nur auf dem von ihm beherrſchten Gebiete Anwendung. Aber in der Beziehung auf dieſes hat die Taufe die Bedeutung, daß die durch den Geiſt Geheiligten die Ueberwindung der Sündenmacht nicht noch als ihre Aufgabe anzuſehen haben, ſondern der principiellen Aufhebung derſelben in ſich gewiß ſein dürfen. Es handelt ſich hier um einen ideellen Vorgang, und deßhalb um eine ideelle Schätzung der Sündenmacht. Wenn Paulus dieſelbe mit der ſündigen Leibesnatur identificirte, ſo wäre freilich gar nicht zu verſtehen, daß durch die Taufe der Sündenleib vernichtet ſein ſoll (Röm. 6, 6; Kol. 2, 11). Der Satz iſt aber zu verſtehen, wenn Paulus, wie wir nachgewieſen haben, den Leib als Sitz der Sünde nur bei denjenigen bezeichnet, welche durch die Zucht des Geſetzes dahin gefördert ſind, ihr eigentliches Ich in einen wenn auch unwirkſamen Gegenſatz gegen die Macht der Sünde zu ſtellen. Wenn demnach der Leib nur in dem ideellen Sinne, daß er die ſelbſtloſe Seite der Perſönlichkeit iſt, mit der Sünde identificirt worden war, ſo iſt es auch nur im ideellen Sinne zu verſtehen, in dieſem aber auch ganz richtig, wenn die Erlöſung von der Sündenmacht als Vernichtung des Sünden- oder Fleiſchesleibes bezeichnet wird.

Die Rechtfertigung durch den Glauben hat alſo folgenden Sinn. Der Gehorſam des ſündloſen Gottesſohnes iſt einerſeits wirkſam zur Sühnung der Schuld der von ihm vertretenen Menſchen, und andererſeits die wirkſame Darſtellung des göttlichen Willens der Sündenvergebung und Gerechtſprechung über die Glaubenden, welche in ihrem Glaubensgehorſam gegen Chriſtus die richtige Stellung zu Gott einnehmen werden. Dieſer ideelle göttliche Akt wird inſofern durch die Auferſtehung Chriſti wirkſam, als dieſe den Einzelnen den Glauben an den Gottesſohn möglich macht. Jedoch die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes zur Erweckung neuen Lebens und zur Heiligung iſt Folge der Rechtfertigung, wenn auch eine ſolche, an deren Wahrnehmung die Gewißheit der Rechtfertigung für den Einzelnen gebunden iſt, welcher zugleich durch die Taufe die Gewißheit gewinnt, daß

die Aufhebung der Sündenmacht, welche principiell ſchon in der ſündloſen Erſcheinung des Sohnes Gottes bewirkt war, durch deſſen Tod ihm faktiſch zu Theil geworden iſt.

IV. Das Leben und der Wandel im Geiſte.

Das Leben des Gläubigen im heiligen Geiſte, welches von der Macht der Sünde befreit iſt, iſt deßhalb auch nicht mehr dem Geſetze unterworfen, welches ja die Kraft der Sünde iſt (1 Kor. 9, 20; Gal. 2, 19; 3, 25; 5, 18; Röm. 6, 14; 7, 4—6; 10, 4). Die Thatſache des Empfanges des Geiſtes allein durch den Glauben (Gal. 3, 3. 5) bürgt dafür, daß es widerſinnig iſt, geſetzliche Pflichten zu übernehmen. Denn da die Erfüllung des moſaiſchen Geſetzes die Abſicht in ſich ſchließt, die Gerechtigkeit durch Werke zu gewinnen, ſo wäre eben damit die im Tode Chriſti ausgeſprochene Rechtfertigung des Glaubenden verleugnet (2, 21; 3, 1). Dieſe Gedankenreihe bildet den Hebel der Befreiung der Heidenchriſten von der judenchriſtlichen Zumuthung, um der Seligkeit willen ſich dem moſaiſchen Geſetze zu unterwerfen. Im ſchärfſten Gegenſatz dagegen erklärt der Apoſtel, daß in dem neuen Lebensverhältniß zu Chriſtus auch die religiöſe Bedeutung aller nationalen und ſocialen Unterſchiede aufgehoben ſei (1 Kor. 7, 19—22; Gal. 3, 28; Kol. 3, 9), und daß der Unterſchied zwiſchen heidniſcher und jüdiſcher Sitte religiös gleichgültig ſei.

Aber das Leben der Gläubigen in jenem ſpecifiſchen Sinne iſt nicht unbedingt in der Erſcheinung wahrzunehmen. Die Gläubigen ſind mit Chriſtus der Sünde geſtorben, und ſind mit ihm zum neuen Leben auferſtanden; aber ihr Leben iſt gegenwärtig mit Chriſtus in Gott verborgen. Erſt mit der ſichtbaren Wiedererſcheinung Chriſti wird auch das Leben der Gläubigen, ihr in ſich vollendeter Zuſtand, unmittelbar offenbar werden (Kol. 3, 3. 4). Aus dem in dieſer Stelle klar hervortretenden Geſichtspunkt verſteht man es, wenn Paulus dieſelben Prädikate der Gläubigen bald als gegenwärtig, bald als zukünftig bezeichnet. Kein Prädikat iſt entſchiedener auf die Gegenwart bezogen, als die Gerechtigkeit aus dem Glauben, und doch wird ſie

wenigſtens einmal beſtimmt als Gegenſtand der Hoffnung gedacht (Gal. 5, 5). Das Leben im Geiſte iſt gegenwärtiger Beſitz der Gläubigen, und doch gehört das ewige Leben erſt der Zukunft an (Röm. 6, 22; Gal. 6, 8; Tit. 3, 7). Die Chriſten ſind mit Chriſtus auferweckt (Kol. 2, 12; 3, 1; Eph. 2, 6) und doch werden ſie erſt in der Zukunft Genoſſen der Auferſtehung Chriſti ſein (Röm. 6, 5). Sie gelten ſchon gegenwärtig als Erben, die den Beſitz angetreten haben (Gal. 3, 29; 4, 7; Röm. 8, 17), und darum als Söhne Gottes (Gal. 3, 26; 4, 5—7; Röm. 8, 14. 19); aber doch wird ihr Erbe erſt in der gerichtlichen Entſcheidung des zukünftigen Tages ertheilt werden (Kol. 3, 24; Eph. 1, 14; 5, 5); und die Sohnſchaft wird erſt in der zukünftigen Offenbarung der Söhne Gottes erwartet (Röm. 8, 19. 23). Die Erlöſung iſt im Tode Chriſti dem Gläubigen gewiß; und doch wird auch ſie wieder in die Zukunft verlegt (Eph. 1, 14; 4, 30); da auch der Leib ſeine Erlöſung von der Vergänglichkeit erfahren ſoll (Röm. 8, 23). In der Gemüthsrichtung auf dieſes zukünftige Ziel iſt ſich Paulus ſeines Heilsbeſitzes nur in Geſtalt der Hoffnung bewußt (Röm. 8, 24; vgl. Tit. 3, 7). Denn der göttliche Geiſt, in welchem der Gläubige gegenwärtig *lebt*, iſt nicht das letzte Ziel des Heiles, ſondern nur der Erſtling der Gaben Gottes (Röm. 8, 23) und das Pfand der ferneren Gaben (2 Kor. 1, 22; 5, 5; Eph. 1, 14). Alle dieſe Gegenſätze ſind daraus verſtändlich, daß die zukünftige Offenbarung des im Glauben enthaltenen Beſitzes von der verhüllten Darſtellung deſſelben in der Gegenwart unterſchieden wird. Die ideale Auffaſſung des Glaubensſtandes zeigt ſich demnach nicht als ein Hinderniß für die Lebendigkeit der Ausſicht in die Zukunft. Die Sicherheit des Heilsbeſitzes in der Gegenwart macht den Apoſtel nicht gleichgültig gegen die Erwartung der Zukunft Chriſti; ſondern gerade wegen der idealen Anſicht von dem ſubjektiven Inhalte des Glaubens ſtreckt ſich ſeine Gedankenbildung mit Nothwendigkeit nach der eſchatologiſchen Erwartung aus. Nicht äußere Anbequemung, ſondern innerſtes Bedürfniß hat die Vorſtellungen hervorgerufen, welche wir aus bekannten Gründen ſchon oben dargeſtellt haben, und welche an dieſer Stelle wieder zu ergänzen ſind.

Das Leben der Gläubigen, welches alſo in der Gegenwart nicht unmittelbar in die Erſcheinung tritt, erſcheint mittelbar in dem Wandel im Geiſte. Die Vorausſetzung deſſelben iſt die Gemeinſchaft der Gläubigen in dieſem Principe des Geiſtes Chriſti. Die Vorſtellung davon ſchließt in ſich, daß Alle den gleichen Grund ihres Lebens in dem Geiſte haben, und daß derſelbe in jedem Einzelnen ein verſchiedenes Maaß der Wirkung (Röm. 12, 3; Eph. 4, 7. 16) ausübt, und einen verſchiedenen Charakter der Bethätigung ausprägt (Röm. 12, 6 ff.; 1 Kor. 12, 4—7). Demnach iſt das dem Apoſtel geläufige Bild des Leibes und der Glieder Chriſti ein ſehr paſſender Geſammtausdruck für die im Geiſte auf Chriſtus gegründete Gemeinſchaft der Gläubigen (Röm. 12, 4. 5; 1 Kor. 12, 12—27; Eph. 4, 4. 25; 5, 30). In dem gegenſeitigen Verhältniſſe der Gläubigen zu einander und in dem dienenden Austauſche ihrer Gaben vollzieht ſich der Wandel der Gläubigen. Derſelbe heißt in Beziehung auf die verſchiedenen Abſtufungen des begründenden Principes Wandel in der Liebe (Röm. 14, 15; Eph. 5, 2), in der Neuheit des Lebens (Röm. 6, 4), im Geiſte (Gal. 5, 16. 25; Röm. 8, 4), in dem Lichte (Röm. 13, 12. 13; Eph. 5, 8 ff.), in Chriſtus (Kol. 2, 6), oder Wandel, welcher der Berufung durch Gott entſpricht (1 Theſſ. 2, 12; Kol. 1, 10; Eph. 4, 1; Phil. 1, 27). Nach dem Stoffe ſeiner Erſcheinung heißt er der Wandel in guten Werken (Eph. 2, 10); und mit Rückſicht hierauf werden die guten Werke als der von Gott vorherbeſtimmte Zweck der durch das Evangelium bewirkten Neuſchöpfung bezeichnet (Eph. 2, 10; Tit. 2, 14; 3, 8). Die Vollkommenheit vor Gott wird durch den guten Wandel vermittelt (Kol. 1, 22. 28), und das ewige Leben, das unvergängliche Erbe wird der Lohn deſſelben ſein (Gal. 6, 9; Eph. 6, 8; Kol. 1, 4. 5; 3, 24; Phil. 3, 14; 2 Tim. 4, 8). Wegen dieſer Ausſicht und wegen der Hinderniſſe, welche der Wandel der Gläubigen durch eigene wie durch fremde Sünde erfährt, liebt es Paulus, denſelben als Kampf oder als Wettkampf darzuſtellen (1 Kor. 9, 24—27; Phil. 1, 27; 3, 12—14; 2 Tim. 4, 7 vgl. Eph. 6, 11 ff.).

Der Gedanke einer Belohnung des guten Wandels

klingt auch durch, wenn Paulus ſeine Ermahnungen zum guten Wandel durch die Hinweiſung auf das zukünftige Gericht motivirt (Röm. 14, 10. 12; 2 Kor. 5, 10; Phil. 1, 10. 11; 1 Theſſ. 3, 12. 13; 4, 6). Einen Widerſpruch gegen ſeine Grundſätze von der Gnade Gottes und der Verdienſtloſigkeit des Menſchen darf man aber hierin nicht finden. Denn dieſe beziehen ſich auf das Verhältniß des Sünders zu Gott in Betreff der Rechtfertigung; jene Ausſprüche gelten dem Verhältniß des Geheiligten zu Gott zum Zwecke des Heiles im weitern Sinne; und Paulus ſpricht ſich vorſichtig genug aus, um nicht den Schein hervorzurufen, daß er die Selbſtgerechtigkeit der Gläubigen befördere. Denn nicht die von dem Gläubigen erworbenen Verdienſte, ſondern immer nur der von Gott gegebene Geiſt gilt als Pfand für die Erreichung des Endzieles des Heiles.

Andererſeits aber iſt der Wandel in guten Werken in verſchiedener Beziehung nothwendig für den Glaubensſtand und das Leben im Geiſte. Der Wandel in den Tugenden iſt die Frucht, die nothwendige Folge des Geiſtes (Gal. 5, 22 vgl. Eph. 5, 9; Phil. 1, 11). Deßhalb erweiſt ſich die von Paulus anerkannte Möglichkeit, daß man der Gnade Gottes verluſtig gehen könne (Gal. 5, 4; 1 Kor. 10, 12; Phil. 3, 18. 19), daß man vergeblich glaube (1 Kor. 15, 2), auch dann, wenn die Frucht des Wandels ausbleibt (2 Kor. 6, 1). Ferner iſt der Wandel ſowohl für Andere das Merkmal, ob der Gläubige im Geiſte feſtſteht (Phil. 1, 27 vgl. 4, 1; 1 Theſſ. 3, 8), als auch für dieſen ſelbſt die Probe ſeines Glaubensſtandes (2 Kor. 13, 5). Die normale Aeußerung des Geiſtes und Glaubens in der Liebe und den guten Werken hat aber auch die rückwirkende Kraft, die Herzen zu befeſtigen (1 Theſſ. 3, 12. 13; 2 Theſſ. 2, 17), am innern Menſchen ſtark zu werden (Eph. 3, 16), und den Glauben zu vermehren (2 Kor. 10, 15; 2 Theſſ. 1, 3; Eph. 4, 15). Die Erfüllung mit dem Geiſte wird außer der Bereitſchaft zum Gottesdienſte an die gegenſeitige Unterordnung in der Furcht Chriſti angeknüpft (Eph. 5, 18—21). Aus dieſem Grunde tritt neben die Anſchauung, daß die Gläubigen im Geiſte neu geſchaffen ſind, der Gedanke, daß ſie in fortſchreitender Erneuerung begriffen ſind (Röm. 12, 2;

2 Kor. 4, 16; Kol. 3, 10); und wenn ſie im Glauben Chriſtus angezogen haben, ſo iſt der auf denſelben zurückwirkende Wandel auch ein ſtetes Anziehen Chriſti (Röm. 13, 14). Es iſt in Anwendung auf das Geiſtesleben kein Widerſpruch, daß derſelbe Inhalt als ſeiend anerkannt und doch wieder als Sollen hingeſtellt wird. Vielmehr reflektirt ſich jede geiſtige Thatſache, welche als Princip feſtſteht, in dem entſprechenden Sollen, und durch die faktiſche Erfüllung der ſo geſtellten Aufgabe wird der principgemäße Zuſtand als ſolcher geſichert.

In dieſem Sinne iſt es auch zu verſtehen, daß Paulus die Gläubigen zum Kampfe gegen die in ihnen ſich regende Sünde auffordert, und vor der Begehung von Sünden im Allgemeinen und im Einzelnen warnt (1 Kor. 6, 18; 14, 20; Eph. 4, 17 ff. 25 ff.; Röm. 6, 12). Der Gläubige iſt zwar aus der Herrſchaft der Sünde befreit, ſein Sünden- und Fleiſchesleib, ſein alter Menſch iſt vernichtet; aber was im Princip vollzogen iſt, iſt im Einzelnen eine zu vollziehende Aufgabe. Der Gläubige als ſolcher gehorcht nicht mehr den Begierden des Leibes (Röm. 6, 12), aber das Fleiſch begehrt doch noch gegen den göttlichen Geiſt in ihm (Gal. 5, 16). Daher ergehen die verwandten Aufforderungen, die Streiche des Leibes zu tödten (Röm. 8, 13), d. h. die Begierden zu unterdrücken, und ſich von aller Befleckung des Fleiſches und Geiſtes zu reinigen (2 Kor. 7, 1). Dieſe aſketiſche Seite der Sittlichkeit iſt der ἁγιασμός, zu welchem die Gläubigen berufen ſind (1 Theſſ. 4, 3—7; Röm. 6, 19. 22); in dieſer Thätigkeit beſteht die pflichtmäßige Erhaltung und Vollendung der durch den Geiſt begründeten Heiligkeit (2 Kor. 7, 1); und auf dieſen Gedanken iſt auch das Bild zurückzuführen, daß die Gläubigen ihre irdiſchen Glieder tödten ſollen (Kol. 3, 5). Denn da in dem Gläubigen die Sünde nicht vom Herzen, ſondern nur noch von den Gliedern aus in der Erregung von Begierden wirkt (ſ. o. S. 71), ſo hat jener Ausſpruch den Sinn, daß man die an den einzelnen Gliedern haftenden Sündenreize unterdrücken ſolle. Umgekehrt iſt die beſondere Sorgfalt für den Leib zu vermeiden, um nicht Begierden in ſich zu erregen (Röm. 13, 14); damit die Beſtimmung des Leibes zu einem rei-

nen und heiligen Opfer für Gott erreicht werde (Röm. 12, 1). Ueber der Verkennung dieſer Aufgabe kann der Gnadenſtand verloren gehen. Denn die Thäter von Sünden werden nicht in das Gottesreich eintreten (1 Kor. 6, 9. 10; Gal. 5, 21; Eph. 5, 5). Im Verhältniß zu dieſer Gefahr und zu der gerichtlichen Entſcheidung Chriſti iſt deßhalb die Furcht ein dem Gebiete des chriſtlichen Wandels nothwendiger Charakterzug (2 Kor. 5, 11; 7, 1; Eph. 5, 21); obgleich die Furcht des Knechtes, die mit dem Geſetze verbunden war, durch den Geiſt des Herrn ausgeſchloſſen iſt (Röm. 8, 15).

Das Leben im Geiſte oder der Glaube iſt der Grund des chriſtlichen Wandels; die Liebe (1 Kor. 13; Phil. 2, 2; Kol. 3, 14) iſt die Kraft, in welcher der Glaube (Gal. 5, 6) oder der Geiſt (Gal. 5, 22; Kol. 1, 8) auf die ſittliche Thätigkeit angewandt iſt. Unter der Dreizahl von Glaube, Liebe, Hoffnung, welche das heilsmäßige Leben umfaſſen (1 Theſſ. 1, 3; 5, 8; Kol. 1, 4. 5), ragt die Liebe als die größte hervor (1 Kor. 13, 13), weil ſie das zuſammenfaſſende Band der chriſtlichen Vollkommenheit iſt (Kol. 3, 14). Als Princip des Wandels im Geiſte erſcheint die Liebe auch vollkommen genügend im Vergleich mit dem moſaiſchen Geſetze, da deſſen Inhalt in dem Gebote der Liebe ſelbſt zuſammengefaßt wird (Gal. 5, 13. 14; Röm. 13, 8—10). Daher iſt der, welcher den Andern liebt, der eigentliche Erfüller des Geſetzes.

Mit dieſem Satze iſt Paulus und die von ihm ausgeprägte Geſtalt des Evangeliums vor dem Verdachte gerechtfertigt, als ginge ſein Kampf gegen die Verpflichtung der Heidenchriſten zu dem moſaiſchen Geſetze auf antinomiſtiſche Folgerungen aus. Und es iſt wohl nicht blos eine apologetiſche Wendung gegen die Judenchriſten, in der er jene Thatſache ausſpricht, ſondern es geſchieht ohne Zweifel in dem Bedürfniß, die Uebereinſtimmung der beiden Stufen des göttlichen Bundes zu erproben. Auf dem Standpunkt, welchen der Apoſtel einnimmt, empfindet er kein Bedürfniß einer geſetzlichen Formulirung der chriſtlichen Pflichten. Die Liebe, welche in der Selbſtaufopferung Chriſti anſchaulich iſt und hierin das wirkſamſte Vorbild darbietet (Röm. 15, 7;

1 Kor. 11, 1; Eph. 5, 2. 25; Phil. 2, 5), iſt ſelbſt der Inhalt des Geſetzes Chriſti (Gal. 6, 2), aus welchem alle einzelnen Pflichten abgeleitet werden können. Die Ermahnungen, welche Paulus giebt, hat er ſelbſt gewiß am wenigſten als Stoff eines neuen Geſetzes angeſehen, ſondern das Vertrauen gehegt, daß aus dem Princip des heiligen Geiſtes die nothwendige Erkenntniß der ſittlichen Pflicht geſchöpft werden könne.

Daß aber die ſittliche Entwickelung des Heidenchriſtenthums hiedurch ſicher geſtellt war, hat die folgende Geſchichte nicht beſtätigt. Und wenn dieſelbe ſich viel ſtärker auf das moſaiſche Geſetz einließ, als Paulus anerkannt haben würde, ſo iſt doch zu beachten, daß die Anläſſe zu dieſem Umſchwung in ſeinen Briefen ſelbſt wahrnehmbar ſind. Da wo es ſich um ſociale Anordnungen in den Gemeinden handelte, hat Paulus einigemale auf beſondere Gebote Chriſti ſich berufen (1 Kor. 7, 10; 14, 37), gelegentlich ſeine eigene auf dem Geiſte ruhende Auktorität geltend gemacht (7, 12. 40); aber daneben hat ſchon Paulus moſaiſche Verordnungen theils direkt (14, 34) theils indirekt (9, 9. 10. 13. 14) und gewiß nicht blos aus Anbequemung an die Judenchriſten herangezogen. Dieſe Erſcheinung iſt zu verſtehen ſowohl aus der perſönlichen Stellung des Paulus zur jüdiſchen Sitte, als auch aus einem unabweisbaren Bedürfniſſe der Heidenmiſſion. Der Heidenapoſtel, welcher im Vergleich mit Chriſtus alle Vorzüge ſeiner Abſtammung gering ſchätzt (Phil. 3, 4–8), wünſcht verdammt, von Chriſtus verworfen zu ſein, wenn nur dies zum Heile ſeiner Volksgenoſſen dienen könnte (Röm. 9, 3). Er, der um der Heiden willen auf die jüdiſche Sitte verzichtet, unterwirft ſich derſelben wieder, damit er Juden gewinne (1 Kor. 9, 20). Dabei iſt es ganz unmöglich, daß er nicht eine Fülle jüdiſcher Gewohnheiten und geſetzlicher Maaßſtäbe wie von ſelbſt in ſich trug, und dieſelben in den Kreiſen des Heidenchriſtenthums zur Geltung brachte. Andererſeits aber konnte die heidenchriſtliche Gemeinde überhaupt nicht bekehrt werden, ohne daß nicht eine Menge altteſtamentlicher Anſchauungen ihr eingepflanzt wurde, die begreiflicherweiſe nicht in abſtrakten Ideen, ſondern in beſtimmt ausgeprägten Lebensformen beſtanden haben werden. Es

iſt nicht möglich, die Praxis des Apoſtels in dieſer Beziehung näher zu beſtimmen. Aber überhaupt waren ja die Heidenchriſten von Paulus auf das alte Teſtament, als das Dokument aller göttlichen Offenbarung hingewieſen, und ihre chriſtliche Bildung von dem Einfluſſe deſſelben abhängig gemacht worden. Dies war nicht nur nothwendig, um die Heiden zu Chriſten zu machen, ſondern auch zweckmäßig, um dieſelben auf denſelben Boden der Bildung mit den jüdiſchen Chriſten zu ſtellen und um die richtige Art der Gemeinſchaft zwiſchen Beiden zu begründen. Es wird ſich fragen, ob dieſes Ziel erreicht, und ob etwa die Selbſtändigkeit des Heidenchriſtenthums durch jenes Element ſeiner Bildung gefährdet worden iſt. Die angeführten Proben der ſocialen Anordnungen des Apoſtels beweiſen wenigſtens genug, um es zu begreifen, daß die religiöſe und kirchliche Anſchauung des Heidenchriſtenthums, wie daſſelbe in den nächſten Dokumenten ſich darſtellt, ſehr entſchieden auf die Vorbilder des alten Teſtamentes ſich bezieht.

Dritter Abschnitt.

Das jüdische Christenthum.

Die Darstellung der Geschichte des jüdischen Christenthums, welche überhaupt durch die Mangelhaftigkeit und Unsicherheit der Quellen sehr erschwert ist, hat noch mit dem Nachtheile zu kämpfen, daß die Terminologie ungewiß ist. Deßhalb kommt es vor Allem darauf an, die äußeren Anhaltspunkte der Untersuchung festzustellen. Baurs Behandlung der christlichen Urgeschichte beruht auf der engen Kombination der von Epiphanius geschilderten Ebjonitensekte, der clementinischen Homilieen und der späteren Traditionen über die Urapostel mit der Richtung der Gegner des Paulus im apostolischen Zeitalter. Auf Grund dessen urtheilte er, daß in der ältesten jüdisch-christlichen Gemeinde das streng ebjonitische Element viel überwiegender gewesen sein müsse, als man gewöhnlich denke [1]). Indem Schwegler diese Ansicht aufnahm, erweiterte er sie bis zu der Annahme, daß der Ebjonitismus auch die ganze kirchenhistorische Periode bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts ausfülle [2]). Denn jener Richtung sollten fast alle, jedenfalls die bedeutendsten literarischen Produkte, sowie die Verfassungs- und Kultusbildungen jener Zeit angehören. Wenn wir nun auch absehen von dieser durch Baur nicht gebilligten Uebertreibung, so ist doch schon die Uebertragung jenes Sektennamens auf das ursprüngliche jüdische Christenthum im apostolischen Zeitalter, welche Baur [3]) festhält, nur geeignet, Verwirrung zu stiften, und ent-

1) Paulus S. 384 ff.

2) Nachapostol. Zeitalter 1. Th. S. 104 f. 192 f.

3) Das Christenthum der drei ersten Jahrh. S. 157: „Als eine von der katholischen Kirche verworfene Sekte sind die Ebjoniten dasselbe, was ursprünglich die Judenchristen überhaupt im Unterschiede von den pauliniſchen Christen waren."

behrt der nöthigen geſchichtlichen Begründung. Denn mit dem Namen der Ebjoniten bezeichnen zwar die Kirchenväter ſeit dem letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts zwei Klaſſen der jüdiſchen Chriſten. Die eine Klaſſe aber, die Nazaräer, wenn auch erſt von Hieronymus beſtimmt charakteriſirt, nimmt ein ganz anderes Verhältniß zu den Apoſteln ein, als die Ebjoniten im engern Sinne. Weil jedoch dieſer engere Gebrauch des Namens aus unverwerflichen Gründen herkömmlich gilt, ſo eignet ſich jene Bezeichnung nicht für die Geſammterſcheinung des jüdiſchen Chriſtenthums. Aber noch weniger richtig wäre es, den Namen auf dies ganze Gebiet anzuwenden, wenn man dabei ſpeciell an diejenigen Merkmale denkt, welche Epiphanius an den von ihm dargeſtellten Ebjoniten hervorhebt. Denn da dieſe Merkmale vom Eſſenismus herrühren, ſo würde die Uebertragung des Namens auf das jüdiſche Chriſtenthum überhaupt den Gedanken ausdrücken, daß daſſelbe von Anfang an mit den Eſſenern zuſammengehangen habe. Dies vorauszuſetzen hat man aber durchaus kein Recht.

In Hinſicht auf die anderen möglichen Namen der dem Paulus gegenüberſtehenden 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 frühern 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

1) Die Clementinen S. 371.

auf das Chriſtenthum ſei, müſſen wir, nach Schliemanns Feſtſtellung der Namen, auch den Paulus und den 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 widerſtrebenden Richtung 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: 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 [1]). 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

1) Recogn. Clem. IV, 5; cf. Hom. 8, 6.

des alten und des neuen Teſtamentes, des Judenthums und des Chriſtenthums 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 an, auch Paulus kann von ſeinem Standpunkte das Chriſtenthum für das wahre Judenthum erklären (Phil. 3, 3), wie daſſelbe von der mit ihm rivaliſirenden Richtung gegenüber den ungläubigen Juden geſchah. Der Unterſchied iſt aber der, daß Paulus das Chriſtenthum in Kontinuität und Uebereinſtimmung mit der göttlichen Verheißung, aber in Gegenſatz zu dem moſaiſchen Geſetze ſtellt; die ihm entgegengeſetzte Anſicht aber die Kontinuität 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 zurückverlegt, es wird ſich aber zeigen, daß dieſe Abweichungen den obigen Grundſatz nicht verletzen.

Für dieſe Richtung nun, welche verſchiedene Formen umfaßt, wählen wir 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 bezweckt wird. Dagegen müſſen wir mit den Bezeichnungen „Judaismus, judaiſtiſch" u. dgl. einen über den eben geſchilderten Parteigegenſatz hinausgreifenden Sinn verbinden. Auch in der Lehre des Paulus, in den Anſchauungen des Katholicismus iſt viel Judaiſtiſches. Es iſt nur 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. Deßhalb bleibt als die paſſendſte Bezeichnung des Chriſtenthums, welches durch die Rückſicht auf die jüdiſche Na-

tionalität und Sitte bedingt ist, so daß darunter auch die Species des Judenchristenthums befaßt wird, der Titel „jüdisches Christenthum, jüdische Christen" übrig.

I. Das jüdische Christenthum in dem apostolischen Zeitalter.

Der Punkt, auf welchem sich die Forschungen über das Urchristenthum am meisten verwickelt haben, ist die Frage nach dem Maaße der Uebereinstimmung und der Solidarität der Urapostel mit den Judenchristen. Zu deren Lösung bieten sich drei Gruppen von Quellen dar, die Schriften im neutestamentlichen Kanon, welche die Namen der Häupter der Gemeinde zu Jerusalem tragen, von welchen namentlich der Brief des Jakobus, der erste Brief des Petrus, die Apokalypse des Johannes in Betracht kommen; dann die Berichte der Apostelgeschichte und des Paulus über das Verhalten jener Apostel zu den Streitigkeiten zwischen Juden- und Heidenchristen; endlich die patristischen Ueberlieferungen über die Lebensweise und die Attribute jener Apostel. Während diese letzteren die Apostel mit solchen Farben schildern, welche sie als Vorgänger und Urheber der ebjonitischen Richtung erkennen lassen, stellen die Briefe des Jakobus und Petrus nichts weniger als das oben bezeichnete Princip des Judenchristenthums dar. Dagegen ist nun wieder die Eigenthümlichkeit der Apokalypse und der Berichte im Galaterbrief und in der Apostelgeschichte nicht von so ausgesprochener Klarheit, daß nicht hierüber je nach den verschiedenen Gesichtspunkten Streit entstanden wäre. Wenn es sich nun aber fragt, welcher Ausgangspunkt der Untersuchung der wahren kritischen Methode entspricht, so kann die Wahl zwischen den kanonischen Schriften mit den Apostelnamen und den Ueberlieferungen der Kirchenväter nicht schwer sein. Die protestantische Geschichtschreibung des Urchristenthums kann sich nicht auf patristische Privattraditionen, sondern nur auf kanonische Schriften gründen. Man wende nicht hiegegen ein, daß doch auch die Authentie der Apostelschriften nur durch Ueberlieferung verbürgt sei, und daß die Echtheit des Jakobusbriefes nicht einmal eine gleichmäßige Ueberlieferung für sich habe. Denn die Ueberlieferung der Gemeinden hat mehr ge-

ſchichtlichen Werth, als die einzelner Lehrer; und es kommt hinzu, daß die beiden Briefe nur unter der Vorausſetzung ihrer Echtheit verſtanden werden können, während die apokryphiſche Herkunft der Traditionen über Jakobus, Petrus, Johannes, Matthäus ſich mit Beſtimmtheit nachweiſen läßt. Es iſt nicht gelungen, jene für unecht erklärten Briefe als nachapoſtoliſche Schriften wirklich zu begreifen, dagegen iſt der nachapoſtoliſche Urſprung jener Traditionen mit der größtmöglichen Beſtimmtheit zu beweiſen.

Der Brief des Jakobus, welcher unter allen neuteſtamentlichen Schriften die nächſten Anklänge an die Reden Jeſu enthält, iſt gleich weit von der Gedankenbildung des Paulus, wie von den Anſprüchen des Judenchriſtenthums entfernt. Nur nach einem ſolchen Maaßſtabe, welcher in allen Schriften des N. T. dogmatiſche Produktion erwartet, konnte der Brief als ſtroherne Epiſtel erſcheinen. Wenn man ihn, wie er aufgefaßt ſein will, als praktiſche Schrift würdigt, ſo läßt er ſeinen Verfaſſer als charaktervollen, originellen und poetiſchen Geiſt erkennen, der die Grundgedanken des Chriſtenthums unverkürzt ſich angeeignet hat, und dieſelben in der höchſten ſittlichen Energie geltend macht. Man muß aber auch nicht mit dem Maaßſtabe der pauliniſchen Lehre an das Verſtändniß des Briefes gehen, und nicht voreilig dem Scheine folgen, als polemiſire Jakobus gegen den Hauptgrundſatz des Paulus, oder ein Mißverſtändniß desſelben. Denn mit ſolchen Vorausſetzungen verſchließt man ſich das richtige Verſtändniß direkt [1]).

---

1) Wenn wir die Echtheit des Briefes vorausſetzen, ſo wird die Analyſe ſeiner Grundgedanken dieſelbe gegen die Meinung rechtfertigen, daß der Brief wegen ſeines zwiſchen Pauliniſmus und Judenchriſtenthum vermittelnden Gepräges ſpätern Urſprunges ſei. Die Unſicherheit der kirchlichen Tradition über den Brief kann die inneren Gründe für die Echtheit nicht aufwiegen. Daß die Schrift des hochangeſehenen Vorſtehers der Gemeinde zu Jeruſalem nicht früh und allgemein bekannt iſt, erklärt ſich aus dem Verhältniſſe der Empfänger des Briefes zu den uns zugänglichen Kreiſen kirchlicher Tradition. Zeugniſſe darüber, daß die jüdiſchen Chriſten in der Zerſtreuung dieſen Brief empfangen haben, wird man von vornherein weder von heidenchriſtlichen Schriftſtellern, noch von den eſſeniſchen Judenchriſten erwarten, welche ſpäter zum Chriſtenthume übergegangen ſind, als der Brief geſchrieben iſt. Dagegen iſt es von Wichtigkeit, daß der Brief in der Peſchito ſteht, weil wir die Leſer des Briefes

Jakobus ſtützt ſeine Anſchauung vom chriſtlichen Leben auf die Gnade Gottes, der, wie er Geber alles Guten iſt, ſeinem Willen gemäß uns durch das Wort der Wahrheit geboren hat zu dem Range der vornehmſten Geſchöpfe (1, 17. 18). In dieſem kurzen Satze ſind alle Glieder der Heilsordnung zuſammengefaßt, wie ſie etwa Paulus im Briefe an die Epheſer ausführt. Die zeugende Kraft, welche dem Worte beigelegt wird, entſpricht durchaus der von Jeſus ſelbſt ausgeſprochenen Vorſtellung (Mark. 4, 20; Joh. 6, 63), und Jakobus macht dieſelbe noch anſchaulicher dadurch, daß das von den Hörern aufgenommene Wort, in denſelben eingewurzelt, ihnen zur andern Natur geworden ſei (ἔμφυτος 1, 21), und deßhalb die Seelen zu retten vermöge, weil es dieſelben mit ſeinen Keimen und Trieben durchdringt und erfüllt. Unter dieſem Worte verſteht aber Jakobus ein Geſetz. Er ſtellt das Wort unmittelbar ſchon als Gegenſtand des Thuns hin (1, 22. 23), und bezeichnet es näher als das vollkommene Geſetz der Freiheit (1, 25; 2, 12). Die Vollkommenheit dieſes Geſetzes Jeſu iſt ohne Zweifel ein Merkmal im Vergleiche mit dem Geſetze des Moſes, und wenn Jakobus die Liebe des Nächſten als deſſen Hauptgrundſatz (νόμος βασιλικός 2, 8) bezeichnet, der die Verbote des Dekaloges unter ſich befaßt (2, 11), ſo folgt er in Beidem nur der von Jeſus ſelbſt begründeten Anſchauung. Der eigentliche Sinn dieſes vollkommenen Geſetzes breitet ſich aus in den Geboten der Barmherzigkeit (2, 13; 1, 27; 3, 17), der Milde und Friedfertigkeit (3, 13—18) im Gegenſatze gegen Haß und Unfriede; und in der Pflicht der ungetheilten Hingabe an Gott im Gegenſatze zur Welt (1, 27; 4, 4). Ermahnungen zur Beobachtung des moſaiſchen Ceremonialgeſetzes ſucht man in dem Briefe vergebens. Dies hindert nicht, anzunehmen, daß der Schreiber wie die Leſer des Briefes ſich an deſſen Satzungen gebunden achteten; jedoch folgt aus jener Thatſache, daß Jakobus die Ceremonieen nicht als Element des chriſtlichen Geſetzes angeſehen haben kann, was auch im Vergleich mit den Reden Jeſu unmöglich iſt. Daß er

wohl vorzugsweiſe in Syrien zu ſuchen haben, wo zahlreiche Juden lebten, deren Verkehr mit Jeruſalem ein ſehr enger ſein mußte.

den Inhalt der Gnade als Geſetz beſtimmt, unterſcheidet zwar die Anſchauungsweiſe des Jakobus nicht nur von der des Paulus, ſondern auch von der des Petrus, ja von dem Sinne der Reden Jeſu ſelbſt; jedoch iſt dieſe Auffaſſung nicht ohne Vorbild im A. T. Unter den Pſalmen ſind manche, deren Dichter das Geſetz als Gegenſtand ihrer Luſt, als das aufheiternde und erfriſchende Lebenselement empfinden, als den Stoff, den ſie durch die Furcht Gottes, die der Weisheit Anfang iſt, in ihr Herz aufgenommen haben (Pſ. 1, 2; 18, 23; 19. 8. 9; 37, 30. 31; 40, 9; 111, 10; 112, 1; 119). Die Empfindung des Druckes, der Beſchränkung, der Unſeligkeit iſt an die atomiſtiſche Auffaſſung der vielen einzelnen Gebote gebunden; das Geſetz als Geſammtausdruck der göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit erſcheint jenen Dichtern als der Grund ihrer geſteigerten ſittlichen Freiheit, als die Nahrung ihrer eigentlichen Perſönlichkeit, alſo als die ſtetige Erweiſung der göttlichen Gnade (Pſ. 26, 3). Dieſe Züge ſpiegeln ſich ab in der Vorſtellung des Jakobus von dem vollkommenen Geſetz der Freiheit, welches der Menſch nicht nur im Einzelnen durch die That erfüllen ſoll, ſondern welches er erfüllt, weil er ſich darin vertieft hat und darin mit ſeinem Gemüthsleben verharrt (1, 25), weil es in der Form der Weisheit (3, 13. 15; 1, 5) ihm zum eigenſten Beſitze, eben zu jenem eingeborenen Keime der Seligkeit geworden iſt. Und dieſe Anſchauung hat um ſo mehr innern Grund und Recht, wenn eben die Liebe als Hauptinhalt des Geſetzes gemeint wird. Die Reproduktion jener Anſicht vom Geſetze darf bei einem Manne nicht Wunder nehmen, welcher mit der Höhe, Klarheit und Energie ſeiner chriſtlich-ſittlichen Richtung doch allein im N. T. den Ton der didaktiſchen Poeſie des A. T. verbindet. Aber ferner ergiebt ſich leicht, daß die unbefangene Zuſammenſchauung des Geſetzes mit der Gnade, welche in der ſpätern Literatur nicht wiederkehrt, von der durch Paulus vollzogenen Entgegenſetzung beider noch nicht berührt geweſen ſein kann. Die Anſchauung des Jakobus iſt, mit den Worten des Paulus (Röm. 7, 10) ausgedrückt, daß das Gebot zum Leben gereiche, und wenn Paulus ſelbſt dieſe Anſchauung als eine in ſeiner Erfahrung nicht ein-

getroffene, ſondern von derſelben beſeitigte Erwartung bezeichnet, ſo werden wir ſchließen dürfen, daß ein auf ſie gegründeter chriſtlicher Gedankenkreis von Paulus nicht abhängig ſei. Auch wenn anzunehmen ſein ſollte, daß Jakobus mit der dem Paulus ſo perſönlich gewordenen entgegengeſetzten Anſchauung ſchon bekannt war, ſo begründet die eben ſo vollkommene individuelle Wahrheit ſeiner Geſammtanſicht den weitern Schluß, daß ihn die Anſicht des Paulus weder gehemmt noch angeregt hat. Demnach iſt endlich nicht einzuſehen, daß der Brief des Jakobus mit dieſer Grundanſchauung die Gegenſätze des Paulinismus und des Judenchriſtenthums verſöhnen, oder den von Paulus neu gewonnenen Inhalt dem judenchriſtlichen Verſtändniß aneignen wollte [1]). Denn abgeſehen von der nachgewieſenen Herkunft derſelben, ſchließt die Unbefangenheit ihrer Faſſung jede derartige Reflexion aus, und da Niemand im zweiten Jahrhundert die Grundidee des Jakobus von Gnade und Geſetz reproducirt hat, ſo eignet ſich der Brief nicht zu einem Gliede in der Kette der nachapoſtoliſchen Entwickelung der chriſtlichen Anſchauung.

Die bezeichnete Anſicht des Jakobus vom Geſetze dient ihm übrigens durchaus nicht zur voreiligen Beruhigung im ſittlichen Streben, noch zu einer äſthetiſchen Geringſchätzung der Geſetzesbeobachtung im Einzelnen. Sein Geſichtskreis iſt außerdem durch die Erwartung des nahen Gerichtes beherrſcht (2, 12. 13; 3, 1; 4, 12; 5, 9; 1, 12), vor welchem der Uebertreter auch nur eines Gebotes als Schuldner des ganzen Geſetzes erſcheinen wird.

Durch dieſe beiden Pole der Anſchauung, durch die Darſtellung des Geſetzeswortes als Inhalt der ſpeciellen wiedergebärenden Gnade, und durch die Erwartung des Gerichtes über alle einzelnen geſetzlichen Werke wird das eigenthümliche Verhältniß zwiſchen Glauben und Werken bedingt und erklärt, welches Jakobus aufſtellt. Es kann begreiflicherweiſe ebenſowenig mit der pauliniſchen Formel übereinkommen, wie die Anſicht des Jakobus von Gnade und Geſetz; es darf aber auch ebenſowenig

1) Vgl. Schwegler a. a. O. 1. Th. S. 444. Baur a. a. O. S. 96.

wie dieſe als bewußter Gegenſatz gegen Paulus aufgefaßt werden. Nur indem man auf dieſe Vorausſetzung verzichtet, wird man alle die Verwickelungen abſchneiden können, welche daraus für das Verſtändniß der chriſtlichen Urgeſchichte hervorgegangen ſind [1]).

Der Glaube an Jeſus Chriſtus, den Herrn der Herrlichkeit, gilt dem Jakobus als Bezeichnung des allgemeinen religiöſen Zuſtandes, in welchem er und ſeine Leſer begriffen ſind (2, 1. 5); und es bedarf wohl nur einer beiläufigen Hinweiſung darauf, daß der Bruder Jeſu jenes Prädikat des erhöhten Meiſters nur ebenſo wie Paulus im Sinne der vollen Gottheit meint (Phil. 2, 9—11; Röm. 9, 5). Aber Jakobus giebt in dem Briefe keine nähere Auskunft über die Beziehung des Glaubens auf dieſen ſeinen Gegenſtand. Dagegen ſondern ſich ſeine Ausſagen über den Glauben in zwei Gruppen, welche der Doppelſeitigkeit der göttlichen Gnade entſprechen. Sofern Gott als Geber aller guten und vollkommenen Gaben aufgefaßt wird, iſt *der Glaube das zweifelloſe Vertrauen auf Gott*, welches ſich namentlich im Gebete äußert (1, 5—8; 5, 15). Sofern die Gnade ſich ſpeciell in der Mittheilung des vollkommenen Geſetzes durch Chriſtus erwieſen hat, iſt der Glaube *der Glaubensgehorſam*, der ſeinen konkreten Inhalt an den auf das Geſetz bezogenen Werken hat. In *dieſem* Sinne meint es Jakobus, daß der Glaube ohne die Werke todt ſei, wie der Leib ohne die Seele todt iſt (2, 26). Dieſe beiden Bedeutungen fallen übrigens nicht aus einander. Denn die Weisheit, um welche Jakobus in zweifelloſem Vertrauen beten lehrt (1, 5. 6), weil ſie von oben kommen muß, und weil der Menſch ſie nicht ſelbſt ſich geben kann (3, 15. 17), iſt eben die Fertigkeit des Glaubensgehorſams, oder die Durchdringung des Willens mit dem Geſetze. Alſo der Glaube geht nicht auf in der Reihe der einzelnen empiriſchen Werke, als wenn dieſelben reines Eigenthum des Menſchen wären; ſondern der Glaube, der die Werke umfaßt, verbürgt es, daß die Fertig-

1) Vgl. *Weiß*, Paulus und Jakobus. In *Schneiders* Deutſcher Zeitſchrift ꝛc. 1854. Nr. 51. 52.

keit zur Erfüllung des Geſetzes die wahre von Gott gegebene Weisheit iſt. Andererſeits iſt aber der Glaube ohne Werke todt und nichtig (2, 17. 20), nicht nur, weil der Glaube in den Werken erſcheint (2, 18), ſondern weil die dem Geſetze entſprechenden Werke der ſubjektive Stoff des Glaubens ſind.

Dem Satze, daß der Glaube ohne Werke nichtig iſt, würde Paulus zuſtimmen, nicht dagegen dem, daß ſich die Werke zum Glauben verhalten wie die Seele zum Leibe. Denn Paulus beſchränkt den Begriff der Gnade, auf welche ſich der Glaube bezieht, auf die Verheißung und ihre Erfüllung in Chriſti Tod und Auferſtehung, und denkt die Werke als Folge des in jenem Inhalte vollendeten Glaubens. Ungeachtet dieſes begrifflichen Unterſchiedes läßt aber auch Paulus die Werke aus dem im Gläubigen innerlich geſetzten Geſetze der Liebe hervorgehen.

Die Polemik des Jakobus kann nun nicht gegen die Lehre des Paulus oder gegen ein Mißverſtändniß derſelben gerichtet ſein. Die Leſer des Briefes, jüdiſche Chriſten, welche noch im Synagogalverbande ſtehen (2, 1—7), laſſen nicht auf Einwirkung des Paulus ſchließen. Und der Gebrauch, welchen Jakobus von dem den Abraham betreffenden altteſtamentlichen Hauptargumente des Paulus für ſeine Lehre macht (2, 21—24), iſt ſo unbefangen, daß Jakobus eine andere, geſchweige die entgegengeſetzte Erklärung des Paulus unmöglich vorausgeſetzt haben kann. Es iſt auch ganz verkehrt, wenn man den von Jakobus bekämpften werkloſen Glauben in irgend einer beſtimmten Parteibildung meint ſuchen zu müſſen. Vielmehr iſt das liebloſe Verhalten gegen die Armen (2, 15. 16), an welchem Jakobus den werkloſen Glauben anſchaulich macht, eine Erſcheinung unter den Chriſten, die ebenſo leicht zu verſtehen iſt, wie das von Chriſtus gerügte werkloſe Bekennen (Matth. 7, 21—23). Die Belehrung nun, welche Jakobus jenen werklos Glaubenden ertheilt (2, 19—24), führt freilich noch zu einer Formel, welche von der bisher beſprochenen Anſicht abweicht, nämlich, daß der Glaube zu den Werken mithilft, und daß der Glaube durch die Werke vollendet wird (2, 22). Dieſe Formel empfängt aber ihr Verſtändniß aus der Art, in welcher Jakobus die Belehrung

anlegt. Er führt den von ihm zu bekämpfenden Glauben in dem Bekenntniß der Einheit Gottes ein (2, 19). Anſtatt nun dieſen auch den Dämonen möglichen Glauben als völlig falſchen abzuweiſen, weil ihm ja das ſittliche und eigentlich religiöſe Element des Vertrauens mangelt, läßt er ihn, der Verſtändigung wegen, als unvollkommene Form, als Anfang des Glaubens gelten, und beweiſt nun an Abraham, daß deſſen Glaube nur mit Einſchluß des an Iſaak bewieſenen Gehorſams die Rechtfertigung erworben habe. Aber die getrennte Beurtheilung von Glauben und Werken, in welcher der Glaube als Unterſtützung der Werke, oder als Anfang erſcheint, der ſeine Vollendung durch die Werke erfährt, iſt eben gar nicht die dem Jakobus natürliche Betrachtungsweiſe, ſondern er iſt nur wegen des Gegners auf ſie eingegangen. Die bloße Addition von Glaube und Werke, welche er in der polemiſchen Situation ausſpricht (2, 24), iſt weit unter ſeinem eigentlichen Sinne, der vielmehr auf eine organiſche Identität gerichtet iſt, wenn auch dieſelbe noch nicht den Ausdruck ihrer klaren Gliederung erreicht hat. Indem das katholiſche Dogma hauptſächlich auf jene Formel ſich ſtützt, kann es ſich nicht ſchmeicheln, dem vollen Sinne des Jakobus zu entſprechen.

Der Brief des Jakobus iſt kein Dokument des Judenchriſtenthums; da er das vollkommene Geſetz der Freiheit im Gegenſatz zu dem moſaiſchen Geſetze meint. Er iſt hierin den Reden Chriſti treu; aber er hat doch nicht die Gedankenreihe, in welcher Chriſtus die Vervollkommnung des Geſetzes mit der Verkündigung des Gottesreiches verband, einfach reproducirt, ſondern er ſchließt das Glauben weckende und beſeligende Wort Chriſti und ſein vollkommenes Geſetz in Einem Gedanken zuſammen. Hierin liegt das altteſtamentliche Gepräge des Briefs, deſſen Grund wir oben erklärt haben. Wir ſprechen nicht von einem judaiſtiſchen Gepräge des Briefs. Denn der Sprachgebrauch, welcher das Epigonenthum ſeit Eſra als Judaismus von der klaſſiſchen Zeit der altteſtamentlichen Religion unterſcheidet, iſt durchaus berechtigt. Der Jakobusbrief berührt ſich aber nicht, wie z. B. die Anſicht Cyprians, mit Muſtern jener ſpätern Epoche. Auch müßte jenes Urtheil

ſo verſtanden werden, als wenn der chriſtliche Charakter der Anſchauung des Jakobus nicht normal wäre. Wir finden aber, daß die Anlehnung des Jakobus an die didaktiſche Poeſie des A. T. die Reinheit und die individuelle Originalität ſeiner chriſtlichen Anſicht nicht beeinträchtigt hat; deßhalb weil innerhalb des A. T. Nichts der „chriſtlichen Freiheit" näher ſteht, als die Schätzung des Geſetzes in jenen Pſalmen. Einer chriſtlichen Partei hat jedoch Jakobus mit ſeiner Idee vom Geſetze und Glauben nicht die Loſung gegeben, weil dieſelbe hinter der dialektiſchen Klarheit zurückbleibt, welche zur dogmatiſchen Parteibildung nöthig iſt. Das katholiſche Dogma iſt von anderem Ausgangspunkte auf die Formel von dem Glauben und den Werken zurückgekommen, welche Jakobus als polemiſches Mittel zwar ausſpricht, welche aber weit entfernt iſt, ſeine ganze Meinung auszudrücken.

Der erſte Brief des Petrus hat in der letzten Zeit die Ungunſt mancher Kritiker erfahren, welche mit der Vorausſetzung, daß ein Apoſtel in eigenthümlicher Weiſe dogmatiſch produktiv ſein müſſe, an ihn herantraten [1]), dieſe Erwartung nicht befriedigt fanden, und demnach an der Echtheit des Briefes zweifeln zu müſſen glaubten. Dieſer Maaßſtab iſt aber ſo wenig hiſtoriſch-kritiſch, als er ein unwillkürlicher Reſt der alten Anſprüche der Orthodoxie an die Schrift iſt, daß ſie zunächſt oder ausſchließlich dem Bedürfniſſe dogmatiſcher Erkenntniß diene. Die Zeugniſſe der evangeliſchen Geſchichte über den Charakter des Petrus laſſen gar nicht erwarten, daß er ſich in der Lehrbildung ausgezeichnet haben werde. Nichts deſto weniger beruht es auf unzureichender Beobachtung, wenn man die Lehrart des erſten Briefes des Petrus pauliniſch gefunden hat. Vielmehr trägt derſelbe gerade in den Punkten, die wir zu beachten haben, das Gepräge durchaus eigenthümlicher, individueller Auffaſſung, welche direkt weder im apoſtoliſchen noch im nachapoſtoliſchen Zeitalter wieder vorkommt. Die vielfachen Berührungen mit dem Gedankenkreiſe des Paulus dagegen ſind entweder nur ſcheinbar, oder beziehen ſich auf allgemein chriſtliche Ideen. Da end-

1) De Wette, Einleitung ins N. T. 5. Aufl. S. 350. Schwegler Nachapoſtol. Zeitalter 2. Th. S. 6.

lich der Brief das Zeugniß des ganzen chriſtlichen Alterthums vom zweiten Briefe Petri abwärts für ſich hat, und die inneren Gründe, mit denen ſeine Authentie verdächtigt worden iſt, nicht ſtichhaltig ſind, ſo wäre es ſehr unkritiſch, wenn man denſelben nicht als echtes Dokument der chriſtlichen Anſicht des Petrus gebrauchen wollte. Und an dem richtig erwogenen Standpunkte des Briefes hat man die ſicherſte Gewähr ſeiner apoſtoliſchen Urſprünglichkeit [1]).

Ungeachtet des paränetiſchen Zweckes, welchen Petrus in dem Briefe, ebenſo wie Jakobus in dem ſeinigen verfolgt, giebt Petrus viel mehr als dieſer Andeutungen über die Bedeutung der Perſon und der Schickſale Jeſu. Chriſtus, der durch ſeine vorweltliche Prädeſtination (1, 20) und durch den Beſitz des heiligen Geiſtes (3, 18) ausgezeichnet iſt, deſſen Werk ſchon durch ſeinen Geiſt in den Propheten vorherverkündigt worden iſt (1, 10—12), hat durch ſeinen Tod, den er als Gerechter für die Ungerechten litt (3, 18), die Menſchen aus der Macht der Sünde losgekauft (1, 17. 18), um ſie Gott zuzuführen (3, 18), oder, nach einem andern Bilde, deren auf ſich genommene Sünden in ſeinem Tode vernichtet (2, 24). Durch ſeine Auferſtehung (1, 3), und durch deren von den Apoſteln vermittelte Kunde (1, 23—25) hat Gott ſeiner Barmherzigkeit gemäß die Chriſten wiedergeboren zu der Hoffnung auf das im Himmel bereit gehaltene Heil, oder das Erbe (1, 3. 4. 9. 10; 2, 2), welches Chriſtus in ſeiner bevorſtehenden Offenbarung vom Himmel herabbringen wird (1, 5. 13). In dieſer Hoffnung, deren gegenwärtige Gewißheit (1, 5. 7—9. 21) in dem als Gehorſam gegen Chriſtus aufgefaßten Glauben (1, 2. 14. 22) dargeſtellt iſt, ſind die Chriſten neue Geſchöpfe (1, 3. 23; 2, 2), ſind ſie in die prieſterliche Stellung zu Gott, welche dem Volke des A. T. verheißen war, eingetreten, (2, 5. 9), ſind ſie innerlich durch den unvergänglichen Geiſt Gottes beſeelt (3, 4; 4, 14). Andererſeits ſtehen ſie unter der Erwartung des Gerichtes über das Werk eines Jeden (1, 17. vgl. 4, 5. 15—17) und deßhalb in der Furcht vor Gott (1, 17; 2, 17; 3, 2. 15). Im Verhältniß zum Gericht

1) Vgl. überhaupt Weiß, Der petriniſche Lehrbegriff. Berlin 1855.

kommt es darauf an, daß ſie in vollkommener Weiſe auf das zukünftige Heil hoffen (1, 13). Dazu gehört, daß ſie gemäß dem in der Taufe gewonnenen guten Gewiſſen gegen Gott (3, 16. 21) die früher befolgten, mit Irrthum und Finſterniß begleiteten fleiſchlichen und ſeelenfeindlichen Lüſte aufgeben (1, 14; 2, 11; 4, 2. 3), und dem Willen Gottes folgen (4, 2), guten Wandel führen (1, 15; 2, 12; 3, 2. 16), kurz in dem Thun des Guten ihre Seelen auf Gott richten. Der gute Wandel beſteht den Brüdern gegenüber in der Erweiſung der Liebe (1, 22; 2, 17; 3, 8; 4, 8), den Heiden gegenüber in der Aufrechthaltung der ſittlichen Ehre (2, 12. 17; 3, 16) und in der Duldung des Unrechtes (3, 9. 14; 4, 16). Die Gerechtigkeit, welche ſich der Chriſt durch den guten Wandel erwirbt (2, 24; 3, 14), wird zwar Mühe haben, vor dem Gericht als zureichend zu gelten (4, 18); jedoch die Sünden, welche die Chriſten noch begehen, erfahren in den Leiden um Chriſti willen ſchon gegenwärtig ihr Gericht (4, 17). Dieſelben ſind einerſeits die Strafe für Vergehungen der Chriſten, andererſeits haben ſie den Werth, wie alle Leiden des Leibes, die Macht der Sünde völlig zu brechen (4, 1), und die Kraft der chriſtlichen Hoffnung zu läutern und zu ſtärken (1, 7); ſpeciell aber verbürgen ſie, weil wegen Chriſtus verhängt, als Gemeinſchaft der Leiden Chriſti ſelbſt, auch die Erreichung des Zieles der Hoffnung, das herrliche Heil (4, 13).

Dieſer Gedankenkreis unterſcheidet ſich von dem des Paulus durch die ausſchließliche Herrſchaft des eſchatologiſchen Elementes, welches zwar auch den Grundriß der Lehre des Paulus bildet, und namentlich ſeine Paräneſe ſehr weſentlich bedingt, welchem aber gerade ſein eigenthümlichſter Lehrpunkt, die organiſche Beziehung zwiſchen dem Tode Chriſti und dem Glauben das Gegengewicht leiſtet. Bei Petrus dagegen iſt der Glaube, als die Gewißheit der Hoffnung und der gute Wandel ausſchließlich eſchatologiſch gerichtet. Da nun die Anſchauung aller Apoſtel vom Heile (mit Ausnahme des Johannes in den Briefen) urſprünglich eſchatologiſch normirt iſt, da alle ihre Begriffe vom Reiche Gottes, vom Heile, vom Erbe, vom ewigen Leben, auch von der Gerechtigkeit urſprünglich in die Zukunft

weiſen (ſ. o. S. 57), und erſt Paulus mit ſeinem Begriffe von der Glaubensgerechtigkeit eine auf die Gegenwart bezogene Heilsanſchauung ausprägt, ſo trägt der Gedankenkreis des Petrus den Stempel der Urſprünglichkeit und innerlichen Unabhängigkeit von Paulus, — mag auch der Brief einer ſpätern Epoche angehören, und, was wir übrigens nicht behaupten, die Anlehnung an pauliniſche Briefe verrathen. Namentlich aber iſt das Verhältniß zwiſchen Hoffnung und gutem Wandel von Petrus ganz eigenthümlich beſtimmt worden. Er denkt die Werke nicht als Folge des Glaubens, wie Paulus; auch nicht als konkreten Stoff des Glaubens wie Jakobus; ſondern der gute Wandel, der Gehorſam gegen die Wahrheit, die in den Werken beſtehende Gerechtigkeit gilt ihm als Probe für die Sicherheit und Zuverläſſigkeit des Glaubens, der weſentlich auf die Auferſtehung Chriſti gegründet, und auf das zukünftige Heil als Hoffnung gerichtet iſt. Verdienſtlichkeit der Werke gegen Gott iſt hiemit ebenſo beſtimmt ausgeſchloſſen, wie in der pauliniſchen Lehre; denn zunächſt gilt dieſe Probe für das Bewußtſein des Gläubigen ſelbſt; das göttliche Gericht dient nur dazu, an den Werken die Vollkommenheit der Hoffnung zu erweiſen, und nur die Hoffnung erwirbt das Heil.

Wenn man nun fragt, wie Petrus die Norm des guten Wandels gemeint hat, ſo fehlt in dem Briefe mit jeder Beziehung auf das moſaiſche Geſetz auch jede direkte Hinweiſung auf Willenserklärungen Chriſti, wie ſie doch der Brief des Jakobus darbietet. Zwar die Hervorhebung der Liebe gegen die Brüder weiſt deutlich genug auf den oberſten Grundſatz Chriſti ſelbſt zurück, jedoch die Form der Wahrheit, gegen welche die Leſer gehorſam ſein (1, 22), und die Anſchauung des Willens Gottes, dem gemäß ſie leben ſollen (4, 2) iſt in fließender Unbeſtimmtheit gehalten. Judenchriſtliche Zumuthungen macht Petrus ſeinen heidenchriſtlichen (1, 14. 18; 2, 9. 10; 3, 6; 4, 3), im Miſſionsgebiete des Paulus lebenden Leſern nicht; ſondern er überträgt auf ſie die Ehrenprädikate des alten Bundesvolkes (2, 9), ohne daß die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes bei ihnen vorauszuſetzen wäre. Denn überhaupt paßt die unbedingte Anerkennung

und Werthschätzung des mosaischen Gesetzes ebensowenig zu der Idee der in der christlichen Offenbarung vollzogenen Neugeburt, welche Jakobus und Petrus vertreten, als sie von Christus in die Idee des neuen Bundes eingeschlossen ist.

Unter allen Schriften des N. T. trägt die Apokalypse des Johannes am meisten judaistische Färbung, weil die apokalyptische Literatur überhaupt erst in der Epoche des Judaismus entstanden ist. Aber darum ist die Schrift nicht judenchristlich. Freilich in direkter Weise läßt sich dies nicht ausmitteln, weil nicht einmal der Name des Gesetzes, geschweige das Problem seiner Beobachtung durch die Christen in der bilderreichen Weissagung seine Stelle findet. Der Chiliasmus ist eine judaistische Anschauung, schließt aber nicht nothwendig den judenchristlichen Grundsatz in sich. Man meint nun freilich, daß der Seher, welcher nur zwölf Apostel als Grundsteine des neuen Jerusalems kennt (21, 14) auf diese Weise den Apostel Paulus indirekt ausschließe, und nur dem Interesse der judenchristlichen Partei ergeben sein könne. Aber mindestens ist das ein zweideutiger Grund. Denn Zwölf ist die runde symbolische Zahl, welche allein zu der auf die israelitischen Stämme begründeten Typik paßte, und welche so konventionell feststand, daß auch Paulus von zwölf Jüngern schreibt (1 Kor. 15, 5), wo sachgemäß nur elf betheiligt waren. Die Argumente für den judenchristlichen Standpunkt des Sehers sind also durchaus unzuverlässig. Dagegen folgt Johannes zwei allen Aposteln gemeinsamen Ideen, welche ihrer Natur nach von den Judenchristen nicht angeeignet werden konnten. Er erkennt einmal die volle Gottheit [1]) des erhöhten

1) Unterschieden von dem Gottesnamen des erhöhten Christus, den Niemand weiß als er selbst (19, 12. vgl. 2, 17; 3, 12; 14, 1), den er bei seiner Wiedererscheinung an der Hüfte geschrieben trägt (19, 12. 16), ist der Name, bei welchem er dann genannt werden wird, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (19, 13). Derselbe darf also nicht als Umschreibung des Gottesnamens, als die Paraphrase „Memra di Jehova" verstanden werden; er findet auch nicht seine Erklärung durch die Beziehung auf V. 9, so daß Christus der Inbegriff der göttlichen Verheißungen wäre (Hofmann, Schriftbeweis 1. Th. S. 106); sondern er deutet auf Christi richterliche Funktion (V. 11), welche er nicht blos anstatt Gottes, sondern welche Gott selbst durch ihn ausüben wird. Derselbe Name in demselben Sinne ist gemäß einer nahe liegenden Kombination in dem Prädikate ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (3, 14) angedeutet, wo es sich auch handelt

Chriſtus an (1, 17; 2, 8; 19, 16; 22, 13) wie Paulus (Phil. 2, 9; Röm. 9, 5; Tit. 2, 13) und Jakobus (2, 1); an welche Idee die judenchriſtlichen Vorſtellungen von der Präexiſtenz und höhern Natur Jeſu als Urmenſch und Erzengel nicht hinanreichen. Dann aber bekundet die Auffaſſung Chriſti als des Paſſahlammes, daß der Apokalyptiker das Werk des Herrn nur als neuen Bund unter Abrogation des alten verſtanden hat. Die ſtehende Bezeichnung Chriſti als des geſchlachteten Lammes (5, 6; 7, 14; 12, 11; 13, 8 u. oft), welches durch ſeinen Tod die Gläubigen von der Macht der Sünde losgekauft und ſie gereinigt hat (5, 9; 7, 14; 14, 3), wird nicht mit Recht meiſtens auf den jeſaianiſchen Typus des wie ein Lamm ſanftmüthigen Knechtes Gottes zurückgeführt. Allerdings wird die Ausſage des Jeſaias (53, 7) im N. T. (Act. 8, 32. 33; 1 Petr. 2, 24) auf Chriſtus bezogen; aber daß das bei Jeſaias beiläufige Bild des ſanftmüthigen Lammes jene johanneiſche Bezeichnung hervorgerufen habe, iſt mehr als unwahrſcheinlich. Einmal paßt dazu nicht die johanneiſche Vorſtellung vom Zorne des Lammes (6, 16). Dann aber leitet die allgemein apoſtoliſche Vorſtellung, daß Chriſtus als das (wahre) Paſſahlamm geſtorben ſei, welche von Paulus (1 Kor. 5, 7), von Petrus (1 Br. 1, 19 ἀμνὸς ἄμωμος vgl. Exod. 12, 5), ja von Johannes ſelbſt im Evangelium (19, 36 vgl. Exod. 12, 46) vertreten iſt, beſtimmt darauf hin, daß auch in der Apokalypſe dieſer Typus herrſcht. Dazu kommt, daß die altchriſtliche Literatur die Geltung dieſes Typus in dem Maaße bezeugt, daß das jeſaianiſche Bild vom ſanftmüthigen Lamme erſt durch Vermittelung der Idee des Paſſahlammes auf Chriſtus angewendet wird[1]). Und endlich ſollte man doch, wenn

um die Hinweiſung auf Chriſti Auftreten als Richter. Dieſes iſt der Ausgangspunkt der johanneiſchen Auffaſſung Chriſti als des Wortes Gottes.

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.* — Iustini Dial. cap. 111:

alle dieſe neuteſtamentlichen Stellen auf den jeſaianiſchen Typus zurückgingen, erwarten, daß auch das jeſaianiſche Wort πρόβατον und nicht ἀμνός und ἀρνίον gebraucht würden, welche dem Sprachgebrauche des Opferrituals angehören. Die Anerkennung Chriſti als Paſſahlamm ſchließt aber die Verſtellung von dem neuen Bunde und die Abrogation des alten in ſich, während das Judenchriſtenthum das Werk Chriſti auf die Herſtellung und Befeſtigung des alten Bundes deutet. Freilich fällt es auf, daß der Seher in Beziehung auf den Tempel der Vorherſagung Chriſti (Mark. 13, 2), daß er von Grund aus zerſtört werden würde, nicht folgt, ſondern daß er, abgeſehen von der Verunreinigung des Vorhofes durch die Heiden, das Beſtehen des Tempels für die Zeit der irdiſchen Herrſchaft Chriſti vorbehält (11, 1. 2). Indeſſen darf man wegen der übrigen Charakterzüge der Apokalypſe dieſen Umſtand nicht im Sinne unbedingter Ergebenheit an das Judenthum auffaſſen; er paßt aber zu der bedingten Werthſchätzung der national-religiöſen Inſtitute, welche wir demnächſt bei den Apoſteln wahrnehmen und zu verſtehen verſuchen.

Zur Beſtimmung des von dem Apoſtel Johannes eingenommenen chriſtlichen Standpunktes iſt neuerdings mehrfach eine Lokaltradition geltend gemacht worden, welche wir hier nicht unbeachtet laſſen dürfen. In dem Streite über den Zeitpunkt der chriſtlichen Paſſahfeier, der gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts zwiſchen den Kirchen von Rom und von Kleinaſien geführt wurde, beruft ſich der Biſchof Polykrates von Epheſus [1]) für die in Kleinaſien heimiſche Feſtſitte auf den Johannes, welcher an der Bruſt des Herrn gelegen, welcher Prieſter geweſen ſei,

---

Ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς ὁ τυθεὶς ὕστερον, ὡς Ἡσαΐας ἔφη· αὐτὸς ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη. Kap. 72 führt Juſtin erſt einen vorgeblichen Ausſpruch des Eſra an: Τοῦτο τὸ πάσχα ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ ἡ καταφυγὴ ἡμῶν, dann Jerem. 11, 19: ἐγὼ ὡς ἀρνίον ἄκακον, φερόμενον τοῦ θύεσθαι, und fährt dann fort: καὶ 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.

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

welcher die Stirnbinde getragen habe, welcher Zeuge und Lehrer sei. Die kleinasiatische Passahfeier war nach dem Zeitpunkte der jüdischen auf den vierzehnten Nisan normirt, und deßhalb wird ihr judenchristliches Gepräge zugeschrieben [1]). Ueber den Sinn dieser Passahfeier schwebt aber wiederum der Streit. Einerseits wird geltend gemacht, daß die Kleinasiaten der Chronologie des Matthäus folgend am 14. Nisan die Erinnerung an das von Jesus gefeierte jüdische Passah und an das zugleich eingesetzte Abendmahl begangen haben; und sofern der Apostel Johannes als Auktorität dieses Ritus angeführt wird, wird auf die Unechtheit des seinen Namen führenden Evangeliums geschlossen, in welchem das letzte Mahl Jesu am 13. Nisan nicht als Passahfeier, vielmehr sein Tod am 14. Nisan als das vollkommene Passahopfer dargestellt wird [2]). Dagegen behauptet Weitzel, daß auch die kleinasiatische Passahfeier auf diesen johanneischen Gedanken begründet sei, und daß sie an den 14. Nisan nur deßhalb geknüpft sei, weil dieser Tag durch den Tod des wahren Passahlammes geweiht worden sei [3]). Was nun die Bedeutung der Sache für den christlichen Standpunkt des Johannes betrifft, so würde der von Baur gegen die Echtheit des Evangeliums gezogene Schluß ebenso auch auf die Apokalypse Anwendung finden, deren Verfasser, wie wir gesehen haben, und wie wir trotz Baurs Einwendungen [4]) festhalten müssen, Christus recht eigentlich als das wahre Passahlamm bezeichnet. Jedoch hat man Ursache, die Angabe des Polykrates über Johannes nicht zu überschätzen. Baurs Meinung, daß die Feierlichkeit, in welcher sich der Bischof auf den Vorgang des Johannes beruft, keine Einrede gegen die geschichtliche Glaubwürdigkeit seines Zeugnisses gestatte [5]), schließt den Glauben an die apostolische Einsetzung

1) Z. B. von Hilgenfeld in den Theol. Jahrb. 1849. S. 255. Aber der Vorwurf ist schon alt, indem er seit dem dritten Jahrhundert erhoben wird; vgl. a. a. O. S. 261 ff.

2) Von Baur z. B. in dem Werke über das Christenthum der drei ersten Jahrh. S. 150.

3) Die christliche Passafeier der drei ersten Jahrhunderte. S. 95 ff.

4) A. a. O. S. 140.

5) A. a. O. S. 150. Ebenso Thiersch, Die Kirche im apostol. Zeit-

des christlichen Passah in sich, der doch schwerlich sicher zu begründen ist. Aber wenn man dem Polykrates in diesem Punkte folgt, so muß man auch in den Kauf nehmen, daß Johannes die Stirnbinde des jüdischen Hohenpriesters getragen habe. Die Gemeinschaft dieser Tradition mit der Angabe über die Passahfeier des Johannes setzt nun aber diese in ein sehr bedenkliches Licht. Welches also auch der Sinn der kleinasiatischen Passahfeier sein mag, so ist die damit verknüpfte Angabe des Polykrates über den Apostel Johannes nicht als kritischer Haltpunkt zur Ermittelung der Richtung desselben zu benutzen; namentlich aber ist der für sicher gehaltene Schluß gegen die Authentie des Evangeliums dadurch nicht begründet [1]).

Die Apostel, namentlich Petrus, Johannes und Jakobus der Bruder des Herrn, und die von ihnen gebildete und geleitete Gemeinde zu Jerusalem hielten als geborene Israeliten an der Beobachtung des mosaischen Gesetzes fest. Der Besuch des Tempels durch die Apostel wird freilich in der Apostelgeschichte (2, 46; 3, 1; 5, 21. 42) nur in dem Sinne erwähnt, daß sich dort die beste Gelegenheit zum Lehren darbot. Aber wenn

---

alter S. 293 ff. Derselbe giebt fälschlich an, daß man sich in Rom auf Petrus und Paulus als Begründer der dortigen Festsitte berufen habe.

1) Wie unzuverlässig alle diese episkopalen Traditionen über die Apostel sind, ist in dem vorliegenden Falle noch weiter anschaulich zu machen. Zu seinen Auktoritäten zählt Polykrates *Φίλιππον τὸν τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ὃς κεκοίμηται ἐν Ἱεραπόλει, καὶ δύο γεγηρακυῖαι παρθένοι· καὶ ἡ ἑτέρα αὐτοῦ θυγατὴρ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη ἐν Ἐφέσῳ ἀναπαύεται.* Wenn man hiemit Act. 21, 8. 9 vergleicht, daß der jerusalemische Gemeindebeamte Philippus, den Paulus zu Cäsarea fand, 4 prophetische Töchter hatte, so dürfte der kritische Verdacht nicht zu beschwichtigen sein, daß Polykrates, oder die ihn leitende Tradition eine Verwechselung gleichnamiger Personen begangen habe. Was ferner P. außer den beiden beanstandeten Daten noch von Johannes weiß, ist kaum anderswoher als aus dessen Schriften geschöpft; das Prädikat *ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών* aus dem Evangelium; das Prädikat *μάρτυς* scheint auf Apok. 1, 2. vielleicht mit der bekannten unrichtigen Deutung zurückzuweisen; und endlich muß ich vermuthen, daß *διδάσκαλος* dem ersten Briefe gilt. — Ich gestehe überhaupt, daß wenn Aussagen neutestamentlicher Schriftsteller und patristische Angaben über Apostel in Konflikt kommen, ich unbedenklich die Glaubwürdigkeit der letzteren in Frage stelle. Die Kirchenväter haben von den Verhältnissen der apostolischen Zeit unglaublich wenig gewußt, und das, was sie wissen, wissen sie meist falsch.

die Gemeinde einen ſo großen Eifer für das Geſetz bewies (21, 21), ſo können ihre Vorſteher, die Apoſtel, in der Treue gegen die beſtehende jüdiſche Sitte nicht zurückgeblieben ſein. Und wenn die chriſtliche Gemeinde als jüdiſche Sekte erſchien (24, 5; 28, 22), ſo muß ſie das unverkennbare Gepräge jüdiſcher Sitte an ſich getragen haben. Zwar werden nur vereinzelte Züge von der jüdiſchen Praxis der Apoſtel mitgetheilt, daß Petrus den Genuß unreiner Speiſe verabſcheut (10, 14), und daß Jakobus die Uebernahme eines Gelübdes mit den dazu gehörigen Reinigungen und Opfern für unverfänglich hält (21, 24); indeſſen im Vergleich mit dem Geſammtcharakter der Gemeinde zu Jeruſalem deuten dieſelben darauf, daß die Apoſtel kein Bedenken bei der Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes hatten. Dies ſteht nicht im Widerſpruch mit der Art, wie die drei, Petrus, Johannes, Jakobus in ihren Schriften das moſaiſche Geſetz ſtillſchweigend von dem Kreiſe der chriſtlichen Pflichten ausſchließen. Ohne daß wir auf den Unterſchied der Zeit zwiſchen der Abfaſſung der Apokalypſe und des Briefes Petri, und der Gründung der Gemeinde zu reflektiren, und einen Fortſchritt der Apoſtel über ihre erſte Bildungsſtufe hinaus anzunehmen brauchen, erklärt ſich die Sache aus dem Verhalten Jeſu zu der geſetzlichen Praxis. Wenn Jeſus ausdrücklich Sabbathsfeier, Reinigungen, Opfer von der Ordnung des Gottesreiches ausſchloß, und doch weder für ſeine Perſon die jüdiſche Sitte verließ, noch ſeine Jünger grundſätzlich derſelben entzog (ſ. o. S. 33), ſo kann es nicht Wunder nehmen, daß dieſelben, ungeachtet ihrer vollen Einſicht in die Neuheit des Bundes, in der Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes fortfuhren. Dazu kommt, daß Jeſus die Beſchneidung, alſo ein Privilegium des iſraelitiſchen Volkes, auch in Beziehung auf das Gottesreich nicht angetaſtet hatte. Die Apoſtel aber konnten ihr angeborenes Vorrecht als Iſraeliten nur durch die Beobachtung der moſaiſchen Sitte erhalten. Die Anſchauung von Chriſtus als dem wahren Paſſahlamm und von ſeinem Tode als dem Opfer des neuen Bundes brauchte ihnen die Theilnahme an Brand- und Dankopfern nicht zu verleiden; und die Gewißheit der durch Chriſtus vermittelten Sündenvergebung brauchte ſie nicht zu drän-

gen, ſich z. B. der Theilnahme an dem jährlichen Sühneritus zu entziehen, da derſelbe überwiegend kultiſchen Verunreinigungen galt.

Die Schwierigkeit beginnt erſt bei der Frage, warum die Urapoſtel nicht die Heidenmiſſion begonnen haben, und ob ſie nicht bei dem Konflikt zwiſchen den ſtrengen Judenchriſten und den Anſprüchen der Heidenchriſten die Grundſätze des Judenchriſtenthums vertreten haben?

Jene erſte Frage wird nicht durch die Thatſache beantwortet, daß Petrus den Kornelius und ſeine Familie (Act. 10) und daß Philippus den äthiopiſchen Eunuchen (8, 26—40) getauft habe; denn in beiden Fällen wird ein ſpecieller göttlicher Antrieb dazu vorausgeſetzt, welcher nicht in dem Grundſatze der Pflicht der Heidenbekehrung feſtgehalten wurde. Und außerdem kommt in Betracht, daß in beiden Fällen Proſelyten des Thores für die chriſtliche Gemeinde gewonnen wurden. Die eigentliche Heidenmiſſion begann, nach der Darſtellung der Apoſtelgeſchichte, ohne Zuthun der Apoſtel durch einige der zerſprengten Mitglieder der jeruſalemiſchen Gemeinde (11, 20. 21), und erſt nachträglich ſtellte die Gemeinde zu Jeruſalem die heidenchriſtliche Pflanzung zu Antiochia unter die Obhut des Barnabas, der ſich alsbald den Paulus zugeſellte, den Hauptvertreter des Rechtes der Heidenmiſſion. Wenn nun auch Petrus (15, 7) die Bekehrung des Kornelius als Beweis der göttlichen Erwählung von Heiden ſehr ſtark betont, ſo thut er es dem Thatbeſtand gemäß nicht in dem Sinne, als ſei er ſelbſt grundſätzlich auf die Bekehrung der Heiden bedacht geweſen. Und deßhalb bedarf es doch immer noch der Erklärung, warum die Urapoſtel ſich nicht beeilt haben, dem Befehle Chriſti gemäß (Mark. 16, 15; 13, 10) auch den Heiden das Reich Gottes zu verkündigen, ſondern warum ſie es dem Zufalle überließen, ob dies Geſchäft zur Ausführung käme. Der wahre Grund dieſes Verhaltens wird auch den auffallenden Umſtand erklären, daß die Apoſtel trotz ihrer principiellen Gleichgültigkeit gegen das moſaiſche Geſetz doch nichts dazu gethan zu haben ſcheinen, den Eifer ihrer jeruſalemiſchen Genoſſen für daſſelbe zu mäßigen. Denn daß ſie im Sinne des Judenchriſtenthums den Eifer für das moſaiſche Geſetz getheilt hätten, wird außer der

Apoſtelgeſchichte auch durch den Brief des Paulus an die Galater widerlegt. Daß ſie aber überhaupt erſt durch die Wirkſamkeit des Paulus auf den Gedanken gebracht worden wären, daß das Reich Gottes auch den Heiden beſtimmt ſei, iſt im Vergleich mit den Ausſprüchen Jeſu bei Markus und Matthäus und mit den Ausſagen der Propheten des A. T. unglaublich.

Der Streit, an welchem die Stellung der Urapoſtel zur Heidenmiſſion und zum Heidenchriſtenthume in das Licht treten wird, betraf nicht das Recht und die Möglichkeit des Eintrittes von Heiden in die chriſtliche Gemeinde, ſondern nur die Bedingung deſſelben. Die heidenchriſtliche Gemeinde zu Antiochia hatte mit der chriſtlichen Taufe nicht die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes übernommen, ſondern lebte nach dem Grundſatze des Paulus frei von demſelben. Dagegen verlangten Mitglieder der Gemeinde zu Jeruſalem, welche früher der phariſäiſchen Sekte angehört hatten, daß jene Heidenchriſten um der Seligkeit willen ſich der Beſchneidung und dem ganzen moſaiſchen Geſetze unterwerfen müßten (Act. 15, 1. 5). Dieſe Forderung iſt Merkmal des eigentlichen Judenchriſtenthumes. Wenn Chriſten um der Seligkeit willen die Bedingungen annehmen ſollen, unter welchen ſich der Bund Gottes mit dem Einen Volke dargeſtellt hatte, ſo wird dadurch die Neuheit des Bundes Chriſti verleuguet; und die eigenthümlichen Bedingungen und Zwecke deſſelben, wenn ſie überhaupt anerkannt werden, werden auf die Bedingungen und den Zweck des alten Bundes reducirt oder denſelben untergeordnet. Vom Standpunkte des neuen Bundes ſelbſt kann man diejenigen, welche ſo den neuen Bund auf den alten reducirten und ſeine allumfaſſende Bedeutung mit dem nationalen Zwecke des alten Bundes identificirten, nicht anders, als wie Paulus thut, eingeſchlichene falſche Brüder nennen. Die Partei, deren die Apoſtelgeſchichte erwähnt, iſt identiſch mit den Leuten, welche die Beſchneidung des Titus verlangen (Gal. 2, 3. 4), und welche ſpäterhin in den galatiſchen von Paulus gegründeten Gemeinden nicht jüdiſcher Abſtammung Eingang gefunden, und dieſelben für die Beſchneidung und für die Beobachtung des übrigen moſaiſchen Geſetzes gewonnen haben. Dieſe Anſichten und Tendenzen, die bei

dem Ausbruche des Streites nach dem übereinſtimmenden Zeugniſſe der Apoſtelgeſchichte und des Paulus nur eine kleine Gruppe entſchiedener Anhänger in der jeruſalemiſchen Gemeinde beſaßen, wurden von den Apoſteln, wenigſtens den Häuptern, Jakobus, Petrus, Johannes nicht getheilt [1]).

Die Apoſtelgeſchichte erzählt im 15ten Kapitel, daß, nachdem der Streit der ſtrengen Judenchriſten mit den Heidenchriſten in Antiochia 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 Chriſtenthums, die außerordentlichen Geiſtesgaben und die Reinigung des Herzens bei den Heidenchriſten an (V. 8. 9); erklärt es deßhalb für eine Verſuchung Gottes, dieſelben noch auf das Geſetz zu verpflichten, und ihnen damit ein Joch aufzulegen, welches doch Niemand zu tragen vermöge oder vermocht hätte; denn durch das Geſetz werde auch Niemand gerecht, ſondern durch die Gnade Gottes würden ſowohl die jüdiſchen Chriſten, 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 Jakobus bei mit Rückſicht auf das Zeugniß, welches die geſammte Prophetie für die Berufung der Heiden ablege. Beide verwerfen demnach die Zumuthung der ſtrengen Judenchriſten,

---

1) Baur a. a. O. S. 50 (vgl. Schwegler Nachap. Zeitalter 1. Th. S. 151) erklärt den Bericht des Paulus im Galaterbrief nicht richtig, wenn er aus demſelben entnimmt, daß die älteren Apoſtel ſelbſt die Gegner des Paulus geweſen ſeien, welche die Beſchneidung des Titus gefordert hätten. Wer kann denn annehmen, daß Paulus mit den παρείσακτοι ψευδαδέλφοι die Urapoſtel meine! Die Bezeichnung derſelben als δοκοῦντες στῦλοι εἶναι iſt blos Ironie gegen die galatiſchen Irrlehrer, welche ſich fälſchlich auf die Auktorität der Apoſtel berufen, nicht gegen dieſe ſelbſt. Die Auffaſſung des Standpunktes der Urapoſtel hängt von dem Dilemma ab: entweder beurtheilen wir ſie nach dem Standpunkt der judenchriſtlichen Partei, welche ſie als Auktoritäten anführt, aber nach den neuteſtamentlichen Schriften. Ich wähle die letztere Baſis, unter anderem auch deßhalb, weil gerade der Galaterbrief beweiſt, daß die Gegner des Paulus in Galatien ſich in lügenhafter Weiſe auf die Urapoſtel berufen haben.

daß die Heidenchriſten das moſaiſche Geſetz zu beobachten hätten. Jedoch gehen ſie nicht ſo weit, 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 Jakobus deßhalb, weil in allen Städten (des heidniſchen Gebietes) Anhänger des moſaiſchen Geſetzes ſind (auf deren Gewinnung für das Chriſtenthum gerechnet wird), alſo aus Rückſicht auf dieſe den Heidenchriſten ganz im Allgemeinen geboten, ſich der jüdiſchen Sitte in einigen Punkten anzubequemen. Jene vier Punkte der Enthaltung, die den Heidenchriſten auferlegt werden, ſind aber keineswegs 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 des Genuſſes von Götzenopferfleiſch, von Blut und von Erſticktem ſchon mannigfach anerkannt worden [1]). Dagegen iſt man über die Deutung der πορνεία wenig einig, da es der Zuſammenhang des Beſchluſſes unmöglich macht, das Wort im gewöhnlichen umfaſſenden Sinne zu verſtehen. Im moſaiſchen Geſetze (Lev. 17. 18) werden neben den drei bekannten Verboten auch die Beſtimmungen über verbotene Ehegrade und andere geſchlechtliche Verhältniſſe auf die Fremdlinge ausgedehnt, die ſich unter den Iſraeliten aufhalten. Da nun die Heidenchriſten durch die uns deutlichen Punkte des Verbotes als Proſelyten des Thores bezeichnet ſind, ſo erſcheint es nicht nur als wahrſcheinlich, ſondern als unumgänglich, daß mit der ihnen verbotenen πορνεία das gemeint iſt, was Lev. 18 dem Genuß von Götzenopferfleiſch, von Blut und

1) Vgl. Gieſeler Kirchengeſchichte 4. Aufl. I, 1, S. 97; Wieſeler, Chronologie des apoſtol. Zeitalters S. 185.

von Erſticktem gleich geſtellt iſt. Dieſer Schluß wird durch zwei Stellen in den Recognitionen beſtätigt. Zuerſt wird den Heidenchriſten der Beiſchlaf mit einem menſtruirenden Weibe verboten [1]; wie den Proſelyten (Lev. 18, 19); zugleich aber angedeutet, daß noch andere Formen der Keuſchheit pflichtmäßig ſind, und dies muß man auf den übrigen Inhalt des Geſetzes Lev. 18. beziehen. Dann aber wird an einer andern Stelle ausdrücklich die Unvereinbarkeit von Ehen in den verbotenen Verwandtſchaftsgraden mit dem chriſtlichen Glauben hervorgehoben [2]. Dieſe Ausſagen müſſen um ſo gewiſſer als Erläuterungen des Apoſteldekretes anerkannt werden, als ſie nicht zu den eigenthümlichen Merkmalen des eſſeniſchen Judenchriſtenthums gehören, welches die Recognitionen vertreten.

Welche Anſicht ſpricht ſich nun in dieſer Verfügung aus, welche, wenn auch von der ganzen Gemeinde zu Jeruſalem vertreten, für uns hauptſächlich in Beziehung auf die leitenden Apoſtel wichtig iſt? Die Reden des Petrus und Jakobus geben keinen vollſtändigen Aufſchluß über das Motiv, nach welchem Jakobus ſeinen Vorſchlag macht. Nur aus der Betrachtung des Dekretes ſelbſt, welches den Heidenchriſten die moſaiſchen Hauptbeſtimmungen des entferntern Proſelytenthumes zumuthet, werden wir den Sinn ermitteln können, in welchem die Apoſtel es verſtanden. Zunächſt iſt klar, daß die Forderung der Judenchri-

---

1) 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.*

2) Rec. IX, 29: Ex adventu iusti ac 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.* — Neque Persae matrum coniugiis aut filiarum incestis matrimoniis delectantur (nämlich nachdem ſie zum Chriſtenthum übergetreten waren). Cf. cap. 20. Bingham Origines eccl. VII, p. 421.

ſten abgeſchnitten iſt; aber es fragt ſich, ob auch deren Grundanſchauung durch das Dekret ausgeſchloſſen iſt, oder ob nicht daſſelbe doch abſichtlich oder unwillkürlich dem Grundſatze des Judenchriſtenthumes entſpricht? In dem Dekrete iſt eine Norm des moſaiſchen Geſetzes direkt auf die Verhältniſſe der chriſtlichen Gemeinde angewendet. Muß man dies nicht ſo verſtehen, daß eigentlich das ganze moſaiſche Geſetz im Chriſtenthume gilt, jedoch aus äußeren Gründen nur ein Minimum davon bei den Heidenchriſten durchgeſetzt wird? Die Proſelyten waren durch jene Beobachtungen den Iſraeliten keineswegs gleichgeſtellt; ſie waren, obwohl deßwegen geduldet, keineswegs als Glieder des Bundes anerkannt. Iſt nicht auch der Erlaß des Dekretes der jeruſalemiſchen Gemeinde ſo gemeint, daß die Heidenchriſten den Chriſten aus der Beſchneidung untergeordnet werden? Allerdings in gewiſſer Weiſe. Aber weiter geht die Analogie nicht.

Denn während die Proſelyten nicht Genoſſen des alten Bundes waren, weil ſie weder iſraelitiſcher Abſtammung, noch durch die Beſchneidung in dieſelbe eingereiht waren, ſo ſind die Heidenchriſten, denen die Proſelytengeſetze auferlegt werden, um ihres Glaubens an Jeſus und ſeiner Wirkungen willen als Genoſſen des neuen Bundes anerkannt. Wir wollen uns hiefür nicht auf die Reden der Apoſtel berufen, ſondern, zur Erprobung ihrer Authentie, auf den Unterſchied der Proſelytengeſetze von allen übrigen Geſetzen im Vergleich mit der Situation, auf welche ſie angewendet werden. In allen Geſetzen, welche die Iſraeliten angehen, iſt das religiöſe Element von dem nationalen, politiſchen und ſocialen Zwecke nicht zu trennen. Wenn die Apoſtel und die Gemeinde zu Jeruſalem das moſaiſche Geſetz zu beobachten fortfuhren, ſo hat es für dieſelben mit der nationalen auch noch religiöſe Bedeutung. Dagegen die den Proſelyten aufgelegten Pflichten haben blos ſociale und keine religiöſe Bedeutung. Ihre Enthaltung vom Götzendienſt iſt keine Verehrung Jehova's, der doch nicht ihr Bundesgott iſt, ihre Enthaltung vom Blute, von Blutſchande u. dergl. macht ſie nicht heilig und fähig, vor Jehova zu treten. Ihre Pflichten ſind blos Enthaltungen, deren wegen ſie geduldet werden können, aber ſie bleiben

außer dem Kreiſe der dem Bundesvolk gegebenen Verheißungen, und ſind von den religiöſen Leiſtungen deſſelben ausgeſchloſſen. Indem die Bedingungen des Proſelytenthums den Heidenchriſten auferlegt werden, ſollen dieſelben alſo nicht in den Verband des Bundesvolkes eintreten. Die Anwendung jener moſaiſchen Satzung auf ſie hat darum aber auch nicht den Sinn, ihnen in den Augen der geborenen Juden einen poſitiven religiöſen Charakter zu verleihen; ſondern die Verfügung der Gemeinde zu Jeruſalem enthält nach Maaßgabe des moſaiſchen Geſetzes ſelbſt nur eine ſociale Verpflichtung für die Heidenchriſten. Wenn nun aber die Bedingung, unter welcher die bekehrten Heidenchriſten von den chriſtgläubigen Juden als Brüder angeſehen werden ſollten, nicht poſitiv religiöſer Natur iſt, ſo ergiebt ſich, daß wirklich der Glaube der Heiden an Jeſus der einzige religiöſe Grund war, auf welchem nach dem Urtheile des Jakobus die Gemeinſchaft der Heiden- und der jüdiſchen Chriſten und die brüderliche Anerkennung jener durch dieſe beruhen ſollte. Die Eiferer für die Beſchneidung der Heidenchriſten mögen freilich das Dekret ſo aufgefaßt haben, daß die Heidenchriſten als Proſelyten des Thores erſt recht zu Fremdlingen im meſſianiſchen Reiche geſtempelt würden; denn ſie ſind bei ihrer Anſicht verharrt. Aber die Apoſtel haben die Sache ſo gewiß in dem bezeichneten Sinne gemeint, als ſie die Miſſion des Paulus anerkannt haben (Gal. 2, 7—10). Denn die Verabredung mit Paulus über die Neutralität der Wirkungskreiſe, wie ſie Paulus ſelbſt darſtellt, verräth nichts weniger als die gleichgültige Verachtung der Heidenchriſten, in welcher die Eiferer ſich vorläufig mit dem Dekrete mögen zufrieden gegeben haben. Wenn hingegen das Dekret nicht die Anerkennung des Glaubens der Heiden als Grundes der Gemeinſchaft vorausſetzen ſollte, ſo iſt ferner zu beachten, daß es dann jedenfalls nicht der Ausdruck einer ſpätern Ausgleichung und Einigung der beiden Nationalitäten in der Kirche ſein kann. Denn nach dem eigentlich judenchriſtlichen Maaßſtabe bedeutet die Stellung der Heidenchriſten als Proſelyten nur ihre Trennung von der wahren (juden-) chriſtlichen Gemeinde. Es iſt darum ein Widerſpruch in der Annahme, daß die Judenchriſten

in der nachapoſtoliſchen Zeit unter dieſen Bedingungen eine Verſöhnung und kirchliche Einigung mit den Heidenchriſten eingegangen wären. Wenn dagegen die Apoſtel auf dieſe Auskunft geriethen, um den judenchriſtlichen Eiferern entgegenzutreten und um doch auch der jüdiſchen Sitte eine Konceſſion zu machen, ſo iſt der Grund davon, daß die Apoſtel, wie auch ſonſt klar iſt, den Heidenchriſten gegenüber einen andern Standpunkt als die Judenchriſten einnehmen.

Das Dekret ſtimmt zunächſt mit der durch Chriſtus begründeten und durch die Schriften der Apoſtel vertretenen Anſchauung, daß das moſaiſche Geſetz nicht weſentliche Bedingung des neuen Bundes ſei. Die Uebertragung der blos ſocialen Pflichten der Proſelyten auf die Heidenchriſten ſetzt vielmehr den Gedanken voraus, daß dieſelben blos durch den Glauben an Jeſus Genoſſen des neuen Bundes ſeien; wovon ſich die Apoſtel dadurch überzeugten, daß dieſelben Erſcheinungen des heiligen Geiſtes unter heidniſchen wie unter jüdiſchen Chriſten den Glauben begleiteten (Gal. 2, 7. 8). Aber auf der andern Seite drückt das Dekret allerdings ein Privilegium der jüdiſchen Chriſten vor den Heidenchriſten aus. Denn nicht nur war ja das Verhältniß dieſer zu jenen nach einer Norm des moſaiſchen Geſetzes geordnet; ſondern es war hiemit vorbehalten, daß die geborenen Juden auch als Chriſten fortfahren ſollten, durch Beobachtung des ganzen Geſetzes ihren Vorrang vor allen Völkern aufrecht zu erhalten. Dieſe Auffaſſung iſt aber ebenfalls den Andeutungen Chriſti nicht zuwider, der ohne beſtimmte Regeln über das zukünftige Verhältniß der iſraelitiſchen und der heidniſchen Mitglieder ſeiner Gemeinde aufzuſtellen, doch die Beſchneidung, alſo das iſraelitiſche Privilegium, unangetaſtet ließ. Aber während für den alten Bund das Privilegium der Iſraeliten vor allen übrigen Völkern unbedingt war, ſo iſt es von Chriſtus, und, wie wir ſehen, auch von den Apoſteln nur in bedingter Weiſe anerkannt. Wenn nicht die Volksgenoſſenſchaft, ſondern der Glaube an Chriſtus die Grundbedingung des Bundes iſt, ſo kann nur ein relativer, nicht ein abſoluter Vorrang der gläubigen Juden vor den gläubigen Heiden gemeint und in dem Dekrete ausgeprägt ſein. Es wird

ſich ſpäter zeigen, in welchem Sinne die Apoſtel jenen Vorzug ihres Volkes innerhalb der chriſtlichen Gemeinde verſtanden haben.

Die Anſchauung von dem Verhältniß der Heidenchriſten zu den jüdiſchen Chriſten, welche dem Dekrete zu Grunde liegt, iſt den Apoſteln auch nach den übrigen Zeugniſſen nicht fremd. Wenn Jakobus die Leſer ſeines Briefes als die zwölf Stämme in der Zerſtreuung bezeichnet, ſo denkt er die gläubigen Juden als das eigentliche Volk des alten Bundes und als den Stamm der neuen Bundesgemeinde. Wenn Petrus ſeine heidenchriſtlichen Leſer als die Beiſitzer der in Kleinaſien zerſtreuten Juden anredet, ſo folgt er einerſeits der Anſchauung des Jakobus, daß die jüdiſch-chriſtliche Diaſpora die wahre jüdiſche ſei, und wendet andererſeits auf das Verhältniß der Heidenchriſten zu jenen eben die Vorſtellung vom Proſelytenthume an. Wenn Johannes die Summe der aus den zwölf Stämmen Erwählten als die Erſtlinge der Erlöſten, als das wahre Iſrael (7, 4—8; 14, 1—4) im Gegenſatz gegen die falſchen Juden (2, 9; 3, 9) bezeichnet, ſo deutet er damit ebenſo das Vorrecht des alten Bundesvolks innerhalb des neuen Bundes an, wie er an die Aufnahme der hinzukommenden Heiden (7, 9) nur auf Grund ihres Glaubens denkt. Ja ſelbſt Paulus, der die Gleichgültigkeit der Abſtammung im Verhältniß zum Chriſtenthume ſo grundſätzlich betont (1 Kor. 7, 19; Gal. 3, 28; Röm. 9, 6—8; Kol. 3, 11), erkennt doch wieder einen Vorrang Iſraels vor den Heiden an, deßhalb weil es das Stammvolk der in Chriſtus erfüllten Verheißung iſt, welcher die Heiden urſprünglich fremd waren (Röm. 3, 2; 11, 24; 15, 8. 9; Eph. 2, 12. 19).

Ferner zeigt ſich Johannes in der Apokalypſe als eifrigen Verfechter der Forderungen des Dekretes gegen die ſogenannten Nikolaiten in Epheſus und in Pergamus (2, 6. 15). Es ſind nämlich die Nikolaiten ſelbſt, und nicht eine von ihnen verſchiedene Partei, die (2, 14) als ſolche bezeichnet werden, „welche ſich an die Lehre Bileams halten, der den Balak lehrte Anlaß zur Sünde geben den Söhnen Iſraels, Götzenopfer zu eſſen und zu huren" (*φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι*). Dieſelben Grundſätze befolgen nach V. 20 die Anhänger eines prophetiſchen Wei-

bes in der Gemeinde zu Thyatira, welche mit dem ſymboliſchen Namen Jezabel bezeichnet wird. Hiedurch wird zunächſt beſtätigt, daß die Bezeichnung der Bileamiten für die Partei in Pergamus auch nur ſymboliſch gemeint ſein kann; dann aber der Schlüſſel zur richtigen Erklärung der Merkmale der Partei dargeboten. Da die Anhänger der „Jezabel" als ſolche bezeichnet werden „welche nicht, wie ſie behaupten, die Tiefen des Satans erkannt haben" (V. 24), alſo ihre verwerfliche Praxis mit einem Anſpruch auf ſpecifiſche Erkenntniß (γνῶσις) zuſammengehangen haben muß, ſo bietet ſich freilich zunächſt die Vergleichung mit der heidenchriſtlichen Fraktion in Korinth dar, welche Paulus (1 Kor. 8, 1—4. 10) ſchildert. Denn auch dieſe erklärten auf Grund ihrer vorgeblichen Erkenntniß die Unzucht für ebenſo gleichgültig wie den Unterſchied der Speiſen, namentlich in Hinſicht heidniſcher Opferſpeiſe (6, 12. 13; 10, 8). Allein die Bezeichnung der von Johannes verurtheilten Praxis nach den Namen des Bileam und der Jezabel weiſt darauf hin, daß es ſich bei den Nikolaiten in Epheſus, Pergamus und Thyatira um einen beſondern Sinn der πορνεία handelt. Nämlich Bileam und Jezabel verführten die Iſraeliten nicht überhaupt zur Unzucht; ſondern ihre Schuld war, daß ſie die Iſraeliten zu ehelichen Verbindungen mit den Kananitern anleiteten (Num. 31, 16; 24, 1 ff.; 1 Reg. 16, 31). Dadurch aber wurde das moſaiſche Geſetz von den Ehehinderniſſen u. dergl. (Lev. 18) thatſächlich übertreten und aufgehoben. Denn dies hatte den Zweck, die Iſraeliten vor der kananitiſchen Sitte zu ſchützen, wie aus dem Schlußſatze hervorgeht: „Verunreiniget euch durch keines von dieſem; denn durch alles dieſes haben ſich die Völker verunreinigt, die ich vertreibe vor euch" (Lev. 18, 24). Die den Nikolaiten zur Laſt gelegte πορνεία iſt demnach an der Vergleichung mit den Grundſätzen des Bileam und der Jezabel nur als Gleichgültigkeit gegen die moſaiſchen Eheverbote zu erkennen. Und deßhalb ſind die Nikolaiten [1]), deren Name ſelbſt wohl nur Ueberſetzung von Bilea-

1) Daß der Stifter der Partei der jeruſalemiſche Nikolaus (Act. 6, 5) ſei, iſt eine Erfindung des Irenäus (adv. haer. I, 26, 3), der übrigens von der Partei nichts weiter weiß, als daß ſie indiscrete vivunt. Dagegen ſind

miten ist, als solche Heidenchristen anzusehen, welche wegen ihrer christlichen Erkenntniß (von der Ungültigkeit des Gesetzes) den Bedingungen des Apostelekretes sich nicht unterwarfen, und wahrscheinlich in absichtlicher Opposition gegen dasselbe die Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten suchten und Ehen in verbotenen Verwandtschaftsgraden empfahlen. Die Energie, mit welcher Johannes dieses Treiben verurtheilt, beweist, wie wichtig es demselben war, den Beschluß der Apostel und der Gemeinde zu Jerusalem aufrecht zu erhalten.

Endlich auch dem Paulus ist das Interesse an den Bestimmungen des Dekretes nicht fremd. Wir können freilich aus seinen eigenen Briefen es nicht bestätigen, daß er ursprünglich im Auftrage der Gemeinde zu Jerusalem das Dekret den Heidenchristen in Antiochia, Syrien, Kilikien eröffnet hat (Act. 15, 23—26 vgl. 16, 4). Denn keiner der Briefe des Paulus nimmt auf jenen Beschluß Rücksicht. Indeß im ersten Briefe an die Korinther spricht er sich mit der vollsten Entschiedenheit gegen solche heidenchristliche Praxis aus, welche dem Dekrete zuwiderläuft. Der Fall, daß ein Christ seine Stiefmutter geheirathet hatte (5, 1), gehört unter die im Lev. 18. verbotenen Ehen, unter die πορνεία im Sinne des Dekretes. Paulus ist der Ansicht, daß durch dieses Vergehen die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde so verwirkt sei, daß eine Wiederaufnahme in dieselbe nicht zu denken sein soll. In Bezug auf die Theilnahme an Götzenopfermahlen macht er freilich zunächst geltend, daß man sich derselben aus Rücksicht auf diejenigen Gemeindeglieder enthalten solle, welche Anstoß daran nähmen, aber gegen

---

die Mittheilungen des alexandrinischen Clemens (Strom. II, 20, 118; III, 4, 25) über Nikolaus, und den Mißbrauch seines Grundsatzes und Beispieles durch lüderliche 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.

ihr Gewiſſen ſich zur Nachahmung würden fortreißen laſſen (8, 10. 11). Jedoch weiterhin ſpricht er direkt das Verbot der Theilnahme an heidniſchen Opfermahlen aus (10, 20. 21), weil man dadurch mit den Dämonen in Verbindung träte. Daß Paulus nebenbei der phariſäiſchen Aengſtlichkeit nicht Vorſchub leiſten will, welche nachſpürt, ob man nicht zufällig Fleiſch ißt, welches von einem heidniſchen Opfer herrührt, beeinträchtigt nicht ſeine unbedingte Zuſtimmung zu dem einfachen Sinne des Verbotes Lev. 17, 8. 9. Er verlangt aber von den Heidenchriſten auch Nachgiebigkeit gegen jene von den jüdiſchen Chriſten ausgeübte Vorſicht (10, 25—28). Paulus behandelt alſo die Gleichgültigkeit von Heidenchriſten gegen den Inhalt des Dekretes in keiner andern Weiſe als Johannes. Daß die von Paulus gerügte und nachher direkt verbotene Theilnahme an heidniſchen Opfermahlen in den Tempeln ſelbſt derjenigen Richtung zur Laſt falle, welche ſich ſpeciell an Paulus anlehnte, iſt eine ebenſo unwahrſcheinliche Annahme, als die, daß die Schwachen (8, 9. 10), welche gegen ihr Gewiſſen zur Nachahmung geneigt ſind, im Kreiſe der jüdiſch geborenen Petriner zu ſuchen ſeien. Den Chriſten jüdiſcher Abſtammung in Korinth, welche ſich nach Petrus nannten, iſt nur jene Aengſtlichkeit zuzutrauen, welche unter allen Umſtänden den Genuß von Opferfleiſch ſcheute. Die unbedingt Liberalen, mit welchen Paulus nicht übereinſtimmt, ſind aber ohne Zweifel die Anhänger des Apollos unter den Heidenchriſten. Die Schwachen dagegen ſind die ſpeciellen Pauliner, welche der Apoſtel aufzuklären und gegen die beiden Extreme zu ſichern ſucht [1]). Hienach iſt zu ermeſſen, mit wie wenig Recht die Nikolaiten der Apokalypſe für Pauliner gehalten werden, und wie mißlich die Folgerung iſt, daß Johannes (Apok. 2, 2) den Paulus mit den Apoſteln meine, welche in der Gemeinde zu Epheſus als falſch anerkannt worden ſind [2]). Der Umſtand, daß Paulus den korinthiſchen Chriſten gegenüber ſich auf das Dekret nicht

---

1) Vgl. Räbiger, Kritiſche Unterſuchungen über die Korintherbriefe, S. 124 ff.

2) Vgl. Baur a. a. O. S. 75. 76.

beruft, läßt nicht ſofort auf deſſen Unechtheit ſchließen, ſondern erklärt ſich zunächſt aus der Ueberlegung, daß die Anhänger des Apollos in Korinth ſchwerlich etwas auf die Auktorität der Gemeinde zu Jeruſalem gegeben haben werden, wenn es doch klar iſt, daß ſie ſchon dem Paulus nicht Folge leiſteten; und dann aus dem wohlbegründeten und berechtigten Streben des Paulus, in ſeinem Miſſionsgebiet nur ſeine apoſtoliſche Auktorität geltend zu machen.

Die direkte und indirekte Uebereinſtimmung der Apoſtel, einſchließlich des Paulus, mit den Motiven und den Forderungen des jeruſalemiſchen Dekretes iſt ein nicht unwichtiges Zeugniß ſeiner Echtheit. Eine ſtärkere Bürgſchaft derſelben liegt aber in dem Maaße der Einigung zwiſchen Judenchriſten und Heidenchriſten, welche es geſtattet. Ganz abgeſehen von dem Berichte des Paulus im Galaterbrief, welcher ja die Erzählung der Apoſtelgeſchichte aufheben ſoll, müſſen wir behaupten, daß das Apoſteldekret nicht der Ausdruck der in ſpäterer Zeit vorgeblich erreichten vollen Einigung beider Theile der chriſtlichen Gemeinde geweſen ſein kann [1]). Denn es vermittelt gar nicht eine vollſtändige ſociale und kultiſche Gemeinſchaft zwiſchen den Heidenchriſten und den an das moſaiſche Geſetz nach wie vor gebundenen jüdiſchen Chriſten. Es räumt durchaus nicht alle Hinderniſſe der gegenſeitigen Gemeinſchaft weg; ſondern es begründet nur eine vorläufige Neutralität des gegenſeitigen Verkehres, welche der Wiederkehr von Streitigkeiten nicht den Eingang verſchloß [2]). Wenn die Heidenchriſten die Proſelytengeſetze beobachteten, ſo hatten die geborenen Juden nach dem Willen des Jakobus ſie als chriſtliche Brüder, als Genoſſen der meſſianiſchen Hoffnung anzuerkennen. Aber darin lag nicht von ſelbſt, daß nun die jüdiſche Sitte keine Schranke mehr gegen die Heidenchriſten kannte. Sondern ſo gewiß die jüdiſchen

---

1) Gegen Baur a. a. O. S. 94.

2) Ich freue mich, dieſen Geſichtspunkt auch in den von Rüetſchi mitgetheilten „Beiträgen zur Erklärung und Kritik der Apoſtelgeſchichte“ aus dem Nachlaſſe von Schneckenburger (Stud. u. Krit. 1855, Heft 3, S. 554 f.) zu finden.

Chriſten fortfuhren, an ſich ſelbſt alle Rückſichten auf levitiſche Unreinheit zu nehmen, waren ſie im Verkehre mit den Heidenchriſten gehemmt, denen jene Pflichten nicht oblagen. Und namentlich eine eigentliche Speiſegemeinſchaft zwiſchen den beiden Theilen war, wegen der vorwiegenden Beziehung von Rein und Unrein auf die Speiſeſitte, durch die Beobachtung der Proſelytengeſetze noch nicht begründet, alſo auch nicht die Gemeinſchaft am Herrnmahle. Obgleich Kornelius Proſelyt war (Act. 10, 2. 22), ſo galt er doch dem Petrus und der jeruſalemiſchen Gemeinde als unrein, und der Genuß ſeiner Speiſe als verboten (10, 14; 11, 3). Wenn nun auch Petrus auf göttlichen Antrieb mit dem Proſelyten aß, und die jeruſalemiſche Gemeinde ihr Bedenken dagegen durch den Bericht des Petrus wegräumen ließ (11, 18); wenn ferner Petrus für ſeine Perſon keinen Unterſchied mehr zwiſchen Heiden und Juden in Beziehung auf das Chriſtenthum gelten läßt (15, 7—9), ſo folgt daraus nicht, daß die ganze Gemeinde zu Jeruſalem denſelben Schluß, wie Petrus gezogen habe. Vielmehr hat der zum Beſchluß erhobene Vorſchlag des Jakobus, die Heidenchriſten auf die Proſelytengeſetze zu verpflichten, im Gegenſatz zu Petrus den Sinn, eine Schranke zwiſchen jüdiſchen und heidniſchen Chriſten aufzurichten, während es bei dem von Petrus geäußerten Grundſatze über den ungehinderten Verkehr beider Theile ganz gleichgültig war, ob die Heidenchriſten, die doch nicht mehr unrein waren, noch jene Punkte beobachteten oder nicht. Dagegen, weil der Vorſchlag des Jakobus gar nicht weiter erläutert wird, iſt anzunehmen, daß er die Beobachtung der Proſelytengeſetze nur unter denſelben Bedingungen meint, welche jeder geborene Jude von ſelbſt verſtand. Deßhalb iſt aus der Darſtellung der Apoſtelgeſchichte gar nicht zu entnehmen, daß der Beſchluß auf eine völlige Einigung der beiden Nationalitäten in der chriſtlichen Gemeinde abzielte; ſondern nur, daß er auf eine abwartende Neutralität beider gegeneinander berechnet war. Und bei näherer Betrachtung war der Beſchluß viel mehr zu Gunſten der Heidenchriſten als der jüdiſchen. Indem jene die wenigen Rückſichten nahmen, ſicherten ſie ſich die Anerkennung als Chriſten durch die eigentliche

Stammgemeinde, welche die Trägerin der Verheißungen und Ueberlieferungen Chriſti war. Dagegen die Chriſten aus der Beſchneidung, obwohl ihr Privilegium im neuen Bunde durch den Beſchluß ausdrücklich beſtätigt war, mußte es Ueberwindung koſten, die heidenchriſtlichen Proſelyten dennoch für vollberechtigte Genoſſen des Bundes Chriſti anzuſehen. Und freilich war die Stellung der jüdiſchen Chriſten durch dieſen Beſchluß eine ſehr verfängliche geworden. Sie ſollten die Heidenchriſten als ihre Brüder anerkennen, ohne doch volle ſociale und kultiſche Gemeinſchaft mit ihnen hegen zu können; dagegen die nicht gläubigen Juden, mit denen ſie noch alle Beziehungen der moſaiſchen Sitte gemein hatten, ſollten ihnen um des Glaubens an Chriſtus willen fremder ſein, als jene Proſelyten. Es iſt leicht zu begreifen, daß die Durchführung des Dekretes in Gemeinden verſchiedener Nationalität entweder die Entwöhnung der jüdiſchen Chriſten von der moſaiſchen Sitte nach ſich zog, oder die Handhabe für weitere Anforderungen jener an die Heidenchriſten werden konnte.

Die eben bezeichnete Unzweckmäßigkeit des Dekretes kann nicht gegen ſeine Echtheit eingewendet werden, wenn man nicht vorausſetzt, daß Jakobus die reißenden Fortſchritte der Heidenmiſſion des Paulus und die Geringfügigkeit der Erfolge in der Bekehrung der Juden habe vorausſehen müſſen. Denn durch dieſe beiden Bedingungen wurde die Bedeutung des Dekretes eine andere, als von Jakobus beabſichtigt war. Und deßhalb müſſen wir zum vollen Verſtändniß des Beſchluſſes auf die Frage zurückkommen, die noch nicht abſchließend beantwortet iſt, wie die Urapoſtel, namentlich Jakobus, die Heidenmiſſion angeſehen, und worauf ihre Treue gegen das moſaiſche Geſetz gegründet war. Es iſt bisher nur gezeigt worden, daß die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes mit der bei den Apoſteln nachgewieſenen reinen Auffaſſung der chriſtlichen Idee vereinbar war, weil auch Chriſtus dieſelbe hatte gelten laſſen, und das Privilegium des alten Bundesvolkes im neuen Bunde anerkannt hatte; ferner aber, daß dies Privilegium von den Apoſteln nur in einem relativen Sinne auf dem Geſammtgebiete des Glaubens an Jeſus gemeint ſein konnte. Es iſt aber noch nicht erklärt, warum die Apoſtel dar-

über die Pflicht der Heidenmiſſion zurückgeſetzt, warum ſie direkt und indirekt den Geſetzeseifer der jüdiſchen Chriſten geſtärkt, endlich warum ſie gemeint haben, durch die Verpflichtung der Heidenchriſten auf die Proſelytengeſetze den ausgebrochenen Streit ſchlichten zu können.

Die Antwort auf dieſe Fragen iſt nirgends direkt aus dem N. T. zu ſchöpfen; ſie läßt ſich aber mit großer Wahrſcheinlichkeit auf die ganze Sachlage begründen. Die Urapoſtel beſchränkten ihre Miſſionsthätigkeit auf die Iſraeliten, weil ſie dem Beiſpiele Jeſu folgend (Mark. 7, 27) es für Pflicht hielten, zuerſt den Eintritt Iſraels in den neuen Bund zu bewirken, ehe ſie das Evangelium den Heiden verkündigten. Das Privilegium Iſraels, allein unter allen Völkern im Bunde mit Gott zu ſtehen, wußten ſie aufgehoben, und dachten nicht daran, dieſe göttliche Fügung zu vereiteln, wie die ſtrengen Judenchriſten es unternahmen. Aber das durch die altteſtamentliche Prophetie [1]) begründete Privilegium hielten ſie feſt, daß *Iſrael als ganzes Volk vor den Heiden in die chriſtliche Gemeinde* aufgenommen werden müſſe (Apok. 14, 4; Act. 2, 39; vielleicht auch Jak. 1, 18) [2]). Zu dieſem Zwecke beobachteten die Apoſtel ſelbſt das moſaiſche Geſetz, und ſtörten die jüdiſch-chriſtliche Gemeinde nicht in dem Eifer dafür. Und wie ihnen jene Anſicht von der Beſtimmung ihres Volkes religiöſe Pflicht war, ſo haben ſie auch nicht zwiſchen der nationalen und der religiöſen Seite des Geſetzes in ihrer eigenen Praxis unterſcheiden können. Als nun aber die Heidenmiſſion ohne ihr Zuthun ins Leben trat, und die Pläne der ſtrengen Judenchriſten abgewehrt werden ſollten, da mußten die Proſelytengeſetze als das beſte Mittel zur Darſtellung des Vorrechtes und zur Beſchwichtigung der Vorur-

1) Vgl. Jeſ. 2. 49. 60. Micha 4. Jerem. 4, 1. 2.

2) Daß dies ein Herzensanliegen der Chriſten aus der Beſchneidung war, in welchem ſie durch den ganz abweichenden Gang der Dinge geſtört wurden, erkennt man auch an dem Ernſt, mit welchem ſelbſt Paulus im 11ten Kap. des Römerbriefes die Unverbrüchlichkeit der Iſrael gegebenen Verheißungen mit der Thatſache der Abneigung der meiſten Juden gegen Chriſtus in der Weiſſagung vermittelt, daß der Reſt Iſraels erſt nach der Bekehrung der Heiden bekehrt werden ſolle. — Vgl. überhaupt *Weiß*, Petrin. Lehrbegriff S. 144 f.

theile der jüdiſchen Chriſten erſcheinen, weil die Juden ſchon daran gewöhnt waren, unter dieſer Bedingung gewiſſe religiöſe Gemeinſchaft mit Heiden zu haben. Aber freilich konnte Jakobus nur unter der Bedingung an die Erhaltung des Gleichgewichtes in gemiſchten Gemeinden durch dieſes Mittel glauben, daß er einen beſchleunigten Fortſchritt der Judenmiſſion auch in der Diaſpora hoffte, und den außerordentlichen Aufſchwung der Heidenmiſſion durch Paulus nicht erwartete.

Die Proſelytengeſetze ſind, wie wir ſpäter ſehen werden, ein Grundgeſetz der Sitte in der heidenchriſtlichen Welt geworden, freilich ohne daß ſich die Vorausſetzung des Jakobus über die Stellung des jüdiſchen Volkes in der chriſtlichen Kirche erfüllt hätte. Aber wenn auch die Behandlung der Sache im erſten Briefe an die Korinther dafür bürgt, daß Paulus in den von ihm gegründeten Gemeinden die Heidenchriſten zu jenen Enthaltungen verpflichtete, ſo war dadurch der Friede in den gemiſchten Gemeinden keineswegs geſichert. Einmal waren nicht alle Heidenchriſten immer geneigt, ſich dem moſaiſchen Geſetze, von dem ſie frei ſein ſollten, in den wenigen Punkten zu unterwerfen; wovon uns die Fälle in den Gemeinden zu Korinth, Epheſus, Pergamus, Thyatira vorliegen. Andererſeits ließen ſich auch die ſtrengen Judenchriſten nicht abhalten, ihre Forderungen je nach der Lage der Verhältniſſe gegen die Heidenchriſten geltend zu machen. Freilich nicht überall ſind ſie mit ſolcher Offenheit und mit ſolchem Erfolge gegen die Freiheit der Heidenchriſten und gegen das Apoſtelrecht des Paulus aufgetreten, wie in den galatiſchen Gemeinden. Die fremden Judenchriſten, welche dem Paulus in Korinth entgegentraten, mögen im Grunde nichts anderes erſtrebt haben, als jene Verführer der galatiſchen Gemeinden; die Briefe des Paulus deuten jedoch nur an, daß ſie die jüdiſchen Mitglieder der korinthiſchen Gemeinde zu phariſäiſcher Aengſtlichkeit vor dem Genuſſe von Götzenopferfleiſch angeleitet, und ſie durch Verdächtigung der apoſtoliſchen Würde des Paulus von demſelben abwendig zu machen verſucht haben[1]).

1) Daß in Korinth eine Chriſtuspartei im Sinne des extremſten Judenchriſtenthums beſtanden habe, iſt mit Räbiger (in der angeführten Schrift) zu leugnen.

Wenn die Judenchriſten in Galatien auf die Urapoſtel, und die in Korinth auf Petrus ſich berufen haben, ſo beweiſt gerade der Brief des Paulus an die Galater, daß es in lügneriſcher Weiſe geſchah, und wenn auch die Empfehlungsbriefe, mit denen die Partei in Korinth auftrat, von den jeruſalemiſchen Apoſteln ausgeſtellt geweſen wären, ſo folgt daraus nicht, daß die Partei die Anweiſungen derſelben nicht überſchritten und nicht falſch gedeutet habe. Der ſtarke Ausfall im dritten Kapitel des Briefes an die Philipper endlich weiſt darauf hin, daß die judenchriſtlichen Gegner auch in Rom dem Apoſtel entgegentraten.

Während alſo das radikale Heidenchriſtenthum und das extreme Judenchriſtenthum gleichmäßig die in dem Dekrete geſetzte Schranke überſchritten, ſo verhinderte daſſelbe doch auch nicht, daß eine bedeutende Differenz zwiſchen Paulus und Jakobus über die inneren Verhältniſſe der gemiſchten Gemeinden im Heidengebiete ſich erhob. Das Dekret hat, wie wir geſehen, den Sinn, daß die bei der moſaiſchen Sitte bleibenden jüdiſchen Chriſten und die davon entbundenen heidniſchen Chriſten ſich als Genoſſen des neuen Bundes anerkennen ſollten, ohne in volle ſociale Gemeinſchaft einzutreten. Eine derartige Ordnung gemiſchter chriſtlicher Gemeinden konnte nun etwa in Paläſtina genügen, wo zu erwarten war, daß die jüdiſchen Chriſten immer das Uebergewicht über die heidniſchen haben würden; wo alſo die untergeordnete Stellung der heidenchriſtlichen Proſelyten die Einheit der Gemeinde nicht beeinträchtigt haben würde. Konnte jedoch dieſe Ordnung die Einheit gemiſchter Gemeinden im Miſſionsgebiete des Paulus verbürgen und erhalten? War es wahrſcheinlich, daß unter dieſer Bedingung eine Mehrzahl heidniſcher mit einer Minderzahl jüdiſcher Chriſten ſich eins fühlen würde? Geſetzt auch, daß die Heidenchriſten den Proſelytengeſetzen ſich fügten, ſo fehlte eben doch die volle ſociale Gemeinſchaft, in der allein ſie mit jüdiſchen Chriſten zuſammenwachſen konnten. Wenn dieſelben in dieſem Falle nicht wieder an das Judenthum zurückfielen, ſo trat der ſchlimmere Fall ein, daß der Heidenwelt nicht Eine, ſondern eine doppelte Form von

Chriſtenthum entgegentrat. Alſo auf dem Gebiete der Heidenmiſſion konnte die Ordnung gemiſchter Gemeinden nicht bei dem Dekrete ſtehen bleiben. Auf die eine oder die andere Art mußte die volle ſociale Einigung zwiſchen jüdiſchen und heidniſchen Chriſten erſtrebt werden. Eine Ausdehnung der jüdiſchen Sitte auf die Heidenchriſten konnte nun Paulus ſeinen Grundſätzen gemäß nicht zugeſtehen; alſo blieb nichts übrig, als daß er die jüdiſchen Chriſten in ſeinem Gebiete veranlaßte, die moſaiſche Sitte, namentlich in Beziehung auf Rein und Unrein aufzugeben. Dieſe Umſtände machen es im höchſten Maaße wahrſcheinlich, daß die Jeruſalemiten darin recht berichtet waren, daß Paulus alle unter den Heidenchriſten zerſtreuten jüdiſchen Chriſten zum Abfalle von Moſes anleite, daß ſie nicht mehr ihre Kinder beſchnitten, noch in den Sitten lebten (Act. 21, 21); obwohl wir dieſe Angabe durch eigene Ausſagen des Paulus nicht zu beſtätigen vermögen. Aber da er als Apoſtel der Heiden faktiſch der in Jeruſalem geltenden Vorausſetzung entgegentrat, daß die Iſraeliten zuerſt bekehrt werden ſollten, ehe die Heiden die Predigt des Evangeliums erführen, ſo konnte er auf ſeinem Gebiete auch nicht dem Grundſatze Folge leiſten, daß aus jener Rückſicht die geborenen Juden in ihrer Nationalität und ihrer Sitte erhalten werden müßten. Auf ſeinem Gebiete hatte die volle Gemeinſchaft zwiſchen heidniſchen und jüdiſchen Chriſten viel größere Wichtigkeit, als die Erhaltung des Zuſammenhanges dieſer mit ihren Brüdern in Paläſtina. Die bezeichnete Praxis des Paulus enthielt alſo keine Verletzung des Dekretes, aber ſie war im offenen Widerſpruche gegen die ſtillſchweigende Vorausſetzung des Jakobus, daß alle Juden, auch als Chriſten, bei dem moſaiſchen Geſetze bleiben ſollten. Und während freilich Paulus mit ſeiner Methode Juden und Heiden in ſeinem Miſſionskreiſe verſchmolz, erregte er dadurch das tiefe Mißtrauen und die reizbare Spannung der Gemeinde zu Jeruſalem gegen ſich und ſein Werk, welche ihm ſelbſt drückend genug war (Röm. 15, 30–32), und welche ſicherlich manche Umtriebe gegen ihn in ſeinen Gemeinden hervorrief.

Wie ſich nun die Apoſtel zu dieſen Maaßregeln des Paulus

verhielten, iſt aus deſſen Berichte über ſeinen Streit mit Petrus in Antiochia (Gal. 2, 11—14) zu erſehen. In Antiochia hatte Paulus Speiſegemeinſchaft zwiſchen jüdiſchen und heidniſchen Chriſten eingeführt. Das heißt, er hatte die jüdiſchen Chriſten bewogen, die Rückſicht auf die Unreinheit der heidenchriſtlichen Proſelyten und ihrer Speiſe aus den Augen zu ſetzen [1]). Petrus nahm Antheil an dieſer Gemeinſchaft, die ja allein auch die Einigung der Gemeinde im Herrnmahle bedingte, ſei es, daß er dem Eindrucke dieſer Einheit nicht widerſtehen konnte, ſei es in der Erinnerung an ſeine Erfahrung mit Kornelius. Er wurde alſo der von Jakobus gemachten Vorausſetzung untreu, daß der geborene Jude, geſchweige denn der Apoſtel Iſraels, ſich ſtreng an das Geſetz halten, und deßhalb auch des Speiſeverkehrs mit Proſelyten ſich enthalten müſſe. Er zieht ſich nun aber von ihnen zurück, mit ihm die übrigen jüdiſchen Chriſten, ſogar Barnabas, als Boten des Jakobus kamen. Wenn man darüber geſtritten hat, welches deren Geſchäft in Antiochia geweſen ſei, ob ſie wirklich von Jakobus bevollmächtigt geweſen ſeien, ob ſie endlich nicht die Beſchneidung der Heidenchriſten hätten fordern wollen; ſo kann man die Situation nur mit der Annahme verſtehen, daß ſie im Auftrage des Jakobus das Verhältniß der jüdiſchen und der heidniſchen Chriſten auf die Norm des Dekretes zurückführen ſollten, wie Jakobus es verſtand. Sie ſollten den Abfall der jüdiſchen Chriſten von dem moſaiſchen Geſetze rückgängig machen, und die Trennung beider Theile nach ihrer Speiſeſitte wiederherſtellen. Es iſt zu begreifen, daß die Auktorität des Jakobus bei den jüdiſchen Chriſten einſchlug, wenngleich der von Paulus ihnen gemachte Vorwurf der Heuchelei nicht konſtatirt, daß bei allen, auch bei Petrus vorher eine klare und durchgebildete Ueberzeugung von dem Rechte ihrer nichtjüdiſchen Praxis geherrſcht habe. Dagegen iſt es nun von Wichtigkeit, daß Petrus, nach vollzogener Trennung, in der entgegengeſetzten Weiſe das Dekret überſchreitet, um die Einheit des Ver-

1) Daß demnach auch zuerſt zu Antiochia die jüdiſchen Chriſten den Synagogenverband verließen, erkennt man an dem zuerſt dort aufgekommenen Namen Χριστιανοί (Act. 11, 26).

kehres in der Gemeinde herzuſtellen. Wenn ihm Paulus vorhält, daß er die Heidenchriſten zu jüdiſcher Sitte zwinge, ſo kann dieſer Zwang nicht als indirekter auf das Beiſpiel beſchränkt geweſen ſein, das er gab, — denn wenn er fortan jüdiſch lebte, ſo lag darin nach dem getroffenen Abkommen keine Verurtheilung der heidenchriſtlichen Sitte — ſondern der Zwang muß in direkter Weiſe ausgeübt worden ſein [1]). Der Vorwurf des Paulus iſt dahin zu verſtehen, daß Petrus, um die Einheit der Gemeinde zu erhalten, nachdem er an der frühern Praxis irre geworden war, den Heidenchriſten außer den Enthaltungen des Proſelytenthumes noch andere Pflichten des moſaiſchen Geſetzes zugemuthet und dadurch auf den Weg des Judenchriſtenthums eingelenkt hat. Wir erkennen darin nicht blos einen Zug des bekannten Charakters des Petrus, ſondern auch ein unwillkürliches aber bedeutungsvolles Zeugniß für das Bedürfniß einer vollern Einigung gemiſchter Gemeinden, als welche das Dekret des Jakobus verbürgt.

Wir dürfen nicht bezweifeln, daß Paulus dieſen verſchiedenartigen Zumuthungen der Jakobiten wie des Petrus ſowohl in Antiochia als auch anderwärts mit Erfolg widerſtand. Jedoch die Frage, ob Jakobus ſelbſt ſpäterhin ſich in die Praxis des Paulus gefunden habe, läßt ſich aus dem N. T. nicht beantworten. Nach dem Berichte der Apoſtelgeſchichte (21, 18—25) ſetzen Jakobus und die jeruſalemiſchen Aelteſten entweder die Falſchheit der Nachricht voraus, daß Paulus jüdiſche Chriſten dem Geſetze abwendig mache, oder ſie beabſichtigen eine Täuſchung der Gemeinde durch eine Handlung, welche Paulus nach ſeinem Grundſatze (1 Kor. 9, 19. 20) ſehr wohl begehen konnte, ohne daß ſie für ſich die Wahrheit jenes Gerüchtes widerlegte. Dieſer in ſich ſelbſt räthſelhafte Bericht läßt uns nicht errathen, ob Jakobus in ſpäterer Zeit, geſchweige denn bis an ſein Ende, die Ausſicht auf die Bekehrung des ganzen jüdiſchen Volkes in voller Lebendigkeit feſtgehalten und danach auch die Beziehungen der Heidenmiſſion zu den zerſtreuten Iſraeliten beurtheilt hat. Auch über die Stellung des Petrus zu dieſem Punkte in ſpäterer Zeit

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

findet ſich nirgends direkte Auskunft [1]). Dagegen für Johannes ſcheint der Fall des Tempels die Veränderung, aber auch die gründlichſte Veränderung ſeiner Anſicht von den Juden hervorgerufen zu haben.

Es iſt ermittelt worden, daß die Theilnahme der Urapoſtel an der jüdiſchen Sitte einen andern Sinn gehabt hat, als der Grundſatz der ſtrengen Judenchriſten. Die Urapoſtel erkennen nur den Glauben an Chriſtus als Bedingung des Eintrittes in den neuen Bund an, ſtehen aber in der auf das A. T. gegründeten Anſicht, daß ihr ganzes Volk den Beruf habe, zunächſt in die Erfüllung der ihm gegebenen Verheißung einzutreten, und verfolgen deßhalb die Erhaltung ſeiner Nationalität durch volle Beobachtung des Geſetzes als religiöſe Pflicht. Die ſtrengen Judenchriſten dagegen kennen und wollen kein Chriſtenthum außer auf Grund ihrer Volksgenoſſenſchaft, in welche die Heidenchriſten durch Annahme der Beſchneidung und der ganzen moſaiſchen Sitte den Eintritt gewinnen müßten. Deßhalb leugnen ſie den apoſtoliſchen Beruf des Paulus, welchen die Urapoſtel ausdrücklich anerkannt haben. Wenn nun die Judenchriſten in Galatien und wahrſcheinlich auch anderwärts ihre Pläne gegen die Freiheit der Heidenchriſten vorgeblich unter der Auktorität der Urapoſtel verfolgten, ſo haben ſie deren Namen mißbraucht, ſei es aus bewußter Abſicht, ſei es im Mißverſtändniß der jüdiſchen Praxis, welche beide Theile verband. So auffallend jene Thatſache iſt, ſo falſch wäre die Folgerung, daß weil die Judenchriſten ſich auf die Urapoſtel beriefen, dieſe wirklich mit jenen übereingeſtimmt hätten. Es war ſehr verführeriſch, dieſe Folgerung zur Erklärung des Gegenſatzes zwiſchen Paulus und den Urapoſteln anzuwenden, welcher vielfach im N. T. durchklingt, und welcher in der hergebrachten Anſicht nicht gewürdigt war, daß

---

1) Jedoch iſt zu beachten, daß Markus unter den Mitarbeitern des Paulus (Kol. 4, 10; Philem. 24), und wiederum Silvanus als Genoſſe des Petrus auftritt (1 Petr. 5, 12). Im Verhältniß zu ſpäter darzuſtellenden Thatſachen ſind dieſe Notizen nicht ohne Wichtigkeit für den Schluß auf eine zwiſchen den beiden Apoſteln erfolgte Verſtändigung.

Paulus und die Urapoſtel über die Rechte der Heidenchriſten einverſtanden, und daß namentlich ſeit dem Erlaſſe des Dekretes kein Gegenſtand des Streites zwiſchen ihnen vorhanden geweſen ſei. Allerdings beſtand Widerſpruch der Anſichten über die Verpflichtung der dem Miſſionsgebiet des Paulus angehörigen jüdiſchen Chriſten auf das moſaiſche Geſetz, begründet auf die von beiden Seiten verſchiedene Betrachtung des Verhältniſſes zwiſchen der Heidenmiſſion und der Judenmiſſion. Unſere Quellen haben nur Eine Spur dieſes Widerſpruchs erkennen laſſen, und geſtatten über den weitern Verlauf des Streites nur unſichere Vermuthungen. Allerdings mögen die ſtrengen Judenchriſten zur Anlehnung ihrer Praktiken an die Auktorität der Urapoſtel durch dieſe Spannung zwiſchen denſelben und Paulus ermuthigt worden ſein. Aber der Grund dieſes Widerſpruchs zwiſchen den Apoſteln iſt nicht aus der Solidarität der Urapoſtel mit den Judenchriſten[1]) zu erklären, ſo gewiß aus dem Berichte des Paulus im Galaterbrief das Gegentheil zu entnehmen iſt. Dieſem müſſen wir zum Schluſſe unſere Aufmerkſamkeit ſchenken, um ſo mehr, als er den Schein des Widerſpruchs gegen dasjenige Datum der Apoſtelgeſchichte an ſich trägt, aus welchem wir das Maaß des jüdiſchen Standpunktes der Urapoſtel gewonnen haben.

Paulus erzählt (Gal. 2, 1—10) von ſeinem Beſuche Jeruſalems, welcher mit der Erzählung der Apoſtelgeſchichte Kap. 15 zuſammenfällt, etwas ganz Anderes als dieſe. Abgeſehen von der abweichenden Motivirung der Reiſe in beiden Berichten ergeben ſich folgende Inkongruenzen, auf welche das Urtheil begründet wird, daß die Berichte ſich gegenſeitig ausſchlie-

1) Es iſt eine häufig wiederkehrende Erſcheinung, daß eine Gemeinſchaft ihre Beſtimmung und ihren Standpunkt anders verſteht, als die Führer, denen ſie denſelben verdankt. Wenn man in den Gemeinden des Paulus die chriſtliche Freiheit vielfach ganz anders auffaßte, als Paulus ſelbſt, ſo würde daraus, daß die ganze Gemeinde zu Jeruſalem aus judenchriſtlichen Eiferern beſtand, noch nicht folgen, daß die Apoſtel die Treue gegen das Geſetz in demſelben Sinne wie jene hegten. Wenn dieſer Schluß gemacht wird, ſo ſpiegelt ſich darin die unwillkürliche dogmatiſche Vorausſetzung einer ganz ſpecifiſchen Auktorität der Apoſtel über ihre Gemeinden, welche geſchichtlich nichts weniger als gerechtfertigt iſt.

ßen [1]). Nach der Apoſtelgeſchichte ſind die Urapoſtel mit Paulus principiell einig in der Schätzung des Geſetzes und der Anerkennung der Heidenchriſten; nach dem Galaterbrief (2, 7—9) haben jene die Heidenmiſſion des Paulus wegen der unverkennbaren Erfolge und des darin ausgeſprochenen göttlichen Zeugniſſes anerkannt. Die Apoſtelgeſchichte (15, 12) läßt den Paulus nur als Berichterſtatter zur Beſtätigung der von Petrus vorgetragenen Grundſätze auftreten; während nach dem Galaterbrief Paulus als ſelbſtändige Partei den Urapoſteln gegenüber geſtanden hat. Nach der Apoſtelgeſchichte ſind ferner die Verhandlungen über die ſchwebende Frage öffentlich geweſen, nach dem Galaterbrief (2, 2) geheim. Nach der Apoſtelgeſchichte endlich haben die Urapoſtel die Anerkennung der Heidenchriſten an die Uebernahme der Bedingungen des Proſelytenthumes geknüpft, während ſie nach dem Galaterbrief (2, 6. 10) dem Paulus keine andere Bedingung ſtellten, als daß er in den heidenchriſtlichen Gemeinden die Unterſtützung der jüdiſchen Chriſten in Paläſtina betreibe.

Klar iſt, daß Paulus eine unmittelbare Beſtätigung des Berichtes der Apoſtelgeſchichte nicht giebt; aber derſelbe kann nur in dem Falle durch Paulus ausgeſchloſſen werden, wenn unzweifelhaft feſtzuſtellen iſt, daß Paulus den Galatern gegenüber ſich auf das jeruſalemiſche Dekret berufen *mußte*. Dieſe Grundlage der kritiſchen Operationen gegen die Glaubwürdigkeit der Apoſtelgeſchichte iſt jedoch durchaus nicht ſicher. Vorausgeſetzt die Echtheit des Dekretes, ſo *konnte* Paulus daſſelbe wohl gebrauchen, um das Vorgeben ſeiner Gegner zu widerlegen, daß die Beſchneidung der Heidenchriſten im Sinne der Urapoſtel ſei. Es genügte aber nicht ſeinem Hauptzwecke, die galatiſchen Gemeinden auf ſeine von Niemandem abhängige Auktorität zurückzuführen. Wenn er nun geltend machen konnte, daß dieſe ſelbſt von den Urapoſteln anerkannt war, durch deren Namen ſich die Leſer zur Abweichung vom Evangelium des Paulus hatten verlocken laſſen, ſo *brauchte* Paulus nicht zu erwähnen, daß

---

1) *Baur*, Paulus S. 104 f. Chriſtenthum der drei erſten Jahrh. S. 94. *Zeller*, Apoſtelgeſchichte S. 224 ff.

gleichzeitig auch jenes Dekret erlaſſen worden ſei. Andererſeits, da Paulus nicht behauptet, daß ſein Verkehr mit der Gemeinde zu Jeruſalem auf jene Privatverhandlung mit den Apoſteln beſchränkt geweſen ſei, ſondern da er dieſelbe deutlich der öffentlichen Darſtellung ſeines Evangeliums und ſeiner Wirkungen entgegenſetzt [1]), ſo ſchließt er die Möglichkeit ſolcher Verhandlungen und eines ſolchen Beſchluſſes nicht aus, wie ſie die Apoſtelgeſchichte berichtet. Dieſelben ſind aber auch nicht dadurch ausgeſchloſſen, daß Paulus angiebt, die Urapoſtel hätten keine weiteren Mittheilungen an ihn gerichtet, um ſein Evangelium zu ergänzen (V. 6. Vgl. Meyer z. d. St.). Denn die den Heidenchriſten zugemutheten Beobachtungen enthielten, wie wir geſehen haben, weder eine Ergänzung noch eine Verkürzung des Evangeliums des Paulus; auch wenn die Apoſtelgeſchichte recht berichtet, daß Paulus mit der Durchführung des Dekretes beauftragt wurde. Nur indem man verkannte, daß das Dekret die Anerkennung des Chriſtenthums der Heiden vorausſetzt, und daß es dieſelben keiner Bedingung religiöſer Art unterwarf, hat man einen Widerſpruch zwiſchen dieſer Aeußerung des Paulus und dem Dekrete finden können. Im Gegentheil iſt, wie wir gezeigt haben, die Situation zwiſchen Paulus, Petrus und den Jakobiten in Antiochia, auf welche Paulus im Galaterbrief als dritten Beweis ſeiner Unabhängigkeit übergeht, nur unter der Vorausſetzung des Dekretes zu erklären. Freilich iſt nun die gegenſeitige Ergänzung beider Berichte nicht der Art, daß nicht die Darſtellung der Apoſtelgeſchichte zugleich als unvollſtändig und ungenau erſchiene. Als Paulus nach Jeruſalem kam, ſcheint er bei den Urapoſteln doch nicht ein entſchiedenes Einverſtändniß mit ſeiner Methode der Heidenmiſſion vorgefunden zu haben, wenn er dieſelbe aus ihren Erfolgen als dem göttlichen Zeugniſſe dafür rechtfertigen mußte. Die Urapoſtel ließen ſich doch, wie es ſcheint, eine Zeitlang von den ſtrengen Judenchriſten imponiren, da Paulus andeutet, daß es Mühe gekoſtet habe, den

1) Gal. 2, 2: Ἀνεθέμην αὐτοῖς — den Jeruſalemiten — τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσι, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι. Vgl. Lechler, Das apoſtoliſche und nachapoſtoliſche Zeitalter, S. 246. (2. Aufl. S. 398).

Titus der Beſchneidung zu entziehen. Aber das von ihm berichtete Reſultat enthält neben der Trennung der Wirkungskreiſe doch die gegenſeitige volle Anerkennung als Brüder. Ich kann nicht umhin, darauf hinzuweiſen, daß beides ſich in dem Dekrete wiederſpiegelt, welches die ſociale Neutralität der beiden Theile jeder Gemeinde, welche ſich doch gegenſeitig als Bundesgenoſſen anerkennen, anordnet; und das Motiv, in welchem Jakobus das Dekret vorſchlägt, iſt auch der Grund der Neutralität der Wirkungskreiſe. Dieſe Neutralität iſt, wie Thierſch[1]) treffend erinnert, eine ganz andere, als in welcher Luther von Zwingli in Marburg ſchied. Das Verhältniß der Apoſtel nach dieſem Bericht ſtimmt alſo mit dem Ergebniß der Analyſe des Dekretes gänzlich überein, und um ſo mehr iſt die Gleichzeitigkeit beider Beſchlüſſe geſichert. Aber ferner iſt die Selbſtändigkeit des Paulus in ſeinem Wirkungskreiſe, deren Anerkennung er in jenem kritiſchen Momente von den Apoſteln gewann, wie er ſie von jeher ausgeübt hatte, ein Punkt, den der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte bekanntlich ignorirt. Und deßhalb läßt er uns auch in Unkunde über den Gegenſatz, der auf Grund jener Einigung zwiſchen Paulus und Jakobus auftauchte, und in dem Streit zu Antiochia an den Tag tritt.

Wir haben nur noch hinzuzufügen, daß jener Streit, deſſen innere Motive dargelegt ſind, ſeinen Anlaß an dem verſchiedenen Sinne finden mußte, in welchem man ſich über die Trennung der Wirkungskreiſe einigte. Paulus dachte bei dem Gegenſatz zwiſchen der Beſchneidung und den Völkern (V. 7) nur an die geographiſche, Jakobus dagegen an die ethnographiſche Abgrenzung. Ueber die Frage, wem die Juden in der Zerſtreuung zu folgen hätten, war offenbar nicht Abrede getroffen worden. Die entgegengeſetzten Anſprüche der Apoſtel an die Sitte der jüdiſchen Chriſten, welche im Heidengebiete lebten, begründeten alſo einen Widerſpruch, aber auch den einzigen Widerſpruch zwiſchen Paulus und den Urapoſteln[2]), welcher zum Bewußtſein

1) Die Kirche im apoſtol. Zeitalter, S. 129.

2) Auf dieſes Maaß iſt der Widerſpruch zwiſchen Paulus und den Ur-

kam, und über deſſen Auflöſung durch ſie ſelbſt uns jede direkte Angabe mangelt. Dagegen das eigentliche Judenchriſtenthum iſt von apoſtoliſcher Auktorität entblößt, und bildet nicht den Grund eines dauernden Gegenſatzes zwiſchen dem Apoſtel der Heiden und den unmittelbaren Jüngern Jeſu.

II. Die Nazaräer und die phariſäiſchen Ebjoniten.

Die von uns durchgeführte Trennung der Sache der phariſäiſchen Judenchriſten von den Urapoſteln wird beſtätigt durch die Exiſtenz und die Eigenthümlichkeit des jüdiſchen Chriſtenthums der Nazaräer, nach der Beſchreibung des Hieronymus[1]. In dieſer geringen Sekte hat ſich die jüdiſch-chriſtliche Anſicht und Praxis der Urapoſtel in der von uns nachgewieſenen Bedingtheit bis ins vierte Jahrhundert erhalten; und aus der Anerkennung, welche die Nazaräer dem Apoſtel Paulus ſchenkten, dürfen wir wohl ſchließen, daß der von uns erkannte Gegenſtand des Streites zwiſchen den Urapoſteln und Paulus demſelben doch nicht auf die Dauer das Zutrauen der Urapoſtel und des ihnen folgenden Theiles der Gemeinde zu Jeruſalem entzogen hat.

Daß die Nazaräer von den erſten Generationen der Gemeinde zu Jeruſalem abſtammen, beweiſt zuerſt ihr Name, welcher die älteſte jüdiſche Bezeichnung der chriſtlichen Gemeinde iſt (Act. 24, 5); ferner ihre Wohnſitze im Oſten des Jordan, namentlich in der Gegend von Pella, wohin die Gemeinde zu Jeruſalem während des jüdiſchen Krieges ſich zurückzog[2]; endlich ihre von helleniſchen Einflüſſen unberührte hebräiſche Bildung, welche ihnen den Beſitz eines aramäiſchen Evangeliums zum Bedürfniß gemacht hatte. Uebrigens aber halten ſie an der jüdiſchen Sitte nur in demjenigen Sinne, welcher dem Standpunkte der Urapoſtel entſpricht, und den Intereſſen der

---

apoſteln zurückzuführen, welchen Baur ſeiner Betrachtung der chriſtlichen Urgeſchichte zu Grunde legt.

1) Vgl. Schliemann, Die Clementinen S. 445—458, und daſelbſt die Beläge.

2) Epiph. haer. 29, 7. Euseb. H. E. III, 5.

phariſäiſchen Judenchriſten widerſpricht. Die Nazaräer halten ſich als geborene Juden für verpflichtet zur Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes, aber ſie dehnen dieſe Verpflichtung ausdrücklich nicht auf die Heiden aus [1]). Dieſer Gegenſatz gegen die phariſäiſchen Judenchriſten wird noch beſonders hervorgehoben durch ihre Deutungen von prophetiſchen Stellen gegen die Phariſäer. Wie nun jene bedingte Feſthaltung des moſaiſchen Geſetzes mit dem Grundſatze der Urapoſtel übereinſtimmt, ſo dürfte auch die auf das A. T. gegründete Polemik gegen die Phariſäer einen Rückſchluß auf die gleiche Praxis der Urapoſtel geſtatten, welche zwar vom N. T. nicht bezeugt, aber im Vergleich mit den Ausſprüchen Chriſti ſo natürlich iſt. Endlich auch das Motiv, welches die Urapoſtel an die Beobachtung des Geſetzes feſſelte, klingt in der Angabe des Hieronymus wieder, daß die Nazaräer tiefe Trauer über den Unglauben der Juden hegten, und deren Bekehrung zu Jeſus mit Sehnſucht entgegenſahen. Aber daneben iſt nun beſonders charakteriſtiſch die *rückhaltloſe Anerkennung des Apoſtels Paulus* und ſeines Wirkens unter den Heiden [2]), welche ſo bedeutend abſticht gegen das Urtheil und die Intriguen der phariſäiſchen Judenchriſten im apoſtoliſchen Zeitalter, und gegen den Haß der eſſeniſchen Judenchriſten im zweiten Jahrhundert. Von wem ſollten die Nazaräer, welche keinen Verkehr mit den griechiſchredenden Gliedern der katholiſchen Kirche pflegen, welche in ihrer Beſchränkung auf die hebräiſche Sprache geiſtige Berührung nur mit Juden und Judenchriſten haben konnten, dieſe Anſchauung empfangen haben,

---

1) Wenn Auguſtin (c. Faust. XIX, 18) ſagt, daß Fauſtus diejenigen jüdiſchen Chriſten, welche auch die Heidenchriſten zur jüdiſchen Sitte zwängen, unter dem Namen Nazarener erwähnt habe, ſo iſt das ein Irrthum. In der Stelle des Fauſtus (bei Aug. cap. 4), auf welche ſich dieſe Ausſage bezieht, iſt jener ſpecielle Charakterzug nicht erwähnt; und Auguſtin ſelbſt erwähnt ihn auch an einer andern Stelle (c. Crescon. I, 31) nicht, wo er von den Nazaräern ſpricht, ſtimmt alſo in der Beſtimmung ihres Charakters mit Hieronymus überein.

2) Hieronymus (in Iesaiam l. III. cap. 9, 1) führt als Urtheil der Nazaräer an: Postea autem per evangelium apostoli Pauli, qui novissimus apostolorum fuit, ingravata est, id est multiplicata praedicatio, et in terminos gentium et viam universi maris Christi evangelium splenduit. Man vergleiche mit dieſer Auslegung von Jeſ. 9, 1 die Berufung des Jakobus (Act. 15, 15—17) auf Amos 9, 11. 12.

wenn nicht von den Urapoſteln, wie ſich dieſelben in den Schriften des N. T. darſtellen? Wenn die jüdiſch-chriſtliche Gemeinde unter den Apoſteln nur eine feindliche Stellung gegen Paulus eingenommen hätte, wenn das Bekenntniß der katholiſchen Kirche zu Petrus und Paulus wirklich aus einer Verſchmelzung des Judenchriſtenthumes und des Paulinismus, aber erſt in der nachapoſtoliſchen Zeit, hervorgegangen wäre, woher ſollen die Nazaräer ihre Hochachtung vor Paulus gefaßt haben, da ſie doch ſeit dem Jahre 69 faſt außer Berührung mit der übrigen Kirche geblieben waren? Der Beweis der Uebereinſtimmung der Nazaräer mit den Urapoſteln iſt darum nicht etwa mangelhaft, weil Hieronymus nicht berichtet, daß die Nazaräer die Anerkennung der Heidenchriſten an die Bedingungen des Dekretes gebunden hätten. Das verſtand ſich bei den Nazaräern, wie bei unſerem Berichterſtatter von ſelbſt; da die heidenchriſtliche katholiſche Kirche die Bedingungen des Proſelytenthumes in ihren Satzungen feſtgehalten hatte. Die Vorſtellung der Nazaräer von Chriſtus weiſt ebenfalls auf die Bildungsſtufe der jeruſalemiſchen Gemeinde im apoſtoliſchen Zeitalter zurück. Einerſeits geht ihre Anerkennung der Geburt Jeſu durch die Jungfrau Maria auf das Matthäus-Evangelium zurück, deſſen paläſtinenſiſcher Urſprung und deſſen Abfaſſung vor der Zerſtörung Jeruſalems ſicher iſt, und mit welchem das aramäiſche Evangelium der Nazaräer verwandt war [1]). Aber die Erklärung der Dignität Jeſu durch den heiligen Geiſt, deſſen ganze Fülle nach der Taufe auf Jeſus ſich niederließ, faßt mit der Taufgeſchichte eine Anſicht zuſammen, welche unter den Apoſteln nur von Petrus (1 Petr. 3, 18; Act. 10, 38) vertreten iſt. Und jene auffallende Idee, daß der heilige Geiſt in den Propheten auf Chriſtus gewartet habe, um auf demſelben zu ruhen, erinnert an keine apoſtoliſche Ausſage deutlicher, als an die des Petrus (1 Petr. 1, 11), welcher den heiligen Geiſt in den Propheten, der auf Chriſtus hinweiſt, ſchon als Geiſt Chriſti bezeichnet.

Den Nazaräern gegenüber haben aber auch die unverſöhn-

1) Vgl. Reuß, Geſchichte des neuen Teſtaments S. 185.

lichen Gegner des Paulus, die pharisäischen Judenchristen, den Bestand ihrer Partei noch durch mehrere Jahrhunderte fortgepflanzt. Sie sind deutlich an denjenigen Merkmalen zu erkennen, welche die jüdisch-christliche Sekte der Ebjoniten in den Schilderungen des Irenäus, Tertullian, Origenes und Hieronymus an sich trägt [1]).

Wenn in einigen Zeugnissen nur im Allgemeinen ausgesagt wird, daß die Ebjoniten in dem jüdischen Charakter des Lebens, bei der Verpflichtung auf die Beschneidung, und bei der Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes verharren [2]), so ergiebt sich aus anderen Aussagen jener Väter, daß sie dieselben Anforderungen auch an alle Christgläubigen gestellt haben. Origenes (in Matth. tom. XI, 12) erwähnt, daß außer den Juden auch die Ebjoniten den Katholikern die Gleichgültigkeit gegen den Unterschied der reinen und unreinen Speise als Verstoß wider das Gesetz vorwerfen. Hieronymus (comm. in ep. ad Gal. l. II. cap. 3, 5) führt an, daß die Anhänger Ebjons meinen, die an Christus Glaubenden müßten beschnitten werden, und daß die Ebjoniten, im Streit mit den Katholikern, die Stelle bei Ezechiel 44, 7, wo von Unbeschnittenen am Fleische und Unbeschnittenen am Herzen die Rede ist, in dem Sinne geltend machen, daß die göttliche Verwerfung jener nicht durch allegorische Umdeutung zu beseitigen sei (comm. in Ezech. l. XIII). Endlich geht aus einer Aeußerung des Hieronymus, in welcher er den Unterschied der Nazaräer von den Ebjoniten bezeichnet, klar hervor, daß diese im Gegensatz zu jenen die Geltung des mosaischen Gesetzes für alle Christen behauptet haben [3]). In demselben Sinne beriefen sie sich auf das Beispiel Christi, auf seine Worte

1) Die übereinstimmenden Berichte des Hippolytus (Refutatio VII, 34), des Eusebius (H. E. III, 27) und des Theodoret (Haer. fabb. II, 2) sind abhängig theils von Irenäus, theils von Origenes; um so mehr die Notizen der späteren Häreseologen.

2) Iren. adv. haer. I, 26. Tertull. de praescr. haer. 33. Orig. c. Cels. II, 1; V, 61; in Gen. hom. III, 5.

3) Comm. in Ies. l. I. cap. 1, 12: Audiant Ebionaei, qui post passionem Christi abolitam legem putant esse servandam. Audiant Ebionitarum socii, qui Iudaeis tantum et de stirpe Israelitici generis haec custodienda decernunt.

(bei Matth. 10, 24), daß der Jünger nicht über dem Meiſter und der Knecht nicht über dem Herrn ſei (Tert. de praescr. append. 48), und auf ſeinen Ausſpruch (bei Matth. 15, 24), daß er nur zu den verlorenen Schafen Iſraels geſandt ſei (Orig. de princ. IV, 22). Dieſen Zügen entſpricht es, daß die Ebjoniten die Autorität des Paulus und ſeiner Schriften verwarfen, weil er ein Apoſtat vom Geſetze ſei [1]), und daß ſie ihn mit weiteren Verläumdungen ſchmähten [2]). Auf den phariſäiſchen Charakter dieſer Ebjoniten weiſt endlich auch die Angabe des Irenäus (I, 26) zurück, daß ſie Jeruſalem als das Haus Gottes verehren, offenbar indem ſie die Herſtellung des Tempelkultus erwarten, und ihre von Hieronymus (in les. l. XVIII. cap. 66, 20) bezeugte grobe Auffaſſung der Herrlichkeiten des tauſendjährigen Reiches.

Indeſſen iſt zu beachten, daß wie Epiphanius unter dem Namen der Ebjoniten eine andere Species von Judenchriſten darſtellt, die eſſeniſchen, ſo Origenes und nach ihm Euſebius ohne Zweifel auch die echten Nazaräer mit den phariſäiſchen Judenchriſten unter dem Namen der Ebjoniten befaſſen [3]). Beide unterſcheiden nämlich zwei Klaſſen von Ebjoniten, nach den verſchiedenen Anſichten von der Herkunft Chriſti, indem die Einen die Geburt aus der Jungfrau anerkennen, die Anderen Jeſum für den Sohn des Joſeph und der Maria halten [4]). Da wir jene Anſicht nach dem Zeugniſſe des genau unterſcheidenden Hieronymus als ſpecifiſches Merkmal der Nazaräer kennen gelernt haben, ſo iſt es das Wahrſcheinlichſte, daß auch die anderen Berichterſtatter jene Partei meinen. Dann dürfen freilich die anderen Charakterzüge der Ebjoniten, die Forderung der Geſetzesbeobachtung von den heidenchriſtlichen Katholikern, die Verwerfung und Verläumdung des Paulus nur der andern, phariſäiſchen Fraktion der Ebjoniten angerechnet werden. Dieſe Einſchränkung der Glaubwürdigkeit des Origenes iſt aber um

---

1) Iren. I, 26. Orig. c. Cels. V, 65. Hieron. in Matth. l. II. cap. 12, 2.

2) Orig. in Ierem. hom. XVIII, 12.

3) Vgl. Gieſeler, Ueber die Nazaräer und Ebjoniten. In Stäudlin und Tzſchirner, Archiv für Kirchengeſch. IV, 2. S. 279 ff. (1819).

4) Orig. c. Cels. V, 61; in Matth. tom. XVI, 12. Euseb. H. E. III, 27.

ſo ſtatthafter, als er die Nazaräer ſchwerlich ſo genau kannte, wie Hieronymus; und weil er ihrer Treue gegen das Geſetz, wie ihrem ſehr erklärlichen Nichtgebrauche der Briefe des Paulus aus Unkunde denſelben aggreſſiven Sinn gegen die Heidenchriſten unterlegen konnte, den die phariſäiſchen Ebjoniten laut genug kund gaben. In der Zeit, in welcher die heidenchriſtlichen Katholiker die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes durch Chriſten überhaupt nicht gelten ließen, trat ihnen nur die Chriſtologie als wichtiges Merkmal zur Unterſcheidung verſchiedener Fraktionen unter den jüdiſchen Chriſten entgegen. Wie unſicher aber dieſes Maaß der Beurtheilung iſt, erkennt man an einem andern Umſtande. Wenn die Chriſtologie überhaupt der urſprüngliche Scheidungsgrund der Fraktionen unter den jüdiſchen Chriſten wäre, ſo würde ſich noch eine dritte Fraktion aus den Berichten der jetzt in Betracht kommenden Väter ergeben. Neben der Vorſtellung, daß Jeſus von Joſeph erzeugt, alſo Menſch wie jeder andere geweſen ſei, welche als Charakterzug der (phariſäiſchen) Ebjoniten bezeugt wird [1]), geben Irenäus und Hippolytus an, daß die Ebjoniten von Jeſus ebenſo wie Kerinth gedacht hätten, daß auf den Sohn des Joſeph und der Maria nach der Taufe Chriſtus, doch wohl ein Engel, herabgeſtiegen ſei, ihn aber vor dem Leiden verlaſſen habe [2]). Indeſſen wie in der katholiſchen Kirche im zweiten Jahrhundert verſchiedene Formen der Chriſtologie neben einander galten, von denen freilich ſeit dem Anfange des dritten Jahrhunderts nur eine als legitim übrig

---

1) Orig. c. Cels. V, 61. in Matth. XVI, 12. Tert. de virg. vel. 6; de praescr. 33. Euseb. H. E. III, 27. Hieron. in ep. ad Gal. l. I. cap. 1, 11. in ep. ad Ephes. l. II. cap. 4, 10. Const. Apost. VI, 6.

2) Iren. adv. haer. I, 25. 26. Hippol. Refutatio omn. haer. VII, 34. Durch deſſen Satz: *Τὰ δὲ περὶ τὸν Χριστὸν ὁμοίως τῷ Κηρίνθῳ καὶ Καρποκράτει μυθεύουσιν*, wird entſchieden, daß bei Irenäus similiter anſtatt non similiter geleſen werden muß. Uebrigens ſtellt auch der Appendix zu Tert. de praescr. cap. 48 Ebjon mit Kerinth zuſammen, freilich ohne den Punkt ihrer Uebereinſtimmung zu bezeichnen. Und auf die bekannte Anſicht Kerinths weiſt auch Tert. de carne Christi 14 zurück: Poterit haec opinio (daß Jeſus angelum gestavit) Ebioni convenire, qui nudum hominem et tantum ex semine David — constituit Iesum, plane prophetis aliquo gloriosiorem, ut ita in illo angelum fuisse dicatur, quemadmodum in aliquo Zacharia.

blieb, ſo iſt die Freiheit der chriſtologiſchen Formen, welche ſich ja auch in den kanoniſchen Evangelien darſtellt, innerhalb des jüdiſchen Chriſtenthums in noch viel ſtärkerem Maaße erklärlich, da die Genoſſen deſſelben das Hauptgewicht ihres Intereſſes auf die treue Beobachtung des Geſetzes legten. Ebenſowenig als die Nazaräer den Verkehr mit den phariſäiſchen Ebjoniten wegen ihrer abweichenden Vorſtellungen von Chriſtus aufgegeben haben werden, begründet das Auftreten der kerinthiſchen Chriſtologie neben der gewöhnlichen die Wahrſcheinlichkeit einer Spaltung unter den phariſäiſchen Ebjoniten.

Daß Origenes und Euſebius die Nazaräer unter die Ebjoniten ſubſumiren, kann um ſo weniger auffallen, wenn man bedenkt, daß der letztere Name, die Armen, urſprünglich ebenſo gewiß ein jüdiſcher Schimpfname für alle (jüdiſchen) Chriſten war, wie der Name Nazaräer [1]). Er bezog ſich urſprünglich auf die Armuth der jüdiſchen Chriſten, welche in verſchiedenem Sinne den Spott der Juden herausfordern konnte; dagegen gewiß nicht, wie es ſtehender Witz der Kirchenväter iſt, auf die ärmliche Chriſtologie [2]). Demnach könnte, wie es ſcheint, mit Recht von dem Ebjonitismus der urchriſtlichen Gemeinde in Jeruſalem geſprochen werden. Indeſſen iſt zu bedenken, daß dies doch in keinem anderen Sinne geſchehen dürfte, als den die Juden damit verbanden. Damit kann jedoch der chriſtlichen Geſchichtſchreibung nicht gedient ſein. Und es iſt andererſeits inſofern zu widerrathen, als die Bezeichnung unter den Händen der Kirchenväter eine engere Begrenzung erfahren hat, welche man ebenſo wenig ignoriren darf, wie das geſchichtliche Gepräge jedes techniſchen Ausdrucks. Da Hieronymus ſo beſtimmt die Nazaräer von den (phariſäiſchen) Ebjoniten unterſchieden hat, und als einziger direkter Zeuge für den Charakter jener Fraktion daſteht, ſo empfiehlt es ſich nicht, gegen ihn den von Origenes vertretenen Gebrauch des Namens „Ebjoniten“ feſtzuhalten. Nun iſt aber fer-

---

1) Orig. c. Cels. II, 1: Ἐβιωναῖοι χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν ὡς Χριστὸν παραδεξάμενοι. Vgl. Gieſeler a. a. O. S. 306.

2) Daß der Sektenſtifter Ebjon mythiſch iſt, braucht wohl nicht mehr erwieſen zu werden. Die Gründe dafür bei Gieſeler a. a. O. S. 298 ff.

ner neuerdings die Aufmerkſamkeit ſo überwiegend auf die von Epiphanius unter dem Namen „Ebjoniten" dargeſtellte eſſeniſche Species von Judenchriſten gerichtet worden, daß man ihretwegen den Anſpruch ihrer phariſäiſchen Brüder auf denſelben Namen faſt vergeſſen hat. In dieſer modernen Beſchränkung des Namens liegt aber am allerwenigſten ein Grund, ihn wieder auf die Bezeichnung der Urgemeinde zu Jeruſalem auszudehnen. Wir haben vielmehr Veranlaſſung, den techniſchen Gebrauch des Namens nicht ausſchließlich nach Epiphanius einzurichten, da die Ebjoniten des Hieronymus im Einklang mit den Angaben des Irenäus, Tertullian und Origenes als eine eigene Species des Judenchriſtenthums erkannt werden mußten. Ob die Benennungen noch weiter diſtinguirt werden müſſen, wird von der Beurtheilung der eſſeniſchen Fraktion der Judenchriſten abhängen.

Wenn die Gemeinde zu Jeruſalem die Empfängerin des Briefes an die Hebräer war [1]), ſo kann man ſchwerlich darüber zweifelhaft ſein, welche von den beiden daſelbſt vertretenen Richtungen der Verſuchung zum Abfall vom Chriſtenthum ausgeſetzt war. Offenbar waren es Ebjoniten, welche an der Würde des unſichtbar bleibenden Jeſus irre wurden, welche über dem, wie es ſcheint, neu angefachten Eifer für den Tempelkultus den anerkannten Werth des Todes Chriſti hintanſetzten, und darum die chriſtlichen Zuſammenkünfte zu verlaſſen begannen. Denn in der von den Ebjoniten ausgehenden Behandlung der Heidenmiſſion giebt ſich zu erkennen, daß ſie die Sendung Chriſti nur als ein Mittel zur Hebung der nationalen Theokratie anſahen; wenn ihnen aber dieſe Rückſicht über Alles ging, ſo iſt es aus ihr zu erklären, daß jüdiſche Chriſten die Kultusgemeinſchaft mit

---

1) Daß dies der Fall iſt, ſetze ich hier voraus, obgleich ich das Gewicht eines Theils der Gründe nicht verkenne, welche neuerdings von K. R. Köſtlin (Ueber den Hebräerbrief. Theol. Jahrb. 1854. Heft 3, S. 366 ff.) dagegen geltend gemacht worden ſind. Allein die von dem Verfaſſer des Briefs bekämpfte Theilnahme an Opfern und Opfermahlen paßt eben nur auf jeruſalemiſche Chriſten; und der Beweis für die Beziehung des Briefs auf die Gemeinde zu Alexandria, welchen Köſtlin führt, erſcheint mir nicht überzeugend.

den Juden der Theilnahme an den chriſtlichen Verſammlungen vorziehen konnten. Die den Apoſteln ſich anſchließende Richtung der Nazaräer iſt ſchwerlich zu jener Abirrung disponirt geweſen. Dies wird aus Umſtänden wahrſcheinlich werden, welche alsbald dargelegt werden ſollen.

Denn wenn die chriſtliche Anſicht der Nazaräer im Weſentlichen nach der der Apoſtel zu beurtheilen iſt, ſo iſt zu folgern, daß der Hebräerbrief, je enger er ſich dem Lehrtypus der Urapoſtel anſchließt, ein um ſo näheres Verhältniß zu den Nazaräern eingenommen haben wird. Freilich hat die partielle Ueberlieferung, daß Paulus der Verfaſſer des Briefes ſei, deren Unrichtigkeit wir hier vorausſetzen, noch immer ſo viel Einfluß auf die theologiſche Anſicht, daß man gewöhnlich annimmt, der Brief müſſe aus der Schule des Paulus herſtammen, weil er ähnlich wie Paulus die Selbſtändigkeit des Chriſtenthums gegen moſaiſche Satzungen vertritt. Wäre dieſe Anſicht die richtige, ſo wäre der gegenwärtig erreichte Punkt unſerer Darſtellung nicht der Ort, auf den poſitiven Inhalt des Hebräerbriefs einzugehen. Indeſſen ſoll der Nachweis verſucht werden, daß der Brief an die Hebräer im Zuſammenhang mit dem Standpunkt der Urapoſtel ſteht, und daß er innerhalb der Geſchichte des jüdiſchen Chriſtenthums ſeine Berückſichtigung finden muß.

Der Verfaſſer begründet ſeine Warnung der Judenchriſten vor dem Abfall zum Judenthum durch die Nachweiſung der Erhabenheit des neuen Bundes vor dem alten. Dieſelbe iſt zuerſt zu erkennen an dem Vorzuge Chriſti vor den mittleriſchen Perſonen des alten Bundes. Der Sohn Gottes, das Abbild des göttlichen Weſens, das Organ der Weltſchöpfung und ſeit ſeiner Erhöhung zur Rechten Gottes der Herr über alle Dinge, iſt unendlich erhaben über die Engel und über Moſes, die Diener, durch welche die Geſetzgebung vermittelt iſt. Er iſt ferner als Hoherprieſter nach der Art des Melchiſedek dem levitiſchen Hohenprieſter überlegen. Das erhellt außer anderen Gründen erſtens daraus, daß während die levitiſchen Hohenprieſter als ſündige Menſchen für ſich ſelbſt und für das Volk wiederholt opfern, Chriſtus ein für alle Male ſich ſelbſt zum Opfer dargebracht hat.

Zweitens iſt Chriſtus Prieſter der himmliſchen von Gott ſelbſt erbauten Hütte, deren bloßes Abbild die irdiſche von den leviti-ſchen Prieſtern bediente Hütte iſt. Endlich iſt die Darbringung des eigenen Blutes durch Chriſtus vor Gott geeignet, die Sün-den zu ſühnen und die Gewiſſen zu reinigen; während das Blut der Opferthiere nur eine äußerliche Reinigung des Fleiſches be-wirkte. Hieraus folgt, daß die levitiſchen Opfer, welche keine Vollendung zu vermitteln vermögen, durch den Eintritt des voll-kommenen Opfers, das eine beſſere Hoffnung begründet, über-flüſſig gemacht ſind. Wer ſich dem Opfer Chriſti unterwirft, hat deßhalb keinen Grund mehr, an den levitiſchen Opfern theil-zunehmen, vielmehr iſt es ein Akt des nicht gut zu machenden Unglaubens, wenn die Theilnahme an jenen der Anlaß zur Ver-laſſung des Bekenntniſſes zu Chriſtus iſt.

Dieſe Beweisführung des Verfaſſers gegen eine judenchriſtliche Verirrung bewegt ſich durchaus innerhalb der Grenzen des jüdiſchen Chriſtenthums und innerhalb der Bedingungen, welche dieſen Lebenskreis von dem Heidenchri-ſtenthume und den auf daſſelbe angewendeten Grundſätzen des Paulus unterſcheiden. Der Verfaſſer iſt ein geborener Jude. Dies ergiebt ſich nicht nur aus ſeiner genauen Bekanntſchaft mit dem Tempelkultus, ſondern auch aus ſeinem Glauben an die Wirkſamkeit der prieſterlichen Reinigungen zu der leiblichen Hei-ligung, deren Gewißheit ihn auf den höhern Erfolg des Opfers Chriſti ſchließen läßt (9, 13. 14). Ferner berückſichtigt der Ver-faſſer nur die Beſtimmung des Werkes Chriſti für das iſraeliti-ſche Volk, für den Samen Abrahams (2, 16. 17). Obgleich ihm der Gedanke nicht fremd iſt, daß Chriſtus für jeden Menſchen den Tod geſchmeckt hat (2, 9), ſo wird von demſelben weiter kein Gebrauch gemacht, ſondern die ſühnende Kraft der hohenprieſter-lichen Leiſtungen Chriſti nur auf daſſelbe Volk bezogen, welchem die levitiſchen Vermittelungen galten. Wenn auch die Umſtände es nöthig machen, mitunter die neuteſtamentliche Gemeinde dem Volke des alten Bundes gegenüber zu ſtellen, ſo geſchieht dies in Ausdrücken, welche den vorherrſchenden Gedanken nicht beein-trächtigen, daß daſſelbe Volk, welchem der alte Bund gehörte,

auch der Träger des neuen ſei. Denn das Volk, welches Chriſtus durch ſein Blut geheiligt hat (2, 17; 7, 27; 13, 12), und in die Gottesruhe einführt (4, 9), iſt nicht in dem übertragenen Sinne gedacht, in welchem Paulus die Chriſtgläubigen ohne Unterſchied der Abſtammung als das wahre Volk Iſrael bezeichnet (Gal. 6, 16; 4, 28; 3, 29); ſondern der Verfaſſer meint damit daſſelbe Volk, welchem der abbildliche levitiſche Kultus angehörte [1]). Dieſe Auffaſſung des Werkes Chriſti entſpricht alſo durchaus der Stellung der Urapoſtel zur Miſſion unter Juden und Heiden; und nur zu dem von jenen vertretenen Gebiete des jüdiſchen Chriſtenthumes paßt es, daß die Beſtimmung Chriſti für die Juden als Volk ſo ſtark über ſeine Beſtimmung für alle Menſchen hervorgehoben wird. Der Anſicht des Verfaſſers entſpricht auch nur die Miſſions- und Lebenspraxis der Urapoſtel, nicht die des Paulus. Er kann, wenn er Miſſionar war, nur unter Juden, und zwar in der Abſicht gewirkt haben, zunächſt die Bekehrung des ganzen Volkes herbeiführen zu helfen, ehe die Predigt an die Heiden zu bringen wäre. Wir müſſen ferner annehmen, daß der Verfaſſer für ſich und für ſeine Leſer nicht an ein völliges Aufgeben der jüdiſchen Sitte und der Nationalgemeinſchaft dachte, indem er die Trennung von dem Tempelkultus empfahl. Für dieſen Umſtand iſt das argumentum ex silentio vollkommen ausreichend; da man geborene Juden, wie der Schreiber und die Leſer waren, darüber einig denken muß, daß die Beſchneidung und die Beobachtung der täglichen Reinigkeitspflichten ſich von ſelbſt verſtehen. Die bildlich gehaltene Ermahnung an die Leſer, zu Chriſtus außerhalb des Lagers hinauszugehen (13, 13), kann unmöglich ſo verſtanden werden, daß die jüdiſchen Chriſten ihrer angeſtammten Sitte überhaupt und ihrem Volksthum untreu werden ſollen. Denn dies verbietet die ganze Haltung des Briefes. Sondern in jenem Satze iſt die Enthaltung von Opfermahlen eingeſchärft, auf Grund deſſen, daß das den Chriſten angehörige Opfer ein Sühnopfer ſei, — da Chriſtus außer dem Thore gelitten hat, wie die nicht auf den Altar kommenden Theile der

1) Vgl. Köſtlin a. a. O. 1853. Heft 3. S. 415 ff.

Sühnopfer außer dem Lager verbrannt werden mußten, — und daß überhaupt nichts zu Sühnopfern Gehöriges von Menſchen verzehrt werden dürfe. Die Ungültigkeit des Opferkultus für die Chriſten, welche der Verfaſſer beweiſt, darf nicht als die Erklärung der Ungültigkeit alles deſſen verſtanden werden, was man Ceremonialgeſetz nennt; denn die Elemente deſſelben hatten für die Juden ſelbſt ein verſchiedenes Gewicht. Daß der Verfaſſer, wenn er Jude war und an Juden ſchrieb, in den Beweis der Ungültigkeit des Opferkultus für die jüdiſchen Chriſten nicht ſtillſchweigends auch die Abſchaffung der Beſchneidung eingerechnet haben wird, dafür bürgt nicht nur das Verhalten Jeſu ſelbſt zu dieſem Punkte (ſ. o. S. 34), ſondern auch das Urtheil des Paulus, daß die Beſchneidung viel werth ſei (Röm. 3, 1. 2), nämlich als Zeichen der Angehörigkeit zum Volke des alten Bundes. Aber auch auf die Satzungen über unreine Speiſen und Luſtrationen, welche dem täglichen Verkehr des jüdiſchen Lebens ſeine Farbe gaben, kann der Verfaſſer nicht haben Verzicht leiſten wollen, indem er die Nichtverbindlichkeit der Opfergeſetze für die Chriſten bewies. Freilich hat er ganz Recht, die Opfer den verſchiedenen Reinigungen und Enthaltungen von unreiner Speiſe gleich zu ſtellen (9, 10). Allein an dieſer Stelle iſt nur von den Opfern, nicht von den anderen Gewohnheiten ausgeſagt, daß ſie bis zur Zeit der Verbeſſerung, d. h. bis auf Chriſtus auferlegt ſeien. Wir müſſen alſo den Verfaſſer ſo verſtehen, daß er gegen die Fortdauer jener anderen Obſervanzen unter den jüdiſchen Chriſten keine Einwendungen machen will. Nach Maaßgabe der von ihm befolgten typologiſchen Methode müßte man auch erwarten, daß er das Gegenbild von Beſchneidung, Reinigungen, Enthaltung von unreiner Speiſe im Chriſtenthum nachgewieſen haben würde, wenn er jene jüdiſchen Uebungen aus dem Kreiſe des chriſtlichen Lebens ebenſo verbannen wollte, wie die Opfer. Endlich aber kann dieſe Abſicht dem Verfaſſer auch nicht deßhalb beigelegt werden, weil er im Chriſtenthum eine Aenderung des moſaiſchen Geſetzes im Zuſammenhang mit der Aenderung des Prieſterthumes angenommen hätte. Denn die Stelle 7, 11—19 ſpricht von einer Aenderung des moſaiſchen Geſetzes nur, ſofern

das alte Prieſtergeſetz durch das Prieſterthum Chriſti thatſächlich ungültig gemacht worden iſt.

Wenn alſo der Verfaſſer des Hebräerbriefes im Allgemeinen dem Lebenskreiſe der Urapoſtel angehört hat, und durchaus nicht daran zu denken iſt, daß er ſich den Bedingungen des jüdiſchen Chriſtenthums nur anbequemt habe, ſo fragt es ſich, ob ſeine Anſicht vom Chriſtenthume der des Apoſtels Paulus wirklich ſo nahe ſteht, wie gewöhnlich angenommen wird, oder ob auch ſie vielmehr an die Gedankenreihen der jeruſalemiſchen Apoſtel ſich anlehnt [1]). In Beziehung auf die erſte Frage darf man nicht bei der oberflächlichen Betrachtung ſtehen bleiben, daß der Verfaſſer des Hebräerbriefes die allgemeine Beſtimmung des Todes Chriſti anerkennt, daß er denſelben in Vergleich mit dem Opfer des großen Verſöhnungstages ſtellt, daß er das chriſtliche Leben von den Schranken des jüdiſchen Ceremonialgeſetzes befreien will, und ſich in dieſen Zügen mit Paulus berührt. Eine Abhängigkeit ſeiner Anſicht von Paulus iſt wenigſtens gerade in dieſen Berührungspunkten zwiſchen beiden nicht ausgeſprochen. Denn daß Chriſti Tod allen Menſchen zu Gute komme, verſtand ſich bei allen Chriſtgläubigen von ſelbſt; die Vergleichung deſſelben mit dem Opfer des großen Verſöhnungstages iſt bei beiden Lehrern verſchieden vollzogen; die Beſeitigung des Opferkultus für die Chriſten hat aber, wie wir geſehen haben, einen ganz andern Sinn, als die Aufhebung des ganzen Geſetzes, welche Paulus meint.

Vielmehr ergiebt ſich bei näherer Betrachtung, daß die Hauptideen im Hebräerbrief andere ſind, als bei Paulus, und daß eine Einwirkung deſſelben auf den Verfaſſer jenes Schreibens nur in Hinſicht Eines Punktes wahrſcheinlich gemacht werden kann. Paulus beweiſt die Aufhebung des moſaiſchen Geſetzes durch Chriſtus aus der Relation zwiſchen der Sünde und dem an ſich vollkommenen, aber dem Sünder unerfüllbaren Geſetze, von welchem Chriſtus zugleich mit der Sünde den Gläubigen befreit. Der Hebräerbrief beweiſt die Abſchaf-

1) Vgl. Köſtlin a. a. O. 1854. Heft 4. S. 463 ff.

fung der Opfergeſetze durch Chriſtus aus der Unvollkommenheit der Opfer und ihrer Unfähigkeit, die Vollendung zu gewähren, welche das Opfer Chriſti dem Gewiſſen zuführt. Paulus beſchränkt den Sühnungsakt auf den Tod Chriſti. Die Beſprengung Chriſti mit ſeinem eigenen Blut verbürgt die Vollendung der Sühne nach der Norm des moſaiſchen Vorbildes, weil Chriſtus als Träger der göttlichen Erſcheinung dem ἱλαστήριον entſpricht, an welches das Opferblut geſprengt werden mußte (ſ. o. S. 85). Im Hebräerbrief dagegen wird der Typus des Sühnopfers an dem Tode Chriſti nicht ohne Vermittelung ſeiner Auferſtehung und Erhebung in den Himmel vollzogen; ſofern Chriſtus als Hoherprieſter mit ſeinem eigenen Blute in den Himmel als die Stätte der Gegenwart Gottes und das Urbild des Tempels eingegangen iſt (9, 11. 12. 23. 24). Paulus unterſcheidet die Sühnung der Gläubigen durch den Tod Chriſti, und die Heiligung derſelben durch den von dem Auferſtandenen mitgetheilten heiligen Geiſt. Der Hebräerbrief identificirt Sühnung und Heiligung, weil Tod und Auferſtehung nicht im Kontraſt, ſondern als Glieder der Einen hohenprieſterlichen That angeſchaut werden. Man macht eine unrichtige Vorausſetzung, wenn man meint, daß die Auferweckung Chriſti, welche im Hebräerbrief direkt nur einmal (13, 20) erwähnt wird, nicht hervorragende Wichtigkeit für die Anſchauung des Verfaſſers habe. Dies iſt vielmehr ſo gewiß der Fall, als ſie die unumgängliche Bedingung des Eintrittes des Hohenprieſters Chriſtus in den Himmel iſt. Aber die Auferweckung und die Erhebung Chriſti zu himmliſchem Leben und göttlicher Herrſchaft gelten für die Anſchauung der Apoſtel überhaupt als Ein Akt. Demnach iſt freilich nicht der Unterſchied zwiſchen beiden Lehrern, daß der Begriff der Heiligkeit bei Paulus poſitiv, weil auf die Auferſtehung begründet; im Hebräerbrief dagegen negativ iſt, weil ſie auf den Tod Chriſti zurückgeführt wird (10, 10). Denn die heiligende und reinigende Wirkung ſeines Blutes hängt eigentlich erſt von der Darbringung deſſelben vor Gott durch den Auferſtandenen ab (9, 14; 13, 12); und der poſitive Begriff der τελείωσις (10, 14; 9, 9; 10, 1; 11, 40) iſt mit ἁγιασμός ganz gleichbedeutend gebraucht.

Aber ein ſehr ſpecifiſcher Unterſchied zwiſchen beiden Lehrern liegt in der Ausprägung des Begriffes der Gerechtigkeit gemäß dem Glauben und ſeiner Beziehung auf das Werk Chriſti. Für Paulus gilt die an den Glauben geknüpfte Gerechtigkeit als das durch Gottes Urtheil geſetzte Verhältniß des Gläubigen zu ihm, welches ſeinen geſchichtlichen Grund in dem Todesgehorſam Chriſti findet (ſ. o. S. 77. 91). Dieſe Idee ſteht in ſo enger Beziehung zu der durch die Sünde hervorgebrachten Unmöglichkeit der Werkgerechtigkeit, daß ſie dem Hebräerbrief eben ſo fremd ſein muß, wie es die pauliniſche Anſicht vom Geſetze und von der Unmöglichkeit ſeiner Beobachtung durch den Sünder iſt. Der Verfaſſer des Hebräerbriefes knüpft an den Tod Chriſti ausſchließlich die Heiligung für diejenigen, welche ſich ihm im Gehorſam unterwerfen (5, 9); und nur in dieſem Begriffe hat er das Verhältniß ausgedrückt, in welches Gott durch das mittleriſche Werk Chriſti den Gläubigen zu ſich verſetzt. Wenn nun doch der Verfaſſer die Gerechtigkeit vom Glauben ableitet (11, 4—7), ſo verſteht er beide Begriffe anders als Paulus, und giebt ihrer Verbindung eine andere Stelle in der chriſtlichen Geſammtanſchauung, als jener. Mit Gerechtigkeit bezeichnet er ebenſo wie Petrus und Jakobus die ſittliche Fertigkeit und den konkreten Lebenszuſtand des Subjekts, welcher dem göttlichen Willen entſpricht, und nur mit Einſchluß der geſetzgemäßen Werke gedacht iſt. Der Glaube aber, ohne welchen Niemand Gott gefallen kann, und welcher die Wurzel jener ſubjektiven Bethätigung iſt, iſt die Gewißheit der Hoffnung auf die göttliche Bundesverheißung (11, 1). Als das principielle Verhalten des chriſtlichen Subjekts gilt für den Verfaſſer des Hebräerbriefes, wie für Petrus die Hoffnung auf das zukünftige, alſo noch nicht offenbar gewordene und realiſirte Heil (3, 6; 6, 11. 18; 7, 19; 10, 23). Der Glaube, welcher auf die Wirklichkeit und Gerechtigkeit Gottes (11, 6), und auf die Verheißung bezogen wird (4, 1. 2), iſt die Gewißheit der Hoffnung (3, 14), das dieſelbe durchdringende Vertrauen auf die Zuverläſſigkeit der Verheißung, ungeachtet deren Inhalt noch verborgen iſt. In dieſer Bedeutung kann der Glaube nicht als das Organ der Aneignung des Werkes

Chriſti gemeint ſein, ſondern nur als Folge der durch Chriſti Prieſterthum angeeigneten Heiligung. Auch Paulus faßt dieſe Seite am Glauben einmal auf (2 Kor. 5, 7), und andererſeits tritt auch im Hebräerbrief (5, 9) einmal der Begriff des Gehorſams auf, welcher nichts anderes bedeutet, als was Paulus regelmäßig mit dem Glauben meint. Allein, wenn doch der Glaube bei Paulus überwiegend als eine beſtimmte Form des Gehorſams und im Hebräerbrief überwiegend als das in der Hoffnung mitgeſetzte Vertrauen ſich darſtellt, ſo hängt dieſe Abweichung davon ab, daß der Glaube einmal auf die in Chriſtus offenbar gewordene göttliche Gnade, das anderemal auf den noch nicht offenbar gewordenen Inhalt der Verheißung bezogen wird. Ein Widerſpruch zwiſchen beiden Lehrern iſt natürlich hierin nicht ausgedrückt, aber eine ſolche Abweichung in der Anlage ihrer Ideenreihen, welche die Vorausſetzung einer weſentlichen Abhängigkeit des Hebräerbriefes von Paulus durchkreuzt. Denn für den Verfaſſer jenes Briefes ſteht die Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit in der Mitte der religiöſen Anſchauung; das hoheprieſterliche Werk Chriſti, dem man ſich im Gehorſam unterwirft, iſt als Grund der mit der Hoffnung verbundenen freudigen Zuverſicht zu Gott (3, 6; 4, 16; 10, 19. 35) vorausgeſetzt; und die zuſtändliche Gerechtigkeit aus dem Glauben iſt als Folge der Gewißheit der Verheißung zu verſtehen. Dagegen Paulus ſtellt den Glauben, der durch Chriſti Vermittelung die Gerechtigkeit als gegenwärtiges Verhältniß zu Gott in ſich ſchließt, voran, und macht die Hoffnung auf das zukünftige Heil davon abhängig. Es mag ſein, daß der Gebrauch der Formel ἡ κατὰ πίστιν δικαιοσύνη (11, 7) durch die Lehrbildung des Paulus veranlaßt iſt, aber ſie hat für den Verfaſſer des Hebräerbriefes einen andern Sinn und anderes Gewicht, als für den Heidenapoſtel. Eine direkte Abhängigkeit jenes von dieſem können wir nach allem dem nur in der Vorſtellung von Chriſtus vermuthen. Daß der Sohn Abglanz der Majeſtät und Gepräge des Weſens Gottes genannt wird (1, 3), ſteht keinem neuteſtamentlichen Gedanken näher, als dem pauliniſchen, daß Chriſtus das Ebenbild des Vaters iſt (ſ. o. S. 80). Und da Paulus dieſe Auffaſſung unter

den Apoſteln allein hegt, ſo darf wohl vermuthet werden, daß die gleichgeltende Umſchreibung im Hebräerbrief von pauliniſcher Anregung herſtammt.

Dieſer Beweis der weſentlichen Unabhängigkeit des Hebräerbriefes von der Lehrform des Paulus wird nun ergänzt durch die Beobachtung, daß die Prämiſſen zu ſeiner Hauptidee bei den Urapoſteln gefunden werden. Der dogmatiſche Hauptgedanke des Hebräerbriefes iſt eine durch beſtimmte Rückſichten bedingte Auslegung der den chriſtlichen Glauben überhaupt begründenden Thatſache, der Auferſtehung Chriſti von den Todten zu himmliſcher Macht. Sofern Chriſtus aus dem Tode in den Himmel eingegangen iſt, iſt er dem Glauben des Verfaſſers als der wahre Hoheprieſter offenbar, der zu dem Zweck ſich ſelbſt geopfert hat, daß er mit ſeinem Blute die Sühne vor Gott leiſte. Die Vorausſetzungen zu dieſer Auffaſſung der Erhebung des Auferſtandenen ſind nun zwei, die Anſicht von dem Opfercharakter des Todes Chriſti, und von dem Himmel als dem eigentlichen urbildlichen Tempel. Daß Chriſtus in ſeinem Tode als Opfer anzuſehen ſei, iſt von Petrus im erſten Briefe (1, 19) und von Johannes in der Apokalypſe deutlich genug bezeugt. Daß der Himmel, als der Ort Gottes, der eigentliche Tempel ſei, iſt in der Apokalypſe vollſtändig ausgeprägt, und auch ſchon Stephanus iſt dem Gedanken nahe gekommen (Act. 7, 48—50; 6, 14). Freilich Petrus und Johannes faſſen Chriſtus als das wahre Paſſahopfer, und nicht als das Sühnopfer auf, welches dem jährlichen Verſöhnungstage entſpricht, während dieſer Typus vielmehr von Paulus geltend gemacht wird (Röm. 3, 25). Nichts deſtoweniger läßt ſich die Abweichung der Anſicht im Hebräerbrief von der der Urapoſtel aus dem Zuſammenhang jener beiden Prämiſſen erklären, ohne daß man auf Abhängigkeit von Paulus zu reflektiren braucht, bei welchem ja die Idee vom Sühnopfer Chriſti anders ausgeprägt iſt. Wenn nämlich Chriſtus in ſeiner Erhebung zum Himmel als Hoherprieſter erſchien, weil der Himmel als der eigentliche Tempel angeſehen wurde, ſo mußte folgen, daß das von ihm vorher dargebrachte Opfer das dem Verſöhnungstage angehörige Sühnopfer war, da nur mit dem

Ritus jener Feier der Eintritt des Hohenprieſters in das Allerheiligſte verbunden war.

Die Anſicht des Hebräerbriefes von dem himmliſchen Hohenprieſterthume Chriſti iſt alſo Reſultat einer Kombination der allgemein chriſtlichen Vorſtellungen von dem Opfercharakter ſeines Todes und von der Erhebung des Auferſtandenen in den Himmel mit der im Kreiſe der Urgemeinde lebenden und, wie es ſcheint, zu allmählicher Klarheit gekommenen Idee, daß der Himmel das Urbild des Tempels ſei. Der Hebräerbrief ſtellt alſo eine ſpätere Entwickelungsſtufe der chriſtlichen Anſicht der Apoſtel dar, welche ſich wie dieſe noch innerhalb des Gebietes des jüdiſchen Chriſtenthumes hält. Aber wenn auch die Grenzen der nationalen Sitte von dem Verfaſſer unſeres Briefes durchaus nicht durchbrochen werden, ſo beabſichtigt er doch eine Veränderung des Umfanges der jüdiſchen Sitte, im Vergleich mit der bis dahin geltenden und von den Apoſteln gebilligten Praxis der Urgemeinde. Wir können es uns freilich nicht recht vorſtellen, in welcher Weiſe die Urapoſtel und die jeruſalemiſche Gemeinde am Opferkultus Theil genommen haben. Die Schriften der Urapoſtel verrathen nichts, woran wir Heidenchriſten ein inneres Bedürfniß derſelben nach jenen Obſervanzen anzuknüpfen vermöchten. Indeſſen ergiebt es ſich nicht nur indirekt aus der erörterten Situation des Hebräerbriefes, ſondern direkt auch aus Act. 21, 23 ff., daß die Urapoſtel mit ihrer durchaus idealen und univerſaliſtiſchen Anſicht vom Werke Chriſti die Theilnahme am Opferkultus verbunden haben müſſen; und zwar wahrſcheinlich mit größerer Unbefangenheit, als uns verſtändlich iſt. Noch der Apokalyptiker will die Erhaltung des Tempels für die Zeit der Wiederkunft Chriſti, offenbar in einem Intereſſe, auf welches der Verfaſſer des Hebräerbriefes verzichtet hat. Dieſer alſo hat es vermocht, die chriſtliche Anſicht der Urapoſtel ſo zu entwickeln, daß die Ueberflüſſigkeit des Opferdienſtes und die Unverträglichkeit deſſelben mit dem chriſtlichen Bekenntniß in das Licht trat. Er iſt darin nicht nur auf die Tendenz des Stephanus zurückgekommen, welcher mehr als ſein, denn als des Paulus Vorläufer anzuſehen iſt, ſondern hat auch

aus eigener Erfahrung den Weg zu dem Grundſatze Chriſti (Mark. 12, 33. 34) gefunden, daß die Liebe zu Gott und zum Nächſten, nicht aber die Opfer und Brandopfer den Antheil am Gottesreiche bedingen (Hebr. 13, 13—16). Wir können aber hiebei auch beobachten, daß die vom Verfaſſer des Hebräerbriefs entwickelte Konſequenz der apoſtoliſchen Anſicht nicht nach dem Triebe der begrifflichen Nothwendigkeit, ſondern unter Einwirkung eines äußern Anlaſſes, nämlich des Abfalles der Judenchriſten zu Stande gekommen iſt. Eben dieſe thatſächliche Erfahrung von der Unvereinbarkeit des Opferkultus mit dem chriſtlichen Bekenntniß mußte zur Auseinanderſetzung beider vom chriſtlichen Standpunkte aus führen.

Unter der Vorausſetzung jener Veranlaſſung des Hebräerbriefs beſtätigt derſelbe den innern Gegenſatz zwiſchen den Urapoſteln und den Judenchriſten, über deſſen Beſtehen man ſich durch ihre Gemeinſchaft in der jüdiſchen Sitte nicht täuſchen laſſen darf. Die vom Hebräerbrief dargeſtellte Fortbildung der apoſtoliſchen Anſicht, und die von ſeinem Verfaſſer angeſtrebte Verkürzung der jüdiſchen Sitte iſt nicht als Beweis der Entwickelungsfähigkeit des von uns ſo genannten Judenchriſtenthums zu deuten. Der judenchriſtliche Grundgedanke, in welchem die Anerkennung Chriſti den Zwecken der nationalen Religion untergeordnet, und die Neuheit des Bundes durch die Behauptung ſeiner Identität mit dem alten ſogleich verleugnet wird, geſtattet keine chriſtlich-religiöſe Entwickelung. Die Verkürzung der jüdiſchen Sitte im Kreiſe der eſſeniſchen Judenchriſten, welche das Opferinſtitut principiell verwerfen, widerlegt jene Behauptung nicht; denn das Motiv dazu liegt nicht, wie beim Hebräerbriefe, in einer Entwickelung des chriſtlichen Gedankens, ſondern in der Stabilität der eſſeniſchen Sitte. Andererſeits erſcheint freilich die im Hebräerbrief angeſtrebte Verkürzung der Sitte der jüdiſchen Chriſten äußerlich als eine Annäherung an das Heidenchriſtenthum. Aber da durchaus nicht der Bruch der jüdiſchen Chriſten mit der nationalen Sitte und Gemeinſchaft überhaupt beabſichtigt wird, ſo läßt der Hebräerbrief dennoch die Grenzen [illegible] welche durch die Neutralität der apoſtoliſchen Wirkungs-

kreiſe bezeichnet ſind, und dient nicht zum Beweiſe einer allmählich vor ſich gehenden Verſchmelzung zwiſchen jüdiſchen Chriſten und Heidenchriſten. Endlich, da dieſe nicht durch einen Widerſpruch zwiſchen ihren Apoſteln über den Inhalt des Chriſtenthums oder über das Recht der Theilnahme der Heiden an demſelben getrennt waren, ſondern nur durch die bekannte Rückſicht der Urapoſtel auf ihre Nation, ſo kann der Hebräerbrief auch nicht darauf angeſehen werden, daß er der Verſöhnung beider chriſtlichen Richtungen dienen wolle. Vielmehr iſt auch unter Vorausſetzung ſeines Erfolges bei den urſprünglichen Leſern anzunehmen, daß die jüdiſchen Chriſten den Beſtand ihrer Partei mit den übrigen Merkmalen ihrer nationalen Sitte fortpflanzten, ohne Feindſchaft gegen das Heidenchriſtenthum zu hegen, aber auch ohne daß ihre Anerkennung der Freiheit der Heidenchriſten erſt durch dieſen Brief hervorgerufen oder überhaupt ſicher geſtellt worden wäre.

Die Enthaltung vom Opferkultus, zu welcher der Hebräerbrief die jüdiſchen Chriſten anzuleiten verſuchte, wurde ihnen nicht lange Zeit nach ſeiner Abfaſſung durch die Zerſtörung des Tempels aufgedrängt. Es ſcheint demnach, als ob eine Einwirkung des in jenem Briefe geführten Beweiſes auf die Ueberzeugung der jüdiſchen Chriſten kaum beobachtet werden könnte; da die thatſächliche Unmöglichkeit, Opfer darzubringen, es vollſtändig erklären würde, wenn man bei den jüdiſchen Chriſten ſpäter keine Rückſicht auf den Tempelkultus mehr vorfindet. Jedoch iſt auch aus den mangelhaften Quellen über den ſpätern Beſtand des jüdiſchen Chriſtenthums wahrzunehmen, daß die Nazaräer und die Ebjoniten eine verſchiedene Stellung zu dem Wegfall des Tempels und ſeines Kultus einnahmen. Die von Irenäus (adv. haer. I, 26) bezeugte Verehrung der Ebjoniten vor Jeruſalem als dem Hauſe Gottes, verräth es, daß dieſelben mit den Juden auf die Herſtellung des Tempels zu hoffen fortfuhren. Den Nazaräern dagegen wird nichts dergleichen nachgeſagt. Wenn nun auch dieſer Umſtand an ſich natürlich nicht beweiſt, daß ſie in jenem Punkte von den Ebjoniten abgewichen ſeien, ſo wird ſich dies doch ergeben, wenn wir den Teſtamenten der

zwölf Patriarchen ihren Urſprung im Kreiſe der Nazaräer anweiſen dürfen [1]).

Der Verfaſſer dieſes nach der Zerſtörung des Tempels geſchriebenen apokalyptiſchen Buches legt den Söhnen Jakobs Weiſſagungen auf Chriſtus in den Mund, welche die Bekehrung des iſraelitiſchen Volkes zum Glauben an den Erlöſer bezwecken. Aus dieſer Tendenz iſt mit Sicherheit zu ſchließen, daß der Verfaſſer ſelbſt ſeiner Abſtammung nach jenem Volke angehörte, und die Angehörigkeit zu demſelben als Chriſtgläubiger nicht verleugnete. Einem Heidenchriſten iſt weder der Gedanke, daß die Iſraeliten aus der Zerſtreuung geſammelt werden ſollten, noch die Abſicht zuzutrauen, durch ſolche Weiſſagung auf die Bekehrung des iſraelitiſchen Volkes als ſolchen hinzuwirken. Vielmehr faſſen alle heidenchriſtlichen Schriftſteller des zweiten Jahrhunderts den Unglauben der Mehrzahl des jüdiſchen Volkes gegen Jeſus ſo auf, daß Gott daſſelbe aus dem Bund geſtoßen habe, um die Heiden an deſſen Stelle treten zu laſſen [2]). Eine Nachwirkung der Warnung des Paulus an die Heidenchriſten (Röm. 11, 17 ff.) und ſeiner Verheißung der zu erwartenden Bekehrung Iſraels iſt im Kreiſe des Heidenchriſtenthums nicht wahrzunehmen. Einen weitern Beweis der jüdiſch-chriſtlichen Herkunft des Buches als jenen kann man nicht mit Sicherheit führen. Denn der beſonderen Kennzeichen der jüdiſchen Sitte zu erwähnen, hatte der geborene Jude in der Rede an ſeine Volksgenoſſen keine Veranlaſſung. Die Einkleidung des Buches aber konnte auch ein Heidenchriſt erfinden, da z. B. Juſtin, dem Paulus folgend, das Chriſtenthum im Gegenſatz gegen den Moſaismus mit der Religion der Patriarchen identificirt (Dial. c. Tryph. 19. 20). Der jüdiſch-chriſtliche Verfaſſer des Buches iſt jedoch

---

1) Ich habe dieſe Schrift in der erſten Ausgabe des Buches der pauliniſchen Entwickelungsreihe zugewieſen. Ich erkenne das Recht des Widerſpruches an, welchen Kayſer in den „Straßburger Beiträgen zu den theol. Wiſſenſchaften“, drittes Bändchen (1851) S. 107 ff. dagegen erhoben hat, kann aber freilich nicht zuſtimmen, wenn jenes Apokryphum durch Heranziehung von Parallelen aus den Pſeudoclementinen auf das Gebiet des eſſeniſchen Ebjonitismus geſtellt wird.

2) Ep. Barn. 4. 14. Iustin. Dial. 16. 18. 135. Iren. IV, 4, 1. Cf. Clem. Rom. ad Corinth. 29. 30. 58. 2 Ep. Clem. 2.

kein Ebjonit geweſen. Denn er ſtellt die Errettung Iſraels und aller Heiden als die Aufgabe Chriſti in einer ſo rückhaltloſen Unbefangenheit dar, welche ein Ebjonit nie kund geben konnte. Freilich könnte eingewendet werden, daß doch auch die Ebjoniten die Bekehrung der Heiden überhaupt wollten, daß aber in dem Buche keine Gelegenheit geboten war, die von den Ebjoniten geſtellten Bedingungen derſelben zu berühren. Jedoch es ergiebt ſich, daß der Verfaſſer in die Heidenmiſſion, wie ſie eben unabhängig von der jüdiſchen Sitte von Statten gegangen war, in einer Weiſe ſich gefunden hat, wie es gerade die Ebjoniten nicht thaten. Er deutet das Zerreißen des Tempelvorhanges im Momente des Todes Chriſti als den Akt, in welchem der Geiſt Gottes auf die Heiden überging, und erwartet, daß durch die Erwählten aus den Heiden Iſrael überführt werden ſolle (Benj. 9. 10); damit das Reich des Feindes ſein Ende finde, an dem Tage, an welchem Iſrael den Glauben ergriffe (Dan 6). Die Anerkennung des Heidenchriſtenthums in Verbindung mit der dringenden Erwartung der Bekehrung des ganzen iſraelitiſchen Volkes charakteriſirt nun den jüdiſch-chriſtlichen Verfaſſer des Buches als Nazaräer. Und hiemit ſtimmt zunächſt ſeine Anſicht von der Perſon Chriſti überein. Denn dieſe iſt keine andere als die nazaräiſche, daß Jeſus Menſch ſei, daß in der Taufe der Geiſt Gottes, um auf ihm zu ruhen, ſich niedergelaſſen, und in ihm Heiligkeit, Gerechtigkeit, Erkenntniß, Sündloſigkeit gewirkt habe (Levi 18; Juda 24) [1].

---

1) Daneben finden ſich Ausſprüche, welche in modaliſtiſcher Weiſe Jeſus als den in Menſchengeſtalt erſcheinenden Gott darſtellen (Sym. 6; Levi 4. 5; Zabulon 9; Aser 7; Juda 22; Benj. 10). Kayſer a. a. O. S. 113 hat bei der Mehrzahl dieſer Stellen den Verdacht der Interpolation, gewiß mit Recht erhoben. Wenn aber derſelbe Gelehrte in anderen Stellen Anſpielungen auf die eſſeniſch-ebjonitiſche Lehre von Adam-Chriſtus, dem wahren Propheten wahrnehmen will, ſo kann ich dieſer Beobachtung nur widerſprechen. Denn die Hauptſtelle Levi 8 iſt offenbar ebenfalls interpolirt, Benj. 9 iſt das Wort προφήτης auch nicht zum Texte gehörig; und das ſind die beiden einzigen Fälle, in denen Chriſtus Prophet genannt wird. Endlich die Stelle Levi 17 bezieht ſich auf die Perſon des Levi ſelbſt. Daß derſelbe zu Gott wie zu einem Vater ſprechen wird, bezieht ſich darauf, daß Levi zum Sohne Gottes ernannt war (cap. 4); und auf ſeine Auferſtehung am Tage der Freude über die Errettung der Welt rechnet er ebenſo wie die anderen Patriarchen (Sym. 6; Benj. 10). Unrichtig iſt auch die Meinung von Kayſer, daß Chriſtus zu-

Deßhalb dürfen wir die Teſtamente der zwölf Patriarchen als Denkmal der nazaräiſchen Richtung während des zweiten Jahrhunderts zu deren Schilderung benutzen. Die Ermahnungen, welche in allen Theilen des Buches mit der Vorherſagung der Zukunft abwechſeln, finden ihren Mittelpunkt in der Erfüllung der Gerechtigkeit gemäß dem Geſetze, den Geboten und Satzungen Gottes (Levi 13; Gad 3; Juda 13. 18; Rub. 3; Naphth. 2. 3; Joseph 11. 18). Die Furcht Gottes erſcheint als das Hauptmotiv der Geſetzeserfüllung (Rub. 4; Levi 13; Jos. 11; Benj. 3), die Fertigkeit derſelben wird als Gemüthseinfalt (ἁπλότης) oder als guter Wille (ἀγαθὴ καρδία), einmal auch als Weisheit (Levi 13) bezeichnet. Indem die Sündhaftigkeit auf den Teufel und ſeine Geiſter zurückgeführt wird, ſo gilt die Fähigkeit zum Guten doch als principiell unbeſchränkt, bis zur Behauptung der Möglichkeit, daß in Jemand kein Böſes wohne (Sym. 5). Indem die Furcht vor Gott, das Gebet und das Faſten vor der Verſuchung ſchützt, ſo iſt die Fürbitte, ſei es von einem Menſchen (Rub. 1. 4), ſei es von Engeln (Levi 3), im Stande, die Uebertretungen der Gerechten zu ſühnen. Der Inhalt des Geſetzes iſt rein ſittlich, und obwohl die Einkleidung der Teſtamente die Unterſcheidung zwiſchen der Geſetzgebung des Moſes und der Chriſti anzudeuten nicht geſtattet, ſo iſt doch die wiederholte Betonung der Liebe gegen Gott und gegen den Nächſten (Isaschar 7; Dan 5; Joseph 11) in dem Sinne zu verſtehen, daß das von Chriſtus vollendete moſaiſche Geſetz die Norm des Lebens ſei. Denn die Erneuerung des Geſetzes durch Chriſtus (Levi 16) iſt nur inſofern gemeint, als die beharrliche Uebertretung des Geſetzes vor Chriſtus als eine Aenderung deſſelben gewürdigt wird (Naphth. 3). Alle dieſe Züge berühren ſich eben ſo beſtimmt mit der Haltung des Jakobusbriefes, als die Paräneſe nach Inhalt und Form dem Charakter der didaktiſchen Poeſie des alten Teſtamentes nachgebildet iſt

---

gleich als Engel dargeſtellt werde. Der Engel, welcher Iſrael bei Gott vertritt, und deßhalb als Mittler zwiſchen Gott und Menſchen wegen des Friedens Iſraels bezeichnet wird (Dan 6; cf. Levi 2—5), iſt von dem Meſſias deutlich genug unterſchieden als der Mittler für die vormeſſianiſche Zeit.

(ſ. o. S. 111). In die Erfahrung des Verfaſſers iſt der Bruch zwiſchen dem Neuen und dem Alten in ſeinem ganzen Umfange noch nicht eingetreten; den ſittlichen Inhalt des Chriſtenthums faßt er nicht als Gegenſatz, ſondern als Fortbildung der alten Religion auf.

Das individuelle Gepräge der in dem Buche empfohlenen Sittlichkeit entſpricht ferner der gegen Andere milden, gegen ſich ſelbſt vorſichtigen, ja asketiſch ſtrengen Haltung, welche Hieronymus den Nazaräern bezeugt. Das Mitleid gegen Unglückliche, die Mildthätigkeit gegen Arme, die Schonung ſogar gegen Thiere, die Friedlichkeit und Verſöhnlichkeit werden ergänzt durch Abneigung gegen die Reize der Weiber, durch äußerſte Vorſicht im Weingenuß, durch die Hochſchätzung der Armuth, durch Bedenklichkeit gegen den Gelderwerb, durch freiwilliges Faſten, ſowohl um der Verſuchung zu entgehen, als um eine begangene Sünde zu büßen, und zwar durch Enthaltung von Fleiſch und Wein [1]) gelegentlich bis zum Ende des Lebens (Jos. 3; Rub. 1, Sym. 3; Jud. 15).

Außer dieſen ſittlichen Grundſätzen, welche die Kunde von den Nazaräern ergänzen und erläutern, bieten jedoch die Teſtamente der zwölf Patriarchen noch eine eigenthümliche Anſicht von dem Berufe Chriſti dar, und bereichern dadurch unſere Kenntniß des dogmatiſchen Standpunktes der Nazaräer. Chriſtus wird nicht nur als König, ſondern auch als Hoherprieſter dargeſtellt. Sofern dieſe beiden Aemter urſprünglich zwiſchen Juda und Levi vertheilt waren, iſt es für den Verfaſſer von hervorragender Wichtigkeit, und wird von ihm wiederholt ausgeſprochen, daß Chriſtus ſowohl von Levi als von Juda abſtammt. Die Funktionen des Prieſterthums werden ſchon in Beziehung auf Levi nicht blos als der Dienſt in der Nähe Gottes und als Darbringung von Opfern beſtimmt, ſondern zugleich auf die Mittheilung der göttlichen Geheimniſſe und die Vollziehung des Gerichtes ausgedehnt (Rub. 6; Levi 2. 4). Dieſe drei Geſchäfte werden nun auch dem

1) Das Vorbild hiezu iſt bei Daniel, und nicht mit Kayſer a. a. O. S. 137 bei den eſſeniſchen Ebjoniten zu ſuchen.

neuen Prieſter Chriſtus beigelegt [1]), welcher einen Nachfolger in Ewigkeit nicht finden wird. Aber indem das Levi übertragene Prieſterthum in Chriſti Perſon zur Vollendung kommt, wird den prieſterlichen Funktionen Levi's ſelbſt ein Ende gemacht. Die Darbringung der Opfer durch Levi's Nachkommen ſoll nur ſo lange dauern, bis Gott in dem Erbarmen ſeines Sohnes ſich der Heiden annimmt (Levi 4; Rub. 6); und nur bis zu dieſem Zeitpunkte ſoll der Tempel in Achtung ſein (Benj. 9; Levi 15). Es iſt nicht direkt ausgeſprochen, in welcher Weiſe der Hoheprieſter Chriſtus den eigentlichen Prieſterdienſt vollziehen ſoll. Chriſtus wird als das unſchuldige Lamm bezeichnet, welches ſündlos für die Sünder ſtirbt, in dem Blute des Bundes, zum Heile Iſraels und der Heiden (Benj. 3). Indeß da dieſe Ausſage nicht mit dem Prieſterthume Chriſti, ſondern mit dem Haſſe der Juden in Verbindung gebracht wird, ſo ſcheint der Verfaſſer das Prieſterthum Chriſti nicht auf die Selbſtopferung deſſelben bezogen zu haben. Da er nun andererſeits den oberſten Himmel, wo Gott thront, als den eigentlichen Tempel (das Allerheiligſte) vorſtellt (Levi 3. 5); da er ferner im fünften Himmel die Engel des Angeſichtes Gottes denkt, welche ihm dienen, und vor dem Herrn alle Vergehen der Gerechten ſühnen durch die Darbringung vernünftigen Wohlgeruches und unblutiger Opfer (Levi 3); da er endlich an Chriſtus ſowohl hervorhebt, daß er von der Erde zum Himmel aufgeſtiegen iſt (Benj. 9), als daß über ſeinem Prieſterthume alle Sünde aufhören wird (Levi 18), ſo ziehen wir den Schluß, daß der Verfaſſer den prieſterlichen Dienſt Chriſti in deſſen Erhebung zum Himmel und in dem dort geleiſteten Opfer der Fürbitte vollzogen denkt [2]).

Dieſe Anſchauung von dem neuen Prieſterthume Chriſti, durch welches die levitiſchen Verrichtungen im Tempel aufgehoben

---

1) Levi 18: Ἐγερεῖ κύριος ἱερέα καινὸν, ᾧ πάντες οἱ λόγοι κυρίου ἀποκαλυφθήσονται· καὶ αὐτὸς ποιήσει κρίσιν ἀληθείας ἐπὶ τῆς γῆς ἐν πλήθει ἡμερῶν· — καὶ ἐπὶ τῆς ἱερωσύνης αὐτοῦ ἐκλείψει πᾶσα ἁμαρτία.

2) Kayſer a. a. O. S. 126 will aus Levi 9 ſchließen, daß der Verfaſſer auch chriſtliche Opfermahlzeiten in dem Sinne der eſſeniſchen und ebjonitiſchen Sitte anerkennt. Indeſſen in jener Stelle iſt nur die Beſchreibung des levitiſchen Opferdienſtes enthalten.

werden ſollten, entſpricht am nächſten der Lehre des Hebräerbriefes. Da nun dieſes Schreiben aus dem jüdiſch-chriſtlichen Lebenskreiſe der Urapoſtel hervorgegangen iſt, da ferner die Teſtamente der zwölf Patriarchen einen Nazaräer zum Verfaſſer haben, ſo ergiebt ſich, daß der Hebräerbrief die beabſichtigte Ueberzeugung von der Abſchaffung der levitiſchen Opfer durch das ewige Hoheprieſterthum Chriſti wenigſtens bei einem Theile der jüdiſchen Chriſten hervorgebracht hat. Es mag ſein, daß die Zerſtörung des Tempels die Ueberzeugungskraft des im Hebräerbriefe geführten Beweiſes unterſtützt hat. Jedenfalls bezeugt die uns vorliegende Schrift, daß, wenn die Nazaräer den Verluſt des Tempelkultus mit Gleichgültigkeit anſahen, ſie dies aus inneren religiöſen Gründen thaten. Ferner aber dient dies Dokument zur Befeſtigung des aufgeſtellten Gegenſatzes zwiſchen dem unapoſtoliſchen Judenchriſtenthum, und dem nichts weniger als geiſtig beſchränkten, ſondern freien und entwickelungsfähigen Standpunkte, den die Urapoſtel und die Nazaräer, ungeachtet ihrer Treue gegen das jüdiſche Volksthum und ungeachtet ihrer dadurch begründeten Selbſtbeſchränkung auf deſſen Sitte, einnahmen.

War der Verfaſſer der Teſtamente ein Nazaräer, ſo kann endlich das dem Patriarchen Benjamin in den Mund gelegte Lob des Apoſtels Paulus[1]) keine Verwunderung erregen, da derſelbe als Heidenapoſtel die Anerkennung der Nazaräer beſaß (ſ. o. S. 153). Auch in dem Falle, daß die Stelle, wie Kayſer (S. 138) es denkbar macht, interpolirt wäre, iſt gar kein Grund zu der Annahme, daß ſie von heidenchriſtlicher Hand herrühre, zumal ſie in Stil und Anſchauung ſich von dem Geſammtgepräge des Buches nicht entfernt.

---

1) Test. Benj. 11: *Καὶ ἀναστήσεται ἐκ τοῦ σπέρματός μου ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀγαπητὸς κυρίου, ἀκούων τὴν φωνὴν αὐτοῦ, γνῶσιν καινὴν φωτίζων πάντα τὰ ἔθνη, φῶς γνώσεως ἐπεμβαίνων ἐν σωτηρίᾳ τῷ Ἰσραήλ· καὶ ἁρπάζων ὡς λύκος ἀπ' αὐτοῦ καὶ διδοὺς τῇ συναγωγῇ τῶν ἐθνῶν· καὶ ἕως συντελείας τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων ἔσται ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῶν ἐθνῶν καὶ ἐν τοῖς ἄρχουσιν αὐτῶν ὡς μουσικὸν μέλος ἐν στόματι πάντων· καὶ ἐν βίβλοις ταῖς ἁγίαις ἔσται ἀναγραφόμενος καὶ τὸ ἔργον καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ· καὶ ἔσται ἐκλεκτὸς θεοῦ ἕως τοῦ αἰῶνος, καὶ δι' αὐτοῦ συνέτισέ με Ἰακὼβ ὁ πατήρ μου λέγων· αὐτὸς ἀναπληρώσει τὰ ὑστερήματα τῆς φυλῆς σου.*

Da es wahrſcheinlich iſt, daß die Anſchauungsweiſe und die Lebenspraxis der Urapoſtel, welche die Nazaräer noch im vierten Jahrhundert feſthalten, in der jüdiſch-chriſtlichen Gemeinde zu Jeruſalem vorgeherrſcht hat, ſo lange dieſelbe beſtand, d. h. bis in die Zeiten Hadrians, ſo ergiebt ſich aus unſerer Darſtellung, daß die Zerſtörung Jeruſalems durch Titus das jüdiſche Chriſtenthum in der Kirche nicht überhaupt unmöglich gemacht hat. Es iſt zuzugeben, daß der Stoß, welchen das jüdiſche Volksthum hiedurch empfing, auch die Tendenz des jüdiſchen Chriſtenthums in ihrem tiefſten Grunde verletzte. Allein die Folgen davon traten nicht ſogleich an den Tag. Vielmehr hat die Vernichtung des Opferkultus das Gleichgewicht in dem religiöſen Standpunkt der Nazaräer nicht aufheben können, da die Doktrin des Hebräerbriefs aus der apoſtoliſchen Urgemeinde hervorgegangen iſt und auf dieſelbe eingewirkt hat. Aber die Zerſtörung des Opferdienſtes hat ſogar erſt noch eine neue Species von jüdiſchem Chriſtenthum ins Leben gerufen, welche ſich in die Erinnerungen der Stammgemeinde von Jeruſalem eingedrängt hat, und die Eroberungsgelüſte der phariſäiſchen Judenchriſten in ſich aufgenommen hat: das eſſeniſche Judenchriſtenthum.

III. Das eſſeniſche Chriſtenthum.

Die Kenntniß dieſes Zweiges des Judenchriſtenthums iſt neuerdings, namentlich durch die unausgeſetzte Beſchäftigung mit den pſeudoclementiniſchen Schriften, bedeutend gefördert worden. Indeſſen die Stellung der Partei, der dieſe Schriften angehören, zu den paläſtinenſiſchen Apoſteln, zu der heidenchriſtlichen Kirche des zweiten Jahrhunderts und zu dem häretiſchen Gnoſticismus iſt in vielen Beziehungen noch unklar geblieben. Einen ſichern Grund für die Aufklärung jener Verhältniſſe der Partei wird man nur durch das Verſtändniß des religiöſen Charakters ihrer jüdiſchen Ahnen, der Eſſener legen können. Auch bei dieſem Gegenſtande ſpricht ſich die Unſicherheit der Betrachtungsweiſe in dem Titel des „gnoſtiſchen Ebjonitismus" aus, welcher namentlich durch Schliemann in Umlauf geſetzt iſt, aber nur dahin gewirkt hat, die wirkliche Wurzel der Eigen-

thümlichkeit jener Gruppe des Judenchriſtenthums zu verdecken. Wir begründen die Darſtellung des eſſeniſchen Chriſtenthums durch die Charakteriſtik der jüdiſchen Sekte der Eſſener.

A. Die Eſſener.

Die Eſſener [1]) ſind eine Sekte unter den Juden in ſpeciellerem Sinne, als die Phariſäer und Sadducäer. Sie ſind in einer Geſammtzahl von mehr als Viertauſend (Ios. Ant. 18, 1, 5; Philo p. 457) theils über die Städte Paläſtina's zerſtreut (Ios. B. I. 8, 1, 4), theils in beſonderen Anſiedelungen auf dem Lande vereinigt geweſen (Philo p. 457). Dieſe auseinandergehenden Angaben beider Berichterſtatter können um ſo leichter zuſammengefaßt werden, als die ausſchließliche Beſchäftigung der Eſſener mit Ackerbau, welche ihnen Joſephus nachſagt (τὸ πᾶν πονεῖν ἐπὶ γεωργίᾳ τετραμμένοι, Ant. 18, 1, 15) auf ländliche Wohnſitze ſchließen läßt; und die Betreibung von Ackerbau und Handwerken, welche Philo bezeugt (ὧν οἱ μὲν γεωπονοῦντες, οἱ δὲ τέχνας μετιόντες p. 457), auch auf Wohnſitze in Städten hinweiſt.

---

1) Die folgende Darſtellung habe ich ſchon in einer Abhandlung „über die Eſſener" in den Theol. Jahrbüchern 1855, Heft 3. S. 315—356 durchgeführt. Die Beurtheilung der neueren Verſuche zur Erklärung des Eſſenismus, durch welche ich das Recht einer neuen Hypotheſe begründe, namentlich die Gründe, welche gegen die Ableitung des Eſſenismus aus der Einwirkung griechiſcher Philoſophie und gegen die Abhängigkeit der paläſtinenſiſchen Eſſener von den ägyptiſchen Therapeuten geltend zu machen ſind, nehme ich hier nicht wieder auf; und berückſichtige auch hier die Therapeuten nur, ſofern ſie mit den Eſſenern übereinſtimmen, nicht aber ſofern ſie durch Aneignung philoſophiſcher Kultur von ihnen abweichen. Meine Darſtellung iſt inzwiſchen beſtritten und die Ableitung des Eſſenismus vom Pythagoräismus wieder vertheidigt worden von Zeller (Der Eſſäismus und das Griechenthum; Theol. Jahrb. 1856, Heft 3. S. 401—433) und von Mangold (Die Irrlehrer der Paſtoralbriefe. 1856). Daß ich trotz der namentlich von Zeller anſchaulich gemachten Aehnlichkeit der Eſſener und Pythagoräer und trotz des von ihm nachgewieſenen höhern Alters der letzteren, die Eſſener aus der Entwickelung eines hebräiſchen Grundgedankens erkläre, beruht einmal auf der methodiſchen Forderung, daß wenigſtens der Keim im hebräiſchen Religionsbewußtſein nachgewieſen werden muß, auf welchen das Beiſpiel des asketiſchen Lebens befruchtend hätte wirken können, dann aber darauf, daß die hebräiſche Idee des Prieſterthums ſich als den Schlüſſel der eſſeniſchen Sitte erweiſt. Mangold hat jene Bedingung der Unterſuchung ignorirt; Zeller hat ſie anerkannt, aber aus einer irrigen Anſicht vom Prieſterthume die Anwendbarkeit dieſer Idee für jenen Zweck unpaſſend gefunden. — Die Quellen, aus denen die Kenntniß von den Eſſenern zu ſchöpfen iſt, ſind Joſephus Antiqq. XVIII, 1, 5; Bellum Iud. II, 8, und Philo's Schrift Quod omnis probus liber (Mangey tom. II. p. 444—470).

Das Beſtehen der eſſeniſchen Sekte erwähnt Joſephus zuerſt im Allgemeinen für die Zeit des Makkabäers Jonathan, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chriſtus (Ant. 13, 5, 9); aber wenn vielleicht dieſe Angabe zu hoch gegriffen ſein ſollte, ſo iſt doch die Exiſtenz der Sekte im zweiten Jahrhundert vor Chr. darum nicht zu bezweifeln, weil Joſephus ferner einen Eſſener Judas zur Zeit des Königs Ariſtobulus (106 v. Chr.) nennt, welcher den Tod des Bruders deſſelben, Antigonus vorausgeſagt haben ſoll (B. I. 1, 3, 5; Ant. 13, 11, 2).

Die eigenthümliche Sitte der eſſeniſchen Sekte beruht auf einem engen Zuſammenleben. So ſtreng die Eſſener ſich von anderen Juden abſondern, ſo ſehr ſuchen ſie die Gemeinſchaft unter ſich; wo überhaupt Eſſener wohnten, war Einer ausdrücklich zur Verſorgung der reiſenden Brüder angeſtellt (Ios. B. I. 2, 8, 4). Denn gerade in der Auffaſſung und Einrichtung des täglichen Bedürfniſſes, der Mahlzeit, giebt ſich der ſpecielle religiöſe Zweck der Sekte zu erkennen. Ueber die täglichen, heiligen Mahle berichtet Joſephus (B. I. 2, 8, 5) Folgendes: „Nach dem Morgengebete werden ſie, jeder zu dem Geſchäfte, welches er verſteht, von den Vorſtehern (oder Verwaltern, ἐπιμεληταί) entlaſſen; und wenn ſie bis zur fünften Stunde hinter einander gearbeitet haben, verſammeln ſie ſich wieder an einem Orte; und nachdem ſie ſich mit leinenen Schürzen gegürtet haben, waſchen ſie ſo den Körper in kaltem Waſſer ab. Und nach dieſer Reinigung (ἁγνεία) kommen ſie in einem beſondern Hauſe zuſammen, welches zu betreten keinem der anders Glaubenden geſtattet iſt; und ſie ſelbſt gereinigt kommen in den Speiſeſaal, wie in einen heiligen Tempel (ἅγιόν τι τέμενος). Und wenn ſie ſich mit Ruhe niedergelaſſen haben, ſo legt der Speiſemeiſter nach der Reihe Brote vor; der Koch aber bringt jedem eine Schüſſel mit einem Gerichte. Ueber der Speiſe betet vorher der Prieſter (προκατεύχεται ὁ ἱερεὺς τῆς τροφῆς), und vor dem Gebete etwas zu koſten iſt verboten; wenn er geſpeiſt hat, betet er wiederum, und abwechſelnd preiſen ſie Gott als Verleiher der Speiſe. Dann legen ſie die Gewänder als heilige ab, und begeben ſich bis zum Dunkel wieder an die Arbeit. Auf gleiche Weiſe ſpeiſen ſie am

Abend, indem die Fremden, die etwa da ſind, bei ihnen ſitzen.“ Wenn dieſe Schilderung noch nicht den deutlichen Eindruck gemacht hat, daß es ſich hiebei um Opfer und Opfermahlzeit handelt, ſo ergiebt es ſich unzweifelhaft aus folgenden Ausſagen des Joſephus (Ant. 18, 1, 5): „Indem ſie in den Tempel Weihgeſchenke ſenden, bringen ſie keine Opfer dar, wegen des Vorzuges ihrer Reinigungen (ἁγνεῖαι), und indem ſie deßhalb von dem gemeinſamen jüdiſchen Heiligthume ausgeſchloſſen ſind, vollziehen ſie die Opfer in ihrem eigenen Kreiſe“ (ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι). „Zu Empfängern für die Einkünfte, und für Alles was die Erde trägt, erwählen ſie gute Männer, und zu Prieſtern für die Bereitung des Brotes und der Speiſen“ [1]).

Die Eſſener beſitzen alſo Prieſter, und zwar nicht levitiſcher Herkunft, ſondern gewählte; und die Opfer, welche dieſelben darbringen, beſtehen in dem Brote und den Speiſen. Der Opferakt ſelbſt wird durch das über den Speiſen geſprochene Gebet vollzogen; und ſofern die Eſſener alle Speiſe nur unter dieſer Bedingung genießen, ſind alle ihre Mahlzeiten Opfermahlzeiten.

Indem wir dieſe Thatſachen zu deuten verſuchen, laſſen wir einſtweilen die Angabe des Joſephus bei Seite, daß die Eſſener dieſe Opferhandlungen unternommen hätten, weil ſie vom Tempel ausgeſchloſſen worden ſeien. So ſehr es auffällt, von nicht levitiſchen Prieſtern und von Opfern außerhalb des Tempels bei Juden jener Zeit zu hören, ſo wurzelt doch die Praxis der Eſſener in einer echt hebräiſchen Idee und in einer weit verbreiteten jüdiſchen Sitte. Die prophetiſche Idee, daß das Gebet das Opfer der Lippen ſei, und die Gewohnheit der Juden außerhalb Jeruſalems, tägliche Gebetsſtunden parallel mit den Opfern im Tempel abzuhalten [2]), erſcheint auch als die Grundlage der eſſe-

---

1) Der Ausdruck ποεῖν σῖτον kann nur auf die Bereitung der Speiſen gedeutet werden. Dann entſteht freilich eine Schwierigkeit im Vergleich mit der Stelle B. I. 2, 8, 5, wo der vorbetende Prieſter von dem σιτοποιός und vom μάγειρος unterſchieden wird. Die Zuſammenfaſſung dieſer Geſchäfte mit der Gebetsfunktion wird ſich noch erklären.

2) Woraus nach dem Untergang des Tempels ſich die Anſchauung entwickelt, daß das Gebet überhaupt an die Stelle des Opfers getreten ſei. Vgl. Friedmann und Grätz, in den Theol. Jahrbüchern 1848, S. 356.

niſchen Opferhandlung. Wegen des Gebetes über den Speiſen empfangen dieſe überhaupt den Charakter als Opfermahlzeit; wegen des Gebetes hat der Vorbeter den Charakter des Prieſters.

Aber wie kommen die Eſſener dazu, daß ſie von jener prophetiſchen Idee die eigenthümliche Anwendung auf alle ihre Mahlzeiten machen? Der Grund davon giebt ſich zu erkennen in dem Verhalten und den Merkmalen aller übrigen Theilnehmer an den Mahlzeiten. Nämlich dieſelben nehmen dem vorbetenden Prieſter gegenüber keineswegs die Stellung ein, welche den jüdiſchen Laien im Unterſchiede von den aaronitiſchen Prieſtern angewieſen iſt. Schon der Umſtand iſt von Wichtigkeit, daß die Eſſener niemals von Anderen bereitete, ſondern nur die in ihrem Kreiſe geweihte Opferſpeiſe eſſen dürfen. Joſephus erzählt (B. I. 2, 8, 8): „Die, welche auf bedeutenden Vergehungen ergriffen ſind, ſtoßen ſie aus der Geſellſchaft. Der Ausgeſchiedene geht aber häufig durch den traurigſten Tod unter. Denn durch die Eide und die Sitte gebunden, kann er auch nicht die von den Anderen bereitete Speiſe annehmen; graseſſend aber und von Hunger verzehrt kommt er um. Deßhalb freilich haben ſie aus Erbarmen Viele in den letzten Zügen wieder aufgenommen, indem ſie die Todesqual für eine genügende Sühne gelten laſſen.“ Die Eſſener müſſen ſich alſo bei dem eigentlichen Eintritte in die Geſellſchaft eidlich verpflichtet haben, nie mehr andere als Gott dargebrachte Speiſe zu genießen. Hierin liegt aber eine ſehr auffallende Analogie zu der Stellung der levitiſchen Prieſter, die ja ebenfalls ihren Unterhalt ausſchließlich von Gott geweihten Gaben zogen, ſei es aus Opferdeputaten, oder Erſtlingen oder dem Zehnten, oder anderen Leiſtungen. Nur die Modalität deſſen iſt verſchieden, was als Gott dargebrachte Gabe angeſehen wird; indem auf dem Standpunkte der Eſſener nur die in ihrem Kreiſe durch Gebet Gott geweihten Speiſen als heilige gelten. Dieſelbe Analogie zum levitiſchen Prieſterthume bietet die Luſtration dar, welche alle Eſſener vornehmen, ehe ſie ſich zu ihrem heiligen Mahle verſammeln. Die bei ihnen übliche Abwaſchung des ganzen Körpers geht ſogar noch über die Reinigung der Hände und Füße hinaus, welche den Prieſtern vor jeder Dienſtleiſtung vorzunehmen

geboten war (Exod. 30, 17—21). Endlich iſt nicht zu verkennen, daß wenn die Eſſener bei ihrer Feier weiße leinene Kleidung tragen, ſie darin den levitiſchen Prieſtern nachahmend ſich denſelben gleichſtellen (vgl. Lev. 6, 3). In der Hauptſtelle freilich erwähnt Joſephus nur, daß die Eſſener nach dem Schluſſe des Mahles ihre Kleider als heilige ablegen, ehe ſie ſich wieder an die Arbeit begeben; es iſt alſo vorauszuſetzen, was er verſchwiegen hat, daß ſie dieſelben nach der Luſtration angelegt haben. Welcher Art aber dieſe heiligen Kleider waren, ergiebt ſich daraus, daß die Novizen neben Anderem jenen leinenen Schurz, in welchem die Luſtration vorgenommen wird, und ein weißes Kleid, offenbar von Leinen, als Inſignien empfingen (B. I. 2, 8, 7). Ferner bezeichnet Joſephus noch anderswo (§. 3) das Tragen weißer Kleidung (λευχειμονεῖν) als charakteriſtiſches Merkmal der Sekte, und daſſelbe bemerkt Philo von den ägyptiſchen Therapeuten bei der Schilderung ihrer Feier des ſiebenten Sabbaths (de vita contempl. p. 481 M).

An dieſen drei Zügen, dem ausſchließlichen Genuſſe heiliger Opferſpeiſe, der ſtehenden Luſtration vor den täglichen Opfermahlzeiten, dem Gebrauche leinener Kleidung, iſt zu erkennen, daß die Eſſener überhaupt eine Prieſtergeſellſchaft darzuſtellen beabſichtigen. Hiemit ſteht die Uebertragung des Prieſtertitels auf die einzelnen Vorbeter nicht im Widerſpruch. Denn ſofern die Funktion nur durch Wahl übertragen wird, erſcheint der Unterſchied der Prieſter von den Uebrigen nur als relativer, und nicht als ſpecifiſcher. Aber wie verhält ſich nun dieſes Prieſterthum der Eſſener zur allgemeinen jüdiſchen Anſchauungsweiſe? Nachdem die beſprochenen Merkmale der Eſſener ihren Anſpruch darauf verrathen haben, Prieſter zu ſein, und als ſolche zu erſcheinen, iſt die Antwort einfach und leicht. Sie wollen den Charakter des Prieſterkönigreiches verwirklichen, welcher dem Volke Iſrael (Exod. 19, 6) zugeſprochen [1]), aber durch

1) Der Begriff des Prieſters iſt im A. T. urſprünglich nicht der des Mittlers, ſondern deſſen, der heilig, von Gott erwählt und berechtigt iſt, Gott zu nahen. Vgl. Bähr, Symbolik des Moſ. Kultus II. S. 11 ff. Nachdem dieſer Gedanke zwar auf das ganze iſraelitiſche Volk angewandt, aber in größter

die Erhebung des levitiſchen Stammes und der Familie Aarons zurückgedrängt, und nicht zur Entwickelung gekommen war. Ferner aber weiſen die von uns erörterten Merkmale der Eſſener darauf hin, daß ſie das allgemeine iſraelitiſche Prieſterrecht in den Formen ausprägen, welche dem aaronitiſchen Prieſterthume vorgeſchrieben waren [1]).

Aus dieſem Principe erklären ſich noch mehrere andere Eigenthümlichkeiten der eſſeniſchen Sitte; zunächſt ihre Enthaltung vom Weine. Den levitiſchen Prieſtern war es verboten, Wein zu trinken, ſo bald und ſo lange ſie in Funktion am Tempel waren (Lev. 10, 9). Wenn nun die Eſſener, denen Joſephus (B. I. 2, 8, 5) ununterbrochene Nüchternheit nachſagt, und die Therapeuten (Philo de vita contempl. p. 483) überhaupt keinen Wein genießen, ſo erklärt ſich dieſe Steigerung des den levitiſchen Prieſtern ertheilten Verbotes dadurch, daß jene in ununterbrochener prieſterlicher Funktion ſtehen wollen. Dieſe Deutung, welche in Analogie zu den bisher erkannten Merkmalen der eſſeniſchen Sitte ſteht, wird noch ausdrücklich beſtätigt durch die Aeußerung Philo's, daß die richtige Vernunft ſie anleitet, nüchtern zu leben, wie die Prieſter nüchtern opfern. Wenn auch durchaus nicht behauptet werden kann, daß Philo und Joſephus die Geſammterſcheinung der eſſeniſchen Sitte von dem uns leitenden Gedanken aus darſtellen, ſo iſt doch dieſe beiläufige Beſtätigung unſerer Hypotheſe nicht gering anzuſchlagen. Denn gerade, je weniger Philo eine derartige Betrachtung der eſſeniſchen und the-

---

Specialität nur auf die Familie Aarons übertragen war, iſt der Stand des Naſiräers die einzige Art, in welcher der Nichtaaronit ſein Prieſterrecht in aktiver Weiſe darſtellen durfte. Dies erkennt man an der mannigfachen Analogie zwiſchen der Lebensweiſe des Naſiräers und der des Prieſters. Die Askeſe auf dem Gebiete der hebräiſchen Religion wurzelt alſo überhaupt in dem Prieſtercharakter. Dies gegen die Bemerkungen von Zeller, Theol. Jahrb. 1856. S. 414—417.

1) In der Sitte der ägyptiſchen Therapeuten, welche im Allgemeinen das ſpecifiſch jüdiſche Gepräge der Eſſener nicht bewahrt hat, ſind doch einige Züge, welche mit dem Charakter der eſſeniſchen Mahlzeiten ſich berühren, und darauf ſchließen laſſen, daß auch jene Sekte urſprünglich mit den prieſterlichen Eſſenern zuſammenhängt. Die Therapeuten gebrauchen bei den heiligen Sabbathsmahlen, welche Philo (de vita contempl.) beſchreibt, ὕμνοι παραβώμιοι (p. 484). Dies bedeutet nicht, daß ſie einen Altar in ihrem Verſammlungshauſe hatten, ſondern daß ſie ihre Mahle als Opfermahle vollzogen.

rapeutiſchen Sitte befolgt, ſcheint um ſo mehr in dieſer Bemerkung die eigene Anſicht der Sekte anzuklingen.

Auch die den Eſſenern eigenthümliche Enthaltung von der Ehe (Ios. Ant. 18, 1, 5; B. I. 2, 8, 1; Philo ap. Euseb. praep. ev. 8, 11, 14) wird ſchwerlich durch den von Joſephus angeführten Grund richtig erklärt, daß ſie ſich vor der Ueppigkeit und Untreue der Weiber hätten bewahren wollen. Denn die Enthaltung von der Ehe iſt kein gemeinſamer Charakterzug aller Eſſener. Ein Theil der Eſſener freilich blieb ehelos; und dieſe ſicherten den Beſtand ihrer Sekte durch Annahme und Erziehung fremder Knaben (Ios. B. I. 2, 8, 1). Der andere Theil der Eſſener hingegen lebte in der Ehe (§. 13). Dieſe unterwarfen die Weiber, ehe ſie dieſelben heiratheten, ebenſo wie die Novizen, einer dreijährigen Probezeit, und vor dem Antritte der Ehe einer dreimaligen Luſtration. Als Zweck der Ehe wird aber der jüdiſche Geſichtspunkt angegeben, um die Erzeugung von Kindern zu verſuchen. Bei dieſer Abweichung im Schooße der eſſeniſchen Sekte ſelbſt iſt es weder möglich, jenen Grund des Joſephus für die Enthaltung von der Ehe als charakteriſtiſche Anſicht der Eſſener gelten zu laſſen, noch beſtätigt ſich hiebei die Annahme derjenigen, welche die eſſeniſchen Enthaltungen überhaupt aus einer dualiſtiſchen Entgegenſetzung von Geiſt und Leib ableiten wollen; es müßte denn die Hälfte der Sekte bei einer der nächſtliegenden Folgerungen dem vorausgeſetzten Principe untreu geworden ſein. Wenn die eine Art der Eſſener, die ja in den bisher beſprochenen Zügen ihre Richtung auf beſondere prieſterliche Reinheit und Heiligkeit verrathen, es für erlaubt und für pflichtmäßig hielt, zu heirathen, ſo folgten ſie darin nicht nur der allgemeinen jüdiſchen Anſchauung, ſondern verſtießen auch durchaus nicht gegen irgend eine geſetzliche Norm der Reinheit und Heiligkeit. Denn das Geſetz Lev. 15, 18 erklärt nicht den Beiſchlaf für verunreinigend, ſondern nur den unwillkürlichen Samenfluß des Mannes, welcher das ſein Lager theilende Weib berührt [1]). Aber gerade dies Geſetz muß ſchon frühe theilweiſe dahin mißs

1) Vgl. Sommer, Bibliſche Abhandlungen S. 226 ff.

verſtanden worden ſein, daß es die eheliche Beiwohnung überhaupt für verunreinigend erkläre (Exod. 19, 15; 1 Sam. 21, 5; 2 Sam. 11, 4; Ios. contra Apionem 2, 24), und auf die Ueberlieferung dieſes Mißverſtändniſſes muß ſich die Praxis des andern Theiles der Eſſener ſtützen. Denn wenn die Eſſener überhaupt in ihren Uebungen wie Enthaltungen bisher das Streben nach der höchſten prieſterlichen Heiligkeit verrathen haben, ſo haben wir auch für die bei einem Theile derſelben geltende Verwerfung der Ehe das Vorbild nur im Kreiſe der allgemein jüdiſchen Anſchauungen von levitiſcher Reinheit oder Unreinheit zu ſuchen. Für dieſen Fall iſt freilich kein Geſetz zu finden; aber die weitgreifende und altbegründete, wenn auch mißverſtändliche Deutung jenes Geſetzes genügt zur Erklärung der vorliegenden Erſcheinung. Jene Eſſener können nur darum die Ehe verworfen haben, weil ſie die eheliche Pflicht für verunreinigend hielten, und deßhalb in der Ehe überhaupt ein Hinderniß ihrer prieſterlichen Reinheit erkannten, welche ſie in geſteigerter Weiſe auszuüben ſich verpflichtet fühlten.

Ob übrigens die Weiber der verheiratheten Eſſener an den prieſterlichen Mahlen, dem höchſten Rechte der Sektengenoſſen, theilgenommen haben, wird ſich ſchwer ausmachen laſſen. Es liegt nur die Angabe des Joſephus vor, daß dieſelben die den Mahlzeiten vorhergehenden Luſtrationen begehen, und zwar in Gewänder gehüllt (während die Männer mit dem leinenen Schurze gegürtet ſind). Daraus folgt aber nicht ohne weiteres, daß ſie auch mit den Männern an den nun folgenden Opfermahlen theilgenommen haben. Denn auch die höhere Klaſſe der Novizen iſt zwar zu jener Luſtration, nicht aber zu den Mahlen zugelaſſen. Freilich erreichen die männlichen Novizen dieſes Ziel nach der dreijährigen Probezeit, welche auch die Weiber zu beſtehen haben, ehe ſie geheirathet werden; aber da Joſephus ohne Schwierigkeit die Theilnahme der Weiber an den heiligen Mahlen hätte bezeugen können, wenn ſie ſtattfand, ſo dürfen wir nicht den Schluß wagen, daß die Weiber durch ihre dreijährige Prüfung daſſelbe Recht gewonnen haben werden, wie die Männer. Freilich finden ſich im Kreiſe der ägyptiſchen Therapeuten auch Frauen

als Genoſſen der heiligſten Mahlzeiten. Aber dieſer Umſtand bietet nichts zur Entſcheidung der vorliegenden Frage. Denn weder bezeichnet Philo dieſelben deutlich als Ehefrauen der Therapeuten [1]), noch iſt es bei dem anders bedingten Charakter der Askeſe unter den Therapeuten wahrſcheinlich, daß die Ehe unter ihnen ausgeübt wurde. Dann aber erklärt es die kosmopolitiſchere Art der Therapeuten, daß erſt unter ihnen auch die Gleichſtellung der Weiber mit den Männern in der Theilnahme an den heiligen Mahlen ſich entwickelt haben mag.

Die Enthaltung vom Genuſſe des Fleiſches iſt zwar direkt und im Allgemeinen von den Berichterſtattern nicht bezeugt; aber ſie folgt für die Therapeuten daraus, daß als Beſtand ihrer heiligen Mahle ausdrücklich Brot, Salz, Yſop bezeichnet werden (Philo p. 483. 484). Wenn ferner den Eſſenern nachgeſagt wird, daß ſie keine Thiere opfern (Philo p. 457), die Eſſener aber keine andere als Opferſpeiſe genießen, ſo folgt daraus, daß ſie überhaupt auf thieriſche Nahrung verzichtet haben müſſen. Dieſe Thatſache erhält ein geſteigertes Intereſſe, wenn man damit die Haltung vergleicht, welche die Eſſener gegen den Thieropferkultus im Tempel zu Jeruſalem einnehmen. Joſephus (Ant. 18, 1, 5) ſagt: „Indem ſie in den Tempel Weihgeſchenke ſenden, bringen ſie keine Opfer dar wegen des eingebildeten Vorzuges ihrer Reinigungen (*διαφορότητι ἁγνειῶν ἃς νομίζοιεν*), und indem ſie deßhalb von dem gemeinſamen Heiligthume ausgeſchloſſen ſind, vollziehen ſie die Opfer in ihrem eigenen Kreiſe.“ Wenn der Grund der Unterlaſſung von Thieropfern und der Enthaltung vom Fleiſchgenuſſe in der dualiſtiſch begründeten Reflexion auf die Unreinheit des thieriſchen Lebens läge, ſo müßte man bei den Eſſenern eine ganz durchgreifende Abneigung gegen den jeruſalemiſchen Tempel zu finden erwarten.

---

1) De vita contempl. p. 482: Bei der Feier des ſiebenten Sabbaths *συνεστιῶνται καὶ γυναῖκες, ὧν πλεῖσται γηραιαὶ παρθένοι τυγχάνουσι τὴν ἁγνείαν.* Der Gegenſatz zwiſchen den in der asketiſchen Lebensrichtung altgewordenen Jungfrauen und den übrigen Weibern iſt auch ſo zu verſtehen, daß die letzteren aus Jungfrauen jüngeren Alters, aus Wittwen, oder aus ſolchen Ehefrauen beſtanden haben, welche um des therapeutiſchen Lebens willen ſich der Ehe entzogen hatten.

Sie müßten denſelben als Hauptſtätte aller Unreinigkeit verwerfen und alle Verbindung mit demſelben abgebrochen haben. Anſtatt deſſen erweiſen ſie demſelben ihre Anerkennung durch Weihgeſchenke, welche auch angenommen zu ſein ſcheinen, obgleich die Eſſener ſelbſt aus dem Tempel ausgeſchloſſen waren. Daß ſie aber an den Thieropfern im Tempel ſich nicht betheiligen, erklärt Joſephus ſelbſt nur aus dem Vorzuge, den ſie ihren eigenen Reinigungen beilegen, nicht aus ihrer Verdammung der Thieropfer überhaupt. Freilich müſſen wir den Pragmatismus in der Mittheilung des Joſephus nach einer andern Seite hin in Anſpruch nehmen. Der Opferdienſt der Eſſener hängt mit ihren Reinigungen ſo untrennbar zuſammen, daß ſie nicht blos wegen ihrer Reinigungen ſich vom Thieropfer im Tempel zurückgezogen, und erſt wegen ihrer Ausſtoßung aus der Tempelgemeinſchaft ihren Opferdienſt ausgebildet haben werden; ſondern ſie enthalten ſich des unter dem levitiſchen Prieſterthume ſtehenden Tempelkultus, weil ſie ihren eigenen prieſterlichen Kultus, der in Reinigung und Opfer beſteht, für genügend und für beſſer halten; und wegen der ausgeſprochenen Prätenſion prieſterlichen Charakters werden ihre Perſonen vom Tempel fern gehalten, den ſie übrigens als Kultusſtätte des ganzen Volkes nicht anfechten. Dieſer Thatbeſtand iſt vom Standpunkte beider einander entgegenſtehenden Parteien ganz begreiflich. Wenn die Eſſener als Prieſter einen Opferkultus vollziehen zu können meinen, ſo haben ſie kein Bedürfniß mehr, die Vermittelung der levitiſchen Prieſter anzuſprechen; dagegen die levitiſchen Prieſter müſſen jenem Anſpruche der Eſſener auf ein gültiges Prieſterthum mindeſtens die Exkommunikation von dem Orte des nationalen Kultus entgegengeſetzt haben. Aber das Verfahren der Eſſener verhält ſich zu der Einen Kultusſtätte doch ganz anders, als etwa der Dienſt der Höhen in den Zeiten der Könige. Denn nicht nur durch ihre Weihgeſchenke, ſondern auch durch Unterlaſſung der Schlachtung von Thieren außerhalb des Tempels nach dem Geſetze Lev. 17, 3—6 erkennen ſie das Privilegium des Tempels an. Der Zuſammenhang iſt alſo der: die Eſſener wollen blos Opferſpeiſe genießen, ſie erkennen aber an, daß Thieropfer nur im Tempel geſchlach-

tet werden dürfen, deßhalb enthalten ſie ſich nebſt den Thieropfern auch des Fleiſchgenuſſes überhaupt. Man könnte daran denken, daß die Eſſener, indem ſie doch den Tempelkultus überhaupt anerkennen, dort Thieropfer darbringen und demnach dort Opferfleiſch eſſen konnten; jedoch ihre Anſicht von ihrem eigenen Prieſterthume, ſowie von dem vollkommenen Charakter ihrer Opfer ließ ihnen dies von vorn herein nicht als Bedürfniß erſcheinen, und überdies wurde es ihnen nachträglich durch die Exkommunikation verwehrt. Die eſſeniſche Art des Opfers verſtößt aber nicht gegen die Regeln, in welchen das Privilegium der Einen Kultusſtätte ausgeſprochen iſt. Zunächſt iſt Lev. 17. nur die Darbringung von Thieropfern an einem andern Orte ausgeſchloſſen und mit dem Fluche bedroht; die Eſſener opfern aber auch keine Thiere, ſondern vegetabiliſche Speiſen. Dann iſt der Tempel nur privilegirt für die Darbringung der Gaben an Jehova durch Feuer; die Eſſener aber opfern auch nicht durch Feuer, ſondern durch Gebet. Indem das Geſetz an dieſe Modalität gar nicht denkt, und nicht denken kann, ſo durften die Eſſener die Meinung hegen, dadurch das Geſetz auch nicht zu verletzen; zumal da ſie nicht der Anſicht waren, ihre Sitte als allgemeingültige Kultusform dem Volke aufzudrängen und den Tempeldienſt in Jeruſalem zu ſtürzen.

Unſere Anſchauung von den Eſſenern iſt durch den zuletzt erörterten Punkt nach einer andern Seite hin erweitert worden, als wohin die früheren Merkmale wieſen. In ihrer weißen Kleidung, in ihren regelmäßigen Luſtrationen vor der Opferhandlung, in ihrer Beſchränkung auf den Genuß heiliger Opferſpeiſe, in ihrer Enthaltung vom Weine und theilweiſe von der Ehe erkannten wir das Streben, den prieſterlichen Charakter in derſelben Weiſe, oder in einer Steigerung der Weiſe darzuſtellen, welche den levitiſchen Prieſtern vorgeſchrieben war. Sie laſſen ſich durch die Abſicht leiten, die Attribute des levitiſchen Prieſterthumes auf ſich zu übertragen. Die Enthaltung vom Fleiſchgenuſſe dagegen verräth eine beſtimmte Verzichtleiſtung auf ein Attribut des levitiſchen Prieſterthums, welches freilich demſelben nicht unmittelbar zukommt, aber durch Vermittelung der

Anordnung der Einen Kultusstätte. Weil nur im Tempel Thiere zu opfern gestattet war, und weil dieser Dienst den levitischen Priestern oblag, so mußten hiebei die Essener die Analogie mit denselben verlassen; und indem sie sich nicht anmaßten, auch Thiere zu opfern, stets jedoch Opferspeise genießen wollten, so enthielten sie sich des Fleischgenusses überhaupt.

Die Anwendung dieses zweifachen Erklärungsgrundes für die Sitte der Essener wird durch eine die Therapeuten betreffende Notiz Philo's gerechtfertigt. Wie er die Enthaltung der Therapeuten vom Weine in Analogie zu der gleichen Enthaltung der dienstthuenden Priester stellt, so macht er bei einem andern Zuge ihrer Sitte auf absichtliche Unterscheidung von den levitischen Priestern aufmerksam (de vita contempl. p. 484). Bei der Feier des siebenten Sabbaths „tragen die Jungen den vorher genannten Tisch hinein, auf welchem die heiligste Speise liegt, gesäuertes Brot mit der Zukost von Salz, dem Ysop beigemischt ist, aus Rücksicht auf den im Tempel stehenden heiligen Tisch. Denn auf diesem liegen Brote und Salz ohne Gewürz; ungesäuert die Brote, ungemischt das Salz. Denn es ziemte sich, daß das Einfachste und Reinste dem vornehmsten Theile der Priester bestimmt sei, als Preis ihres Dienstes, daß aber die Anderen zwar Gleiches erstreben, sich aber der Brote enthalten, damit die Besseren einen Vorzug haben." In diesem Geständniß des Philo ist nicht nur bestätigt, daß die Therapeuten (und Essener) im Allgemeinen die levitischen Priester nachahmen wollen, sondern auch ausgesprochen, daß sie in gewissen Punkten deren Vorzug durch die Gestalt ihrer heiligen Uebungen anzuerkennen bemüht sind.

In derselben Richtung, sich von den levitischen Priestern zu unterscheiden, scheint nun auch in der essenischen Sitte die Enthaltung vom Gebrauche des Salböles zu liegen. Dieser Punkt ist freilich am allerschwierigsten aufzufassen. Josephus sagt (B. I. 2, 8, 3): „Für Schmutz halten sie das Oel, und wenn einer unfreiwillig gesalbt wird, so wird der Körper abgewischt. Denn ein schmutziges und rauhes Ansehen zu haben, halten sie für gut, und durchaus weiß gekleidet zu sein" (λευχειμονεῖν τε

ἀναπτός). Es iſt nämlich nicht leicht, das Motiv der Abneigung der Eſſener gegen das Oel, welches Joſephus beibringt, zu verſtehen. Er ſcheint allerdings andeuten zu wollen, daß die Eſſener das Oel als einen Luxusartikel nicht nur nicht gebrauchen, ſondern auch daſſelbe als ihres ſtrengen Weſens unwürdig bei zufälliger Berührung verabſcheuen. Aber die letzten Worte des Satzes finden darin noch nicht ihre Erklärung. Da vorher nur der Fall geſetzt iſt, daß ein Theil des Körpers zufällig vom Oele berührt wird, ſo kann die Hochſchätzung der weißen Kleidung hier nicht darum in Betracht kommen, daß die Beſchmutzung derſelben durch Oelflecken aus Reinlichkeitsgründen ſo beſonders verhaßt geweſen ſei. Denn bei allem Streben nach ritueller Reinigkeit wird die Reinlichkeit der Eſſener nicht gerade ſehr groß geweſen ſein, wenn ſie ein Kleid nicht eher ablegten, als bis es gänzlich abgetragen und zerriſſen war (Ios. B. I. 2, 8, 4). Vielmehr iſt die Hochſchätzung der weißen Kleidung, als beſondern Attributs neben dem Streben nach Rauheit der äußern Erſcheinung, als Grund der Abneigung gegen Berührung durch Oel zu verſtehen. Die weiße Kleidung aber iſt uns als Merkmal des prieſterlichen Charakters der Eſſener bekannt geworden. Wir werden alſo darauf geführt, daß das Oel nicht nur als Luxusartikel gemieden, ſondern auch deßhalb mit Aengſtlichkeit verabſcheut worden iſt, weil es den ſtehenden prieſterlichen Charakter der Eſſener zu beeinträchtigen ſchien. Dies kann nun aber nur als abſichtliche Unterſcheidung und Entgegenſetzung gegen das levitiſche Prieſterthum verſtanden werden, welches gerade durch Salbung übertragen wurde (Exod. 29, 7. 21. Lev. 8, 12. 30; 10, 7). Es iſt nun aber ſchwer zu ermitteln in welcher Geſinnung dieſe Selbſtunterſcheidung von dem levitiſchen Prieſterthume gemeint war. Man kann daran denken, daß die Eſſener in der Vermeidung des Salböles den Gedanken ausdrücken wollten, daß ſie keiner Einweihung zum Prieſterthume bedürften. Aber die Analogie der zuletzt erwähnten Fälle könnte auch darauf führen, daß ſie ſich eher vor jedem Scheine gehütet haben, als ob ſie ſich das levitiſche Prieſterthum anmaßten, indem ſie die Salbung ausſchließlich „den Beſſeren" vorbehielten.

Das Reſultat, welches ſich aus der Analyſe der kultiſchen Eigenthümlichkeiten der Eſſener ergab, daß ſie eine Prieſtergeſellſchaft auf Grund des allgemeinen iſraelitiſchen Prieſterrechtes ſein wollten, erklärt auch die hervorragenden ſocialen Eigenthümlichkeiten der Sekte. Dieſe ſind die Verwerfung des Eides (Ios. B. I. 2, 8, 6. Philo p. 458), nachdem freilich die Mitglieder bei der Aufnahme in die dritte Klaſſe einen feierlichen Eid hatten leiſten müſſen (Ios. §. 7); die Verwerfung der Sklaverei in ihrem Kreiſe (Ios. Ant. 18, 1, 5; Philo p. 457. 482); und die Gütergemeinſchaft (Ios. B. I. 2, 8, 3. 4. Philo p. 458). Wenn irgend etwas anderes, ſo laſſen ſich dieſe Züge der eſſeniſchen Sitte aus einer dualiſtiſchen Anſchauung nicht ableiten. Aber auch die moraliſchen Reflexionen, mit welchen die Berichterſtatter dieſe Thatſachen erklären, z. B. daß die Sklaverei entweder zur Ungerechtigkeit oder zur Auflehnung führe, öffnen nicht die Einſicht in deren eigentlichen Grund. Viehlmehr aus dem prieſterlichen Charakter der Eſſener ergiebt ſich das Streben nach Gleichheit, welches der Gütergemeinſchaft bedarf, und die Sklaverei nicht dulden kann. Jene Würde verbietet ihnen aber auch den Eid. Denn ſie ſind als Prieſter immerwährend Gott nahe, und würden dieſen Vorzug verleugnen, wenn ſie zur Bekräftigung ihrer Worte noch einer beſondern Beſchwörung Gottes bedürften. Jeder Eid, den ein Eſſener ſchwört, würde den Eid verletzen, durch deſſen Ablegung er in das Prieſterrecht eingetreten iſt. In dieſem Sinne erklären ſie, nach Joſephus Angabe, den Eid für ſchlimmer als Meineid, da der, welcher ohne Gott keinen Glauben zu finden meine, verdammt wäre, d. h. ſich als ſolchen darſtelle, der ſeinen Einweihungseid gebrochen habe.

Der prieſterliche Charakter iſt ferner der Grund jener ſittlichen Strenge gegen ſich ſelbſt und der Milde gegen Andere, welche die Berichterſtatter den Eſſenern nachrühmen; die Gütergemeinſchaft, welche die prieſterliche Gleichheit darſtellt, ſteht in Wechſelwirkung mit der Armuth, wie mit der Genügſamkeit der Sektengenoſſen. Aber die Gütergemeinſchaft hätte nicht ein Menſchenalter lang ausgeführt werden können, wenn nicht die Eſſener wiederum in ihrer beſcheidenen Lebensweiſe durch ihr prie-

ſterliches Selbſtgefühl geſtärkt und gehoben worden wären. Und dennoch hätte die eſſeniſche Geſellſchaft in ihrer principiellen Eigenthümlichkeit und in ihren beſonderen Einrichtungen durch jenen Idealismus nicht Beſtand gewinnen können, wenn nicht in ihrer Grundrichtung die Beſtimmung zur Sekte mitgeſetzt geweſen, und demgemäß auch beſtimmte Einrichtungen in dieſem Sinne getroffen worden wären. Daß die Eſſener für ihre Idee nicht die ausſchließliche und allgemeine Gültigkeit im jüdiſchen Volke in Anſpruch nahmen, haben wir ſchon an ihrer Stellung zum levitiſchen Kultus bemerken müſſen. Darin liegt aber, daß nicht ein reformatoriſcher Trieb für das Ganze, ſondern nur eine ſeparatiſtiſche Neigung ſie beſeelte. Die innere Beſchränktheit des ſektireriſchen Geiſtes gab aber den Eſſenern die Kraft, ſolche Einrichtungen zu treffen, welche ihrer Gemeinſchaft ein relativ langes Beſtehen geſichert haben. Dahin gehört zunächſt die Gütergemeinſchaft, welche immer nur auf ſektireriſcher Grundlage unternommen werden kann; dann die unbedingte Folgſamkeit gegen die Vorſteher in allen die Gemeinſchaft angehenden Dingen (Ios. B. I. 2, 8, 6), welche der Recipiende eidlich zu geloben hatte; ferner die eidliche Verſicherung deſſelben, die Satzungen auf keine andere Weiſe Jemandem mitzutheilen, als wie er ſie ſelbſt erfahren habe, die Bücher der Sekte und die Namen der Engel geheim zu halten (§. 7); endlich das Noviziat und die Klaſſenabtheilung. „Demjenigen, der nach ihrer Geſellſchaft ſtrebt, wird nicht ſogleich Zutritt gewährt, ſondern indem er auf ein Jahr außen bleibt, unterwerfen ſie ihn derſelben Lebensweiſe, nachdem ſie ihm ein kleines Beil und den vorerwähnten Schurz und ein weißes Kleid gegeben haben. Wenn er aber in dieſer Zeit die Probe der Enthaltſamkeit abgelegt hat, ſo hat er nähern Zutritt zu der Lebensweiſe, und nimmt an den höheren Reinigungsgebräuchen Theil (*καθαρωτέρων τῶν πρὸς ἁγνείαν ὕδάτων μεταλαμβάνει*); wird aber zu den gemeinſchaftlichen Mahlen (*συμβιώσεις*) nicht zugelaſſen. Denn nach dem Beweiſe ſeiner Kraft (zur Enthaltſamkeit) wird in anderen zwei Jahren ſeine Geſinnung (*τὸ ἦθος*) geprüft; und wenn er ſich würdig gezeigt hat, ſo wird er dann in die Geſellſchaft aufgenommen.

Bevor er aber die gemeinſame Speiſe berührt, ſchwört er furchtbare Eide", die ſowohl die ſittlichen und religiöſen, als auch die geſellſchaftlichen Verpflichtungen betreffen (Ios. B. I. 2, 8, 7).

Die Lebensweiſe, an welcher ſchon der Novize der untern Klaſſe theilnimmt, umfaßt außer den bekannten Enthaltungen vom Genuſſe des Fleiſches und des Weines, ſowie von der Ehe offenbar manche Uebungen ritueller Reinigkeit. Das Beil namentlich, welches ihm als Inſigne gegeben wird, dient zur Oeffnung der Grube, in welche mit äußerſter Vorſicht die Nothdurft verrichtet wird, und welche danach wieder zugeworfen werden muß (§. 9. vgl. Deut. 23, 12—14). Demnach wird auch der Novize dazu angehalten worden ſein, ſich den Luſtrationen zu unterwerfen, die nach der für verunreinigend erklärten Verrichtung der Nothdurft angeordnet waren. Im Unterſchiede von ſolchen und ähnlichen, nicht weiter angegebenen Reinigungen heißt die tägliche Luſtration, welche der Opfermahlzeit vorhergeht, und zu welcher die Novizen des obern Ranges zugelaſſen werden, τὰ καθαρώτερα πρὸς ἁγνείαν ὕδατα. Aber erſt ein dritter Schritt, nach dreijährigem Noviziat, führt zur Theilnahme an den Opfermahlzeiten ſelbſt, als dem Symbol der vollen Berechtigung in der Geſellſchaft. Man wird wohl die beiden Klaſſen der Novizen bei der Klaſſenabtheilung mitzurechnen haben, von welcher Joſephus (§. 10) ſagt: „Sie ſind nach der Zeitdauer ihres enthaltſamen Lebens in vier Klaſſen getheilt; und in dem Maaße ſtehen die Jüngeren den Aelteren nach, daß wenn ſie dieſelben berühren, jene (die Aelteren) ſich abwaſchen müſſen, als wenn ſie ſich mit einem Fremden verunreinigt hätten." Im Vergleiche mit den vollberechtigten Mitgliedern darf man dann wohl die gewählten Verwalter und Prieſter (Ant. 18, 1, 5) als die höchſte, vierte Klaſſe anſehen, da es ſehr begreiflich iſt, daß vorzugsweiſe die Dauer der Mitgliedſchaft den Maaßſtab bei der Uebertragung der Aemter bildete. Wenn nun ſchon die Klaſſenabtheilung überhaupt und die damit zuſammenhängende ſtrenge Disciplin den ſektireriſchen Charakter der Eſſener ausdrückt, ſo iſt beſonders beachtenswerth, mit welcher Schroffheit das Princip der prieſterlichen Heiligkeit zur Abgrenzung der verſchiedenen Klaſſen

unter ſich verwendet worden iſt, daß ſchon die Mitglieder der je tiefern Klaſſe von denen der höhern als unrein angeſehen werden mußten. Daraus erklärt ſich wahrſcheinlich auch der Umſtand, daß die Bereitung der Speiſen nur Mitgliedern der oberſten Klaſſe, den Prieſtern anvertraut wurde. Es iſt anzunehmen, daß die Eſſener das Princip der rituellen Reinheit noch in anderen Zügen über den geſetzlichen Beſtand hinaus entwickelt haben. Dahin gehört z. B. die Strenge der Sabbathsruhe, welche ihnen ſogar verbot, die Nothdurft zu verrichten; ferner ihre Obſervanz, nicht in Gegenwart Anderer, oder nach der rechten Seite hin auszuſpucken (§. 9).

Die Erörterung aller dieſer Züge hat erwieſen, daß die Eigenthümlichkeit der Eſſener aus dem Grunde der hebräiſchen Religion hervorgegangen iſt. Es ſoll nicht in Abrede geſtellt werden, daß die orphiſch-pythagoreiſche Sitte, welche die gleichen Merkmale trägt, den Eſſenismus unter den Juden veranlaßt haben kann. Aber das Judenthum konnte eine ſolche Veranlaſſung zur asketiſchen Lebensgeſtaltung nicht nehmen, wenn es nicht einen beſtimmten Grund dazu in ſich trug. Die hypothetiſche Geſchichtsforſchung kann den letztern ermitteln, die Veranlaſſung aber nicht ſicher ſtellen. Möglich iſt es nun, daß die Eſſener, in der Abgeſchiedenheit vom religiöſen Leben des iſraelitiſchen Volkes, heidniſche Elemente ſich angeeignet haben. Bei der Ermittelung derſelben hat man ſich jedoch vorzuſehen, daß man nicht die philoſophiſche Auffaſſungsweiſe der Berichterſtatter ohne Noth auf die Meinung der Eſſener ſelbſt überträgt.

Als ein Hauptſtück heidniſch gearteter Sitte bei den Eſſenern gilt ihr Sonnenkultus[1]). Philo (p. 475) berichtet von den Therapeuten: „Zweimal an jedem Tage pflegen ſie zu beten, um die Morgenröthe und um den Abend; beim Aufgang der Sonne, indem ſie um einen glücklichen Tag, den wahrhaft glücklichen Tag bitten, daß nämlich ihr Gemüth von dem himmliſchen Licht angefüllt ſei; beim Untergang aber, daß ihre Seele von

1) Vgl. Zeller, Phil. der Griechen III, 2. S. 588. Lutterbeck, Die neuteſtamentl. Lehrbegr. I. S. 277. 282.

der Laſt der Wahrnehmungen und der wahrgenommenen Dinge befreit, mit ſich ſelbſt zu Rathe gehen und der Wahrheit nachſpüren möge.“ Hierin iſt jedoch gar nicht ausgeſagt, daß die Gebete der Therapeuten an die Sonne als das göttliche Weſen gerichtet ſeien; und was den angegebenen Inhalt der Gebete betrifft, ſo wird derſelbe freilich gänzlich auf Rechnung Philo's zu ſetzen ſein. Denn von den Eſſenern erzählt ferner Joſephus (B. I. 2, 8, 5): „Bevor die Sonne aufgegangen iſt, ſprechen ſie nichts Gewöhnliches, vielmehr richten ſie an dieſelbe hin einige von den Vätern überlieferte Gebete (πάτριοι εὐχαί), gleichſam bittend, daß ſie aufgehen möge.“ Wie ſchon der traditionelle Charakter dieſer Gebetsformeln, im Vergleich mit dem erkannten jüdiſchen Typus der Sekte, es ausſchließt, daß ſie an die Sonne als Gott gerichtet worden ſeien, ſo hebt ja Joſephus auch nur die Richtung des Körpers nach der Sonne und den Schein hervor, als ob es ſich in ihnen um den Aufgang der Sonne handele, das letztere um ſeinen nicht jüdiſchen Leſern gefällig zu ſein. Wir dagegen können nicht zweifeln, daß die formulirten Gebete — denn an ſolche müſſen wir auch bei den Therapeuten denken — dem täglichen Morgen- und Abendopfer im Tempel entſprechen (Exod. 29, 39), nach der bekannten Regel, daß das Gebet Surrogat des Opfers ſei. Alſo auch dieſe Sitte findet ihre Erklärung vollſtändig und ausſchließlich in jüdiſchen Grundſätzen [1]).

Auch die Art, wie Philo im Allgemeinen das philoſophiſche Streben der Eſſener beſchreibt (p. 458), iſt eigentlich nicht geeignet, das Vorurtheil zu begründen, daß eine ſolche

---

1) Die Sorgfalt der Eſſener bei der Verrichtung ihrer Nothdurft (Ios. B. I. 2, 8, 9), welche in orphiſch-pythagoreiſchen Kreiſen ebenfalls üblich war, wird von Mangold (a. a. O. S. 51) als ſtarker Beweis gegen meine Anſicht angeführt. Allerdings erklärt Joſephus ſelbſt die ſorgfältige Verhüllung der Eſſener bei jenem Geſchäfte aus der Abſicht „die Strahlen des Gottes nicht zu ſchänden.“ Aber daß damit die eigene Anſicht der Eſſener bezeichnet ſei, ziehe ich aufs entſchiedenſte in Zweifel. Einmal liegt eine Geſetzesſtelle (Deut. 23, 12—14) vor, welche jene Sitte erklärt; ferner iſt es nicht möglich, und auch durch die Ausſagen über die vorgebliche Anbetung der Sonne nicht gerechtfertigt, daß die Eſſener dieſelbe für den Gott, d. h. Apollon gehalten haben; und endlich erklärt ſich jenes von Joſephus angegebene Motiv daraus, daß er ſelbſt die Eſſener als jüdiſche Pythagoreer betrachtet.

Richtung den Eſſenismus charakteriſire. „Von der Philoſophie überlaſſen ſie den logiſchen Theil, als zur Tugend entbehrlich, den Wortklaubern, den phyſiſchen Theil, ſo weit es nicht das Daſein Gottes und die Entſtehung der Welt betrifft, als zu hoch für die Menſchen, den Schwätzern. Aber um den ethiſchen Theil bemühen ſie ſich ſehr wohl, indem ſie ſich der von den Vätern überlieferten Geſetze bedienen, welche der Menſch ohne göttliche Begeiſterung nicht faſſen könne.“ Hierin geſteht aber der philoſophiſche Berichterſtatter zu, daß eigentliche Philoſophie bei den Eſſenern nicht heimiſch iſt. Wie ſich ſchon nichts von Logik, und von Phyſik nur die allgemeinſten religiöſen Grundbegriffe bei ihnen finden ſollen, ſo bezeugt ja Philo auch nicht, daß die Eſſener ein eigenthümliches philoſophiſch-ethiſches Princip verfolgen, ſondern daß ihre Sitte und die Belehrung darüber auf der heiligen Schrift ruhe, wie es bei den übrigen jüdiſchen Parteien der Fall war. Und wenn ſie freilich die Schrift in einer ſpeciellen Richtung für ihr Leben ausgebeutet haben, ſo hat ſich uns ja ergeben, daß ihr Princip nicht aus dem Kreiſe des Heidenthums entlehnt, ſondern aus dem Grunde des hebräiſchen Religionsbewußtſeins geſchöpft war.

Aber die Eſſener haben die heilige Schrift allegoriſch ausgelegt. Philo (p. 458) berichtet im Verfolg der eben mitgetheilten Aeußerung über das auf die Ethik beſchränkte Erkenntnißſtreben der Eſſener, daß in den ſabbathlichen Verſammlungen „Einer die Schriften vorlieſt, ein Anderer aber von den Erfahrenſten das Geleſene mit einem Lehrvortrag erläutert, indem er das Unverſtändliche (was etwa in die Phyſik gehört) übergeht. Denn überhaupt wird bei ihnen die Weisheit durch verhüllte Wahrheiten in altmodiſchem Beſtreben geübt“ [1]). Dieſer Angabe wird von Mangold und Zeller ohne Weiteres die Annahme gleich geſetzt, daß die Eſſener „auf die Grundſätze

1) Die von mir a. a. O. S. 339 aufgeſtellte Erklärung der Worte: εἰθ' ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβών, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει· τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται — nehme ich zurück, da mich die widerlegenden Aeußerungen von Mangold S. 41 ff. und von Zeller S. 426 überzeugt haben.

der heidniſch-dualiſtiſchen Philoſophie lebendig eingegangen ſeien", oder daß der ganze Philonianismus für die Richtung der Eſſener einſtehe. Indeſſen nicht jede Richtung, welche allegoriſche Schriftauslegung übt, iſt deßhalb philoniſirend. Auch die Phariſäer, auch Paulus und der ſogenannte Barnabas haben allegoriſirt, ohne ſolche philoſophiſche Tendenzen zu haben, in welchen ſich Philo bewegt. Ferner geſtattet der Charakter der Ebjoniten, der chriſtlichen Abkömmlinge der Eſſener jene Unterſtellung eines metaphyſiſchen Dualismus bei den Eſſenern nicht. Da nun bei jenen die allegoriſche Schriftauslegung überhaupt mangelt, ſo wird man ſogar verſucht, dem Zeugniſſe des Philo, welches uns vorliegt, zu mißtrauen. Indeſſen wird es vielmehr dadurch beſtätigt, daß das ebjonitiſche Theologumenon vom Adam-Chriſtus auf allegoriſcher Auslegung der beiden Erzählungen der Geneſis von der Menſchenſchöpfung beruht. Jedoch ſoviel beweiſt gerade das praktiſche Gepräge jener judenchriſtlichen Sekte, daß die Weltflucht im Eſſenismus nicht von philoſophiſchem Dualismus geleitet geweſen ſein kann. Daß die Therapeuten in Aegypten ſich nach dieſer Seite hin entwickelt haben, unterſcheidet ſie gerade als die, welche Theorie treiben, von ihren paläſtinenſiſchen älteren Brüdern, welche das praktiſche Leben treiben, wie Philo (de vita contempl. p. 471) ausdrücklich ausſpricht. Und dieſer Unterſchied ſpiegelt ſich auch ab in der Unähnlichkeit des Ebjonitismus und des chriſtlichen Gnoſticismus, der gewiß in dem alexandriniſchen Therapeutenthum ſeine Wurzeln hat. Alſo halten wir es wegen der allegoriſchen Schriftauslegung bei den Eſſenern noch nicht für gerechtfertigt, ihnen pythagoreiſche Philoſopheme zuzutrauen, wenn nicht dieſelben ganz ſpeciell nachgewieſen werden.

Hiefür kann nun zunächſt nicht in Betracht kommen, daß die Eſſener an die göttliche Vorherbeſtimmung mit Ausſchluß der menſchlichen Freiheit glauben (Jos. Ant. 13, 5, 9), während die Sadducäer unbedingte Freiheit des Menſchen anerkennen, und die Phariſäer beide Mächte als zuſammenwirkend denken. Denn jene Anſicht, wenn ſie wirklich als Grundſatz der Eſſener angeſehen werden darf, iſt religiöſer Natur und hat zum philoſophi-

ſchen Dualismus kein ſpecifiſches Verhältniß. Es bleibt alſo zur Begründung des philoſophiſchen Charakters der Eſſener nur übrig, was Joſephus (B. I. 2, 8, 11) von ihrer Anſicht über das Verhältniß zwiſchen Seele und Leib berichtet. Wir wollen annehmen, daß die Mittheilung authentiſch iſt, obgleich der Berichterſtatter in der angeknüpften Schilderung der eſſeniſchen Anſichten vom Paradieſe und Scheol die fremden Farben griechiſcher Mythologie aufträgt. Aber die Vorſtellung, daß „die unſterblichen Seelen aus dem feinſten Aether kommend, durch einen natürlichen Zauber herabgezogen von den Leibern wie von Gefängniſſen umfaßt würden", iſt, wenn auch bei Philo und den Neupythagoreern heimiſch, doch an ſich nichts weniger als eigentlich dualiſtiſch. Sie kann alſo auch nicht dafür bürgen, daß die Eſſener ihre Weltanſicht und Lebenspraxis auf den Dualismus zwiſchen Geiſt und Materie gegründet haben. Allerdings kann nun nicht geleugnet werden, daß dieſe Vorſtellung der Eſſener griechiſch-philoſophiſchen Urſprungs iſt. Aber ſie iſt die einzige Anſicht dieſer Art bei jener Sekte, und beweiſt nur, daß dieſelbe auch ſchon in ihrer paläſtinenſiſchen Heimath für fremde Einflüſſe zugänglich war. Aber die Ueberzeugung von dem urſprünglich jüdiſchen Grundcharakter der Sekte kann durch dieſen einen Zug von Aneignung fremdartiger Anſicht nicht erſchüttert werden. Denn wenn mehreres der Art bei den Eſſenern zu finden geweſen wäre, ſo hätten es die beiden philoſophiſch geſinnten Berichterſtatter gewiß nicht verſchwiegen.

Von großem Intereſſe wäre es, wenn wir eine Ahnung von dem Inhalte der Bücher hätten, deren Geheimhaltung der Kandidat der dritten Klaſſe beſchwören mußte, und davon, in welchem Zuſammenhange die Namen der Engel eine ſolche Wichtigkeit für die Sekte hatten, daß ihre Geheimhaltung durch den Eid geſichert wurde (B. I. 2, 8, 7). Ferner richtet ſich die Aufmerkſamkeit natürlich auf die Frage, wie die Eſſener ſich zur jüdiſchen Meſſiaserwartung verhielten, und um ſo ſchärfer, als die Eſſener ihren jüdiſchen Patriotismus durch die äußerſte Standhaftigkeit in den Verfolgungen der Römer bewahrt haben, was ſie als gräciſirte Juden gewiß nicht gethan hätten. Die aus je-

nem Intereſſe hervorgegangene Vermuthung, daß das Buch Henoch dem eſſeniſchen Lehrkreiſe angehöre, iſt jedoch abzuweiſen [1]).

Unter verſchiedenen Modifikationen iſt die Annahme weit verbreitet, daß der Eſſenismus zum Chriſtenthume in einem nähern Verhältniſſe ſtehe, als der Phariſäismus und Sadducäismus. Nach unſeren Ermittelungen ergiebt ſich auch eine beſtimmte Verwandtſchaft bei der Idee des allgemeinen Prieſterthums, auf welche ja auch die apoſtoliſche Gedankenbildung zurückgreift (1 Petr. 2, 5. 9; Apok. 1, 6). Aber die Art, in welcher dieſe Idee vollzogen wird, iſt auf beiden Seiten grundverſchieden, und bei der Beachtung der konkreten Geſtalten des chriſtlichen und des eſſeniſchen Prieſterthumes kann die Vermuthung einer Verwandtſchaft beider Religionsformen nur der Erkenntniß ihres beſtimmten Gegenſatzes weichen. Im Chriſtenthume iſt die Idee vom allgemeinen Prieſterthume getragen durch die Idee des Reiches Gottes; d. h. nur auf Grund dieſer Idee wird jene überhaupt in Erinnerung gebracht. Deßhalb geſchieht aber auch im Chriſtenthume dem vollen Sinne der altteſtamentlichen Idee des königlichen Prieſterthums Genüge; das Prieſterthum der Chriſten, in welchem ſie Gott nahen, Gott ſchauen, enthält die Gewißheit der vollen Freiheit in der Theilnahme an der Herrſchaft Chriſti über die Welt (Apok. 6, 10; 1 Kor. 4, 8; 2 Tim. 2, 12). Dagegen das Prieſterthum der Eſſener hat durchaus nicht königliche, ſondern knechtiſche und ſchwächliche Geſtalt. Es iſt mit der Schranke behaftet, die es eigentlich umgehen will; denn es iſt gebunden an die Bedingungen der rituellen Reinheit und Unreinheit. Indem die Eſſener ſich über die Vermittelung des aaronitiſchen Prieſterthums hinwegzuſetzen ſuchen, finden ſie doch keinen andern Stoff zur Ausprägung ihres prieſterlichen Charakters, als die geſchärften Bedingungen ritueller Reinigkeit. Nur in der ängſtlichſten Enthaltung von aller Unreinheit verſuchen ſie es, Gott zu nahen. Das iſt aber eben nur die Steigerung

---

1) Vgl. Dillmann, Das Buch Henoch S. LIII.

des knechtiſchen, unfreien Bewußtſeins, welches in jedem Momente der Annäherung an Gott durch die Reflexion auf die unwillkürliche Unreinheit gehemmt wird. Erſt das Chriſtenthum ſtellt den Menſchen in die freie und ſtetige Beziehung zu Gott (Eph. 3, 12); weil Jeſus Chriſtus der Mittler iſt, der das Recht hat, für das Gottesreich die Rückſicht auf rituelle Unreinheit und das Bedürfniß levitiſcher Reinigungen auszuſchließen (Mark. 7, 14—23; ſ. o. S. 30). Die Genoſſenſchaft an dem neuen Bunde und das allgemeine Prieſterrecht in demſelben iſt nur an die Erneuerung des Gewiſſens im Glauben an den Sohn Gottes gebunden; und gegen die ungehinderte Freiheit des Verkehres mit Gott verſchwinden die Schatten, an welche mit allen Genoſſen des alten Bundes auch die prieſterlichen Eſſener ſich noch gebunden achten mußten. Es gilt gleich, ob wir den Gegenſatz des eſſeniſchen und des chriſtlichen Prieſterthumes ſo bezeichnen, daß jenem die Begründung auf die Idee des göttlichen Reiches mangelt, oder ſo, daß dieſes nur durch den Glauben an Chriſtus Jeſus den vollen Sinn des Zutrittes zu Gott enthält; denn Reich Gottes und Sohn des Menſchen ſind untrennbare Wechſelbegriffe. Nur die Genoſſen des Reiches Gottes haben Zutritt zu Gott, und nur der Sohn des Menſchen konnte die Gleichgültigkeit der Zuſtände ritueller Unreinheit mit Recht und mit Erfolg ausſprechen.

Die Eſſener ſtehen alſo dem Chriſtenthume nicht etwa näher, als die Phariſäer und die Sadducäer. Vielmehr ſcheinen ſie in einer Beziehung demſelben noch ferner zu ſtehen, als die Phariſäer. Das Werk Chriſti fußt auf Moſes und den Propheten; die Ideenreihe von Gericht, Reich Gottes, Meſſias, die Jeſus verwirklicht, ſtammt aus der göttlichen Offenbarung in den Propheten; der Phariſäismus aber nimmt im Gebiete der hebräiſchen Religion an dem prophetiſchen Ideenkreis Theil. Die Eſſener dagegen verrathen nichts von den religiöſen Anſchauungen der altteſtamentlichen Propheten, ſondern ihr Streben nach prieſterlicher Heiligkeit behauptet den rituellen Boden des Moſaismus. Freilich das Vorbild zu ihrer Schätzung des Gebetes als Akt des Opfers findet ſich im A. T. nur im Kreiſe der pro-

phetiſchen Anſchauung; das beweiſt aber nichts gegen unſer Urtheil, da das Gebet bei den Eſſenern in den Dienſt ihrer Opferhandlung und überhaupt ihrer rituellen Ordnung genommen, und nicht als freies Element der Erhebung zu Gott in einen relativen Gegenſatz zu den ſtatutariſchen Reinigungs- und Opferhandlungen geſetzt iſt. Das ganze Unternehmen der Eſſener vermögen wir im Umkreiſe des Judenthums auch nur dann zu begreifen, wenn wir ſie außer dem Bereiche des Einfluſſes der prophetiſchen Literatur des A. T. denken. Demnach vermuthen wir auch, daß das prophetiſche Bild des Meſſias, welches in dem Glauben des Volkes lebte, und welches ebenſo den freundlichen Verkehr mit Jeſus vermittelte, wie den Widerſtand gegen ihn veranlaßte, den Eſſenern fremd geblieben ſein mag. Daraus erklären wir uns auch den Umſtand, daß die evangeliſche Geſchichte nichts von Berührungen zwiſchen Jeſus und Eſſenern berichtet. Wenn ſie einen Meſſias erwarteten, ſo fühlten ſie in ihrer ſeparatiſtiſchen Stille ſich gewiß nicht von dem Meſſias angezogen, zu welchem die Volksmaſſen zuſammenſtrömten, und welcher den allgemeinen politiſchen Erwartungen entſprechen zu wollen ſchien. Auch nach einer andern Seite hin darf man nicht auf eine ſpecifiſche Anziehungskraft Jeſu auf die Eſſener rechnen. Wenn die Schärfung des Sündenbewußtſeins die reinſte Empfänglichkeit für die Einwirkung Chriſti iſt, ſo muß man ſich wohl hüten, die geſteigerte Aufmerkſamkeit der Eſſener auf Zuſtände der Unreinheit damit zu verwechſeln. Vielmehr läßt gerade das ſektireriſche, ſeparatiſtiſche Weſen, in welchem ſich ihre Richtung ausprägen mußte, darauf ſchließen, daß ſie eine zur Buße wenig disponirende Selbſtgerechtigkeit in ſich groß gezogen haben. Wenn nun auch die Eſſener in Paläſtina Chriſten geworden ſind, ſo daß ſie ihre Exiſtenz vom zweiten Jahrhundert an nur noch als chriſtliche Partei haben, ſo wird dadurch unſer Urtheil nicht umgeſtoßen. Denn da ſie durch Feſthaltung ihres dem Chriſtenthume widerſprechenden Sektenprincipes doch nur aus einer jüdiſchen zu einer chriſtlichen Häreſie wurden, ſo ſcheinen nur äußerliche Gründe ſie dem Glauben an Chriſtus zugeführt zu haben. Und weil ſie ihre Sektengeſtalt auch als

Chriſten nicht aufgeben wollten, darum haben ſie an dem welt-überwindenden Fortſchritte des prieſterlichen Königreiches der Chriſten nicht theilnehmen können.

Wenn man überhaupt mit irgend einem Erfolg auf den menſchlichen Bildungsgang Jeſu im Einzelnen reflektiren kann, ſo ergiebt ſich, daß er von den Eſſenern, wenn ſie ihm bekannt wurden, nur negativ hätte lernen können. Kein einziger Zug ſeiner Verkündigung erlaubt eine Erklärung aus dem eſſeniſchen Weſen; hingegen die Worte Jeſu gegen den Werth der rituellen Reinigkeit (Mark. 7, 14—23) ſtellen den umfaſſendſten Gegenſatz gegen den Eſſenismus dar. Seine Grundanſchauungen aber, daß er als der Sohn des Menſchen das Gericht vollziehe und das Reich Gottes in die Welt einführe, auf welchen ſeine Verkündigungen und Lehren ruhen, hat er keinem Menſchen, alſo auch nicht den Eſſenern abborgen können. Nur das unbedingte Verbot des Eides für die Genoſſen des Gottesreiches (Matth. 5, 33—37; vgl. Jak. 5, 12) wird an das gleiche Verbot der Eſſener erinnern. Es wäre jedoch widerſinnig, in dieſem Falle auf eine Entlehnung zu rathen, geſchweige denn, an dieſen einzelnen Fall von Uebereinſtimmung die Vermuthung weiterer Abhängigkeit Chriſti vom Eſſenismus zu knüpfen. Das gleiche Verbot des Eides iſt vielmehr nur aus dem oben bezeichneten Maaße der Analogie zwiſchen Eſſenismus und Chriſtenthum zu erklären. Die Chriſten wie die Eſſener bedürfen keines Eides, keiner Anrufung Gottes zum Zeugen, weil die Einen als Genoſſen des göttlichen Reiches, die Anderen als Prieſter in der Nähe Gottes ſtehen; aber was bei den Chriſten als Folge ihrer innerſten Gewiſſensfreiheit gilt, das wird bei den Eſſenern zu einer ſtatutariſchen Feſſel durch die Rückſicht auf die ihr Gewiſſen ſchreckende Macht ihres Einweihungseides [1]).

---

1) S. o. S. 192. — Was die Deutung des Namens der Eſſener betrifft, ſo ſcheint die von Ewald Geſchichte des Volkes Iſrael III, 2, S. 420 aufgeſtellte Erklärung aus dem rabbiniſchen חָזַק (Bewahrer, Wächter, Wärter) um ſo bemerkenswerther zu ſein, als ſie dem Namen θεραπευταί ebenſo, wie unſerer Analyſe des Charakters der Sekte entſpricht. In den clementiniſchen Homilieen 7, 4 ſind, wie es ſcheint, die Eſſener als οἱ θεὸν σέβοντες Ἰουδαῖοι bezeichnet.

B. Die Ebjoniten des Epiphanius.

Die Fraktion des Judenchriſtenthums, welche Epiphanius unter dem Namen der Ebjoniten ſchildert, iſt ſowohl von den Nazaräern, als auch von den ſonſt als Ebjoniten bezeichneten phariſäiſchen Judenchriſten deutlich unterſchieden. Zwar führt Epiphanius dieſelbe auf Ebjon zurück, als deſſen Hauptirrthum er ebenſo wie die anderen Väter die Vorſtellung von der gewöhnlich menſchlichen Herkunft Chriſti angiebt (haer. 30, 2. 3); er vermuthet ferner, daß andere chriſtologiſche Anſichten der Ebjoniten von dem ſpätern Einfluſſe des Elxai abzuleiten ſeien; indeſſen begründet ſein Bericht im Allgemeinen nicht die Anſicht, daß alle Merkmale, welche dieſe Ebjoniten vor den phariſäiſchen Judenchriſten auszeichnen, von Elxai und nicht von Ebjon herrühren. Wie nun der Einfluß des ſogenannten Elxai auf dieſe Ebjoniten eine ganz beſtimmte Abgrenzung erfahren wird, und wie die Perſon des Ebjon auch bei Epiphanius nur eine mythiſche Abſtraktion von der Partei iſt, ſo haben wir überhaupt an keinen Stifter derſelben zu denken. Daß nun aber der Berichterſtatter, indem er ſeine Ebjoniten auf einen Ebjon zurückführt, dieſen durch die Chriſtologie charakteriſirt, welcher die Chriſtologie der von ihm abgeleiteten Partei gar nicht entſpricht, dieſer Umſtand kann als eine Probe der bekannten Kritikloſigkeit des Epiphanius keine Schwierigkeit bereiten. Denn derſelbe iſt in dieſem Punkte der über Ebjon allgemein geltenden Vorſtellung gefolgt, welche jedoch von den phariſäiſchen Ebjoniten abſtrahirt war.

Zur Kenntniß jener andern Klaſſe dient aber außer dem Berichte des Epiphanius als ältere Quelle die pſeudoclementiniſche Literatur aus dem zweiten Jahrhundert. Die Herkunft der Recognitionen und Homilieen aus der Partei der Ebjoniten des Epiphanius erhellt nicht nur aus der Uebereinſtimmung der in dieſen Schriften enthaltenen Grundſätze mit den Charakterzügen jener Partei; ſondern man hat in jenen Werken die Schriften direkt wiederzuerkennen, welche Epiphanius im Gebrauche der Ebjoniten gefunden hat. Ob die von Clemens ge-

ſchriebenen Wanderungen des Petrus (*Περίοδοι Πέτρου διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαι*, haer. 30, 15) den Recognitionen **oder** den Homilieen genau entſprechen, läßt ſich freilich nicht entſcheiden [1]), jedenfalls iſt die Identität des hauptſächlichen Stoffes außer Zweifel. Die *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* (haer. 30, 16), eine apokryphiſche Apoſtelgeſchichte, ſind, wenigſtens ihrem Hauptinhalte nach, neuerdings in dem Abſchnitte der Recognitionen I, 27—72 wiedererkannt worden [2]).

Die Partei dieſer Ebjoniten hat nun die deutlichſte **Uebereinſtimmung mit den Eſſenern.** Abgeſehen von dem allgemein jüdiſchen Charakter, den dieſe Ebjoniten durch Feſthaltung der Beſchneidung und der Sabbathsfeier darlegen (haer. 30, 2. 26. 33), ſtimmt ihre Sitte in folgenden Zügen mit den Eſſenern überein. Die Ebjoniten enthalten ſich alles Fleiſchgenuſſes (haer. 30, 15) [3]). In dieſem Sinne ſagt der Petrus der Homilieen (12, 6), daß er nur von Brot und Oliven und wenigem Gemüſe lebe; ebenſo wird in derſelben Schrift (15, 7) Brot und Waſſer als die den Genoſſen des zukünftigen Reiches angemeſſene Nahrung bezeichnet. Der Genuß des Fleiſches wird in den Homilieen (8, 15) als Erfindung der Dämonen gebrandmarkt, bei Epiphanius wegen der Entſtehung des Thierlebens aus der geſchlechtlichen Vermiſchung abgelehnt. Wenn man wegen ſolcher Motive den Zuſammenhang der ebjonitiſchen Sitte mit der eſſeniſchen bezweifeln wollte, ſo würde man ihnen zu viel Gewicht beilegen. Denn für die Speiſeſitte bei den Ebjoniten iſt ferner charakteriſtiſch, daß die Nahrung des Petrus in den Homilieen regelmäßig aus Brot und **Salz** beſteht (14, 1) und an der Mehrzahl der Stellen ſogar nach dem letztern Stoffe blos als Genuß des Salzes bezeichnet wird (4, 6; 6, 26; 11, 34;

---

1) Vgl. **Uhlhorn**, Die Homilieen und Recognitionen des Clemens Romanus, S. 71 ff.

2) Von **Köſtlin**, Halliſche Literatur-Zeitung 1849, Nr. 76. S. 603. Vgl. **Uhlhorn** a. a. O. S. 365 ff.

3) Wie vorgeblich auch Chriſtus nach ihrem Evangelium. Haer. 30, 22: *Ἐποίησαν τοὺς μαθητὰς μὲν λέγοντας· ποῦ θέλεις ἑτοιμάσομέν σοι τὸ πάσχα φαγεῖν; καὶ αὐτὸν δῆθεν λέγοντα· μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κρέας τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν;*

15, 11; vgl. Epist. Clem. ad Iac. 9). Da bei Erwähnung dieſer Mahlzeiten des Petrus und ſeiner Genoſſen wiederholt von Segen und Dankgebet berichtet wird (Rec. I, 19; II, 72; VI, 15; Hom. 1, 22), da ferner in Beziehung hierauf der Ausdruck εὐχαριστίαν κλάσας (Hom. 11, 36; Rec. VI, 15) und τὸν ἄρτον ἐπ' εὐχαριστίᾳ κλάσας (Hom. 14, 1) vorkommt, ſo liegt der Gedanke nahe, daß jedesmal von dem Abendmahle Chriſti die Rede iſt [1]), bei welchem nur der Wein aus asketiſchen Rückſichten durch das Salz erſetzt ſei. Dieſe Erklärung iſt aber nicht richtig, da in einer übereinſtimmenden Stelle beider Schriften das bei der Mahlzeit gebrauchte Lob- und Dankgebet auf die hebräiſche Sitte zurückgeführt wird [2]). Vielmehr ſind wir dadurch genöthigt, jene täglichen, aus Brot und Salz beſtehenden, durch Gebet geweihten Mahle des ebjonitiſchen Petrus als Fortſetzung der eſſeniſchen täglichen Opfermahle anzuſehen. Das Abendmahl Chriſti dagegen feierten die Ebjoniten nach der Angabe des Epiphanius mit ungeſäuertem Brote und Waſſer, und zwar jährlich nur einmal, wahrſcheinlich am Jahrestage der Einſetzung [3]). Dieſe Praxis bezeugt indirekt, daß die Ebjoniten ebenſo wie die Eſſener auch des Weines ſich enthalten haben.

Die Identität jener Mahle des Petrus mit den eſſeniſchen wird ferner durch den Umſtand bewieſen, daß er vor denſelben eine vollſtändige Waſchung in fließendem Waſſer vorzunehmen pflegt (Rec. IV, 3; V, 36; Hom. 9, 23; 10, 26). Epiphanius erwähnt nicht nur, indem er auf dieſes Beiſpiel des Petrus Rückſicht nimmt, daß die Ebjoniten täglich der religiöſen Reinigung wegen ſich in Waſſer baden (haer. 30, 15. cf. Hom. 10, 1; 11, 1), ſondern giebt auch an, daß ſie dies häufig in Kleidern thun

---

1) Vgl. Hilgenfeld, Die clementin. Recognitionen und Homilieen S. 152. Uhlhorn a. a. O. S. 220.

2) Rec. V, 36: Cibo sumto, Hebraeorum ritu gratias agens deo etc. Hom. 10, 26: *Καὶ οὕτως τροφῆς μετελάβομεν· εὐλογήσας οὖν καὶ ἐπευχαριστήσας τῷ θεῷ ἐπὶ τῷ εὐφρανθῆναι κατὰ τὴν Ἑβραίων συνήθη πίστιν κτλ.*

3) Haer. 30, 16: *Μυστήρια δῆθεν τελοῦσι κατὰ μίμησιν τῶν ἁγίων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἀπὸ ἐνιαυτοῦ εἰς ἐνιαυτὸν διὰ ἀζύμων, καὶ τὸ ἄλλο μέρος τοῦ μυστηρίου δι' ὕδατος μόνου.*

(haer. 30, 2), was wiederum näher an die Eſſener erinnert (ſ. o. S. 180. 186). Daſſelbe findet ſtatt in dem durch das Beiſpiel und die Vorſchrift des Petrus begründeten Gebrauche und Beſitze nur eines Kleides (Hom. 12, 6; 15, 7; ſ. o. S. 191).

Eine bedeutende Abweichung der ebjonitiſchen Sitte von der eſſeniſchen ſcheint hingegen in der Beurtheilung der Ehe vorzuliegen, welche die Ebjoniten ſo entſchieden hoch geſchätzt zu haben ſcheinen, daß, wie Epiphanius von ihnen ſagt, die Jungfräulichkeit und die Enthaltſamkeit (von der Ehe) bei ihnen unterſagt war (30, 2. vgl. Ep. Clem. ad Iac. 7. Hom. 3, 68). Indeſſen er fügt ſogleich hinzu, daß früher gerade umgekehrt die Jungfräulichkeit d. h. die Eheloſigkeit bei ihnen geachtet geweſen ſei, wegen des Beiſpieles des Jakobus, des Bruders des Herrn, und damals wären ihre Schriften an die Aelteſten und an die Jungfräulichen überſchrieben geweſen. Die ältere Sitte der Ebjoniten hat alſo vielmehr dem Grundſatz der ſtrengeren Eſſener entſprochen, und die entgegenſtehende ſpätere Praxis dürfte vielleicht als die Form aufgefaßt werden, in welcher die urſprüngliche Uneinigkeit der Eſſener über die Ehe ſich ausglich. Wir haben dieſelbe dahin gedeutet, daß die Einen den ehelichen Verkehr als verunreinigend für Prieſter, die Anderen dem Geſetze gemäß ihn überhaupt nicht für verunreinigend anſahen. In der ſpätern Praxis der Ebjoniten iſt jener Grundſatz erhalten; denn Epiphanius berichtet, daß Luſtrationen nach dem ehelichen Beiſchlafe geboten waren (haer. 30, 2. cf. Hom. 7, 8). Dagegen iſt die mit der allgemein jüdiſchen Meinung übereinſtimmende Sitte der Minorität der Eſſener durchgeſetzt; die Bedingung aber entſpricht nicht nur dem allgemeinen Charakter der eſſeniſchen Reinigkeitsſitte, ſondern auch der unter den Juden überhaupt üblich gewordenen Anſicht von der Unreinheit des geſchlechtlichen Umgangs [1]).

Wenn bei den Eſſenern der Eid verboten war, ſo beweiſt zwar die Erwähnung des gleichen Verbotes in einer ebjonitiſchen

1) S. o. S. 186. Joseph. c. Apionem II, 24: *Μετὰ τὴν νόμιμον συνουσίαν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἀπολούσασθαι κελεύει ὁ νόμος, ψυχῆς τε γὰρ καὶ σώματος ἐγγίνεται μολυσμός.*

Schrift (Diamartyria Iacobi 1) nicht direkt die Verwandtſchaft zwiſchen beiden Parteien, da ja auch Chriſtus und der geſchichtliche Jakobus darin übereinſtimmen; indeſſen iſt jenes Verbot in der angeführten Schrift mit einer andern Anordnung verbunden, welche nur um ſo deutlicher der eſſeniſchen Sitte entſpricht. In dem vor den Homilieen ſtehenden Briefe, mit welchem Petrus dem Jakobus ſeine Kerygmen geſchickt haben ſoll, verordnet er, daß dieſelben nur einem ſolchen, welcher ſich bewährt habe, und zwar nach der Weiſe mitgetheilt werden ſollen, in welcher Moſes ſein Geſetz den ſiebzig Aelteſten übergeben habe. Darauf hin beſtimmt der ebjonitiſche Jakobus, daß der Empfänger der Bücher zwar nicht einen Eid leiſten ſolle, da dies nicht erlaubt ſei; aber in derſelben feierlichen Weiſe, wie es bei der Taufe geſchehe, die Elemente als Zeugen anrufen ſolle, daß er die Bücher geheim halten und nur auf die gleiche Weiſe einem Andern mittheilen wolle, wie er ſelbſt ſie empfangen habe. Der weitere Verlauf des Gelübdes iſt aber der Art, daß es als eigentlicher Eid erſcheint [1]). Wenn nun dieſer Ritus auf Moſes zurückgeführt wird, und demnach ſeine Wurzel im Umkreiſe der jüdiſchen Sitte zu ſuchen iſt, ſo kann nichts genauer verglichen werden, als der Eid, mit welchem die Eſſener, bei der Aufnahme in das volle Bürgerrecht ihrer Sekte, die Geheimhaltung der ihr angehörigen Bücher geloben. Der gleiche Fall liegt für das Buch vor, welches die Offenbarungen der Elxai enthielt. Denn die Anweiſung, es nicht allen Menſchen mitzutheilen, und ſeinen Inhalt ſorgfältig zu bewahren (bei Hippol. Refut. IX, 17), findet ihre Ergänzung in der Notiz, daß Elxai ſein Buch *τινὶ λεγομένῳ Σωβιαΐ* hinterlaſſen habe (§. 13). Dies iſt jedoch keine einzelne Perſon, ſondern der Schwörende (שֹׁבֵעַ); und nur im griechiſchen Sprachgebrauch hat man das Wort als Perſonennamen mißverſtehen können.

Ein hauptſächlicher Charakterzug dieſer Ebjoniten iſt ihre

---

1) Diamartyria 4: *Ἀλλ' εἰ καὶ εἰς ἑτέρου θεοῦ ὑπύνοιαν γένωμαι, κἀκεῖνον νῦν ὄμνυμι ὡς οὐκ ἄλλως ποιήσω, εἴτ' ἔστιν, εἴτ' οὐκ ἔστιν· πρὸς τούτοις δὲ ἅπασιν εἰ ψεύσομαι, κατάθεμα ἔσομαι ζῶν καὶ θανών, καὶ αἰωνίῳ κολασθήσομαι κολάσει.*

Verwerfung des moſaiſchen Opferinſtitutes. In demjenigen Theile der Recognitionen, welcher die Anabathmen des Jakobus enthält, wird daſſelbe nicht zu dem eigentlichen Beſtande des Geſetzes gerechnet, das vielmehr nur auf den Dekalog beſchränkt wird. Das Opferinſtitut iſt nur eine vorübergehende Maaßregel des Moſes. Weil nämlich die Iſraeliten in ägyptiſchen Opferdienſt zurückfielen, fand es Moſes zweckmäßig, dieſe falſche Richtung vorläufig dadurch zu beſchränken, daß er den Opferdienſt auf den wahren Gott hinlenkte, indem er es einer ſpätern Zeit vorbehielt, denſelben wiederum gänzlich aufzuheben. In dieſem Sinne verordnete er, daß nur an einem Orte geopfert werden dürfe; und daß auch dieſe Einrichtung als tranſitoriſch erkannt werde, dazu diente die wiederholte Verwüſtung der heiligen Stätte. Deßhalb war es ſchon eine Abweichung von dem einfachen Sinne des Geſetzgebers, daß an dem Orte des gemeinſamen Gebetes ein Tempel errichtet wurde. Chriſtus, der von Moſes verheißene Prophet, war es nun, welcher die Opfer aufhob, indem er die Taufe als Mittel der Sündenvergebung einſetzte (Rec. I, 35—39). In demſelben Sinne heißt es in den Homilieen, daß das Opferweſen dem Kreiſe des Irrthumes, nämlich der weiblichen Prophetie angehöre, daß aber Chriſtus, der wahre Prophet, die Opfer haſſe, und das Feuer der Altäre auslöſche (3, 24. 26). Demgemäß enthielt das Evangelium der Ebjoniten als Ausſpruch Chriſti den Satz: „Ich bin gekommen, die Opfer aufzuheben, und wenn ihr nicht aufhöret zu opfern, ſo wird der Zorn nicht von euch ablaſſen“ (haer. 30, 16). Und in Uebereinſtimmung mit der vollſtändigen Lehre in den Anabathmen berichtet Epiphanius aus dem Munde des Elxai den Ausſpruch: „Kinder gehet nicht nach dem Scheine des Feuers, denn ihr werdet irregeführt; denn er iſt Täuſchung. Denn du ſiehſt ihn ganz nahe, und er iſt fern. Gehet nicht nach ſeinem Scheine, gehet aber lieber nach der Stimme des Waſſers“ (haer. 19, 3). Da dieſe ſtarken Erklärungen gegen die Opfer einer Zeit angehören, in der der Opferdienſt gar nicht mehr beſtand, ſo müſſen wir die Veranlaſſung zu jener Beurtheilung in der jüdiſchen Vergangenheit der Partei ſuchen. Unter allen Juden üben aber nur die

Eſſener eine Oppoſition gegen das Opferweſen in Jeruſalem aus, die freilich urſprünglich nicht in ſolcher Schärfe gemeint geweſen iſt, die wir aber nach Allem, was wir ſchon erkannt haben, als den Grund dieſer Anſicht der Ebjoniten betrachten müſſen. Es werden ſich Umſtände entdecken laſſen, welche dieſe ebjonitiſche Steigerung der eſſeniſchen Anſicht erklären [1]).

Wenn nun auch freilich manche eigenthümliche Züge der eſſeniſchen Sitte, wie die Enthaltung vom Salböl, die Verwerfung der Sklaverei, die Klaſſenabtheilung und das Noviziat bei den Ebjoniten entweder nicht nachgewieſen werden können, oder ſich wirklich verloren haben, ſo werden die von uns verglichenen Charakterzüge doch genügen, um die allgemein anerkannte Abſtammung der Ebjoniten des Epiphanius von den Eſſenern zu beſtätigen, welche nur von Schliemann in Zweifel gezogen iſt. Auch die eſſeniſche Gütergemeinſchaft läßt ſich bei den Ebjoniten nicht nachweiſen; jedoch iſt es wohl als Nachwirkung derſelben anzuſehen, wenn die Ebjoniten ihren Namen, die Armen, von dem Verkaufe ihrer Güter und der Ueberweiſung des Erlöſes an die Apoſtel ableiten (Act. 2, 44; 4, 32; haer. 30, 17). Denn der wahre Grund ihrer Armuth kann dies darum nicht ſein, weil die Eſſener damals noch nicht Chriſten geweſen ſind, und an dieſer Maaßregel der Urgemeinde nicht theilgenommen haben.

Schliemann (S. 529) gründet ſeinen Widerſpruch gegen die von uns durchgeführte Hypotheſe hauptſächlich darauf, daß die eigenthümliche Lehre der Ebjoniten von Chriſtus, und ihre Unterſcheidung einer doppelten Prophetie, worauf die Verwerfung der altteſtamentlichen Propheten begründet wird, auch nicht dem Keime nach im Eſſenismus nachgewieſen werden könnten. Geſetzt, daß er Recht darin hätte, ſo würden die gegebenen Be-

1) Schliemann (a. a. O. S. 528) hat gegen dieſe Kombination eingewandt, daß nach Joſephus die Eſſener nicht die Opfer überhaupt verworfen hätten, da ſie ja bei ſich Opfer darbrächten. In welchem Sinne dies zu verſtehen ſei, haben wir oben S. 181 gezeigt; und ferner S. 206, daß auch dieſe eſſeniſchen Opferſurrogate bei den Ebjoniten fortgedauert haben, freilich ohne daß dieſelben des Opfercharakters ihrer Mahlzeiten bewußt geblieben zu ſein ſcheinen. Aber auch ihre Oppoſition gilt ebenſo wie die der Eſſener nur den blutigen Opfern durch Feuer.

weiſe für unſere Anſicht genügen, da der jüdiſche Religionstypus ſich immer in der Sitte ausprägt, und die Identität der Sitte bei Eſſenern und Ebjoniten vor Augen liegt. Indeſſen können wir mit ziemlicher Sicherheit auch den von ihm geforderten Beweis dafür antreten, daß die Keime jener Lehren ſchon bei den Eſſenern ſich finden. Man muß nur dabei im Auge behalten, daß die Entwickelung jener Keime zu den uns vorliegenden ausgeprägten ebjonitiſchen Lehren noch beſondere Bedingungen außerhalb des Eſſenismus gehabt haben wird.

Zunächſt wird wohl die Vorſtellung, daß Chriſtus der oberſte Erzengel ſei, welche Epiphanius den Ebjoniten beilegt [1]), und welche auch in der Viſion des Elrai zu Grunde liegt, da der ihm erſchienene Sohn Gottes doch auch als Engel bezeichnet wird (Hippol. IX, 13), ohne alle Schwierigkeit auf das geheimnißvolle Intereſſe zurückzuführen ſein, welches die Eſſener an den Engeln nahmen. Indeß man hat nicht Urſache, großes Gewicht darauf zu legen, da die Vorſtellung von den Engeln das ſpätere Judenthum überhaupt ſehr ſtark beſchäftigte, und außerdem angelologiſche Vorſtellungen von Chriſtus auch bei Heidenchriſten mannigfach vorkommen [2]). Viel genauere Rückſicht nimmt diejenige Chriſtologie in Anſpruch, welche ſich nirgendwo als bei den eſſeniſchen Ebjoniten findet, nämlich die Anſicht, daß Chriſtus mit Adam identiſch ſei.

Die Angabe des Epiphanius [3]), daß Manche der Ebjoniten,

---

1) Haer. 30. 16: *Οὐ φάσκουσινἐκ θεοῦ πατρὸς αὐτὸν γεγεννῆσθαι, ἀλλὰ ἐκτίσθαι ὡς ἕνα τῶν ἀρχαγγέλων, μείζονα δὲ αὐτῶν ὄντα, αὐτὸν δὲ κυριεύειν τῶν ἀγγέλων καὶ πάντων ὑπὸ τοῦ παντοκράτορος πεποιημένων.*

2) Vgl. Hellwag, Die Vorſtellung von der Präexiſtenz Chriſti. Theol. Jahrb. 1848, S. 227 ff.

3) Haer. 30, 3: *Τινὲς ἐξ αὐτῶν καὶ Ἀδὰμ τὸν Χριστὸν εἶναι λέγουσι, τὸν πρῶτον πλασθέντα τε καὶ ἐμψυσηθέντα 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 ἐσταυρώθη, καὶ ἀνέστη, καὶ ἀνῆλθεν.* Die Vergleichung mit den Recognitionen lehrt, daß die

Adam und Chriſtus für dieſelbe Perſon erklären, welche in einen Leib gekleidet den Patriarchen erſchienen, und in dem Leibe Adams zuletzt als Chriſtus gekommen, gekreuzigt und auferſtanden ſei, berührt ſich am allernächſten mit der Lehre der Recognitionen, in dem den Anabathmen entſprechenden Abſchnitte, deren Inhalt folgender iſt: Gott hat bei der Schöpfung allen einzelnen Klaſſen von Geſchöpfen ein Haupt ihrer Art verliehen; für die Menſchen iſt dies Jeſus Chriſtus. Der Name Chriſtus ſtammt daher, daß jener Menſch mit Oel geſalbt iſt, welches von dem Baume des Lebens genommen ward (I, 45). Hierauf wirft Clemens ein, daß Petrus zwar geſagt habe, daß der erſte Menſch Prophet geweſen, aber nicht, daß er geſalbt worden ſei. Petrus erwidert nun, daß wenn der erſte Menſch Adam von ihm als Prophet anerkannt ſei, daraus folge, daß derſelbe auch die Salbung empfangen habe, und zwar, mit jenem einfachen und ewigen Oele, welches von dem nachgeahmten zuerſt durch Aaron gebrauchten Salböl wohl zu unterſcheiden ſein ſoll (I, 47). Hieraus iſt alſo von dem Leſer der Schluß zu ziehen, daß der Schreiber, wenn auch nur als Geheimlehre, den Satz vortragen wollte, daß Chriſtus und Adam identiſch ſeien [1]). Die urſprüngliche

---

eingeklammerten Worte, welche die angelologiſche Chriſtologie ausſprechen, den Zuſammenhang der letzten Sätze mit dem erſten unterbrechen, und daß die letzten Sätze nicht als Fortſetzung des eingeklammerten anzuſehen ſind. Die Abweichungen dieſer Darſtellung von der der Recognitionen beſchränken ſich darauf, daß Chriſtus den Patriarchen leiblich erſchienen ſei, und daß er bei ſeinem letzten Auftreten den Leib des Adam wieder angenommen habe; ſind alſo durchaus nicht weſentlich.

1) Uhlhorn a. a. O. S. 241 ſträubt ſich, dies anzuerkennen, weil andere Stellen der Recognitionen eine andere Anſicht von Adam darbieten. Dies würde keinen Einwand begründen, da U. ſelbſt die Selbſtändigkeit der im erſten Buche der Recognitionen aufgenommenen Schrift anerkennt. Ueberdies ſind aber diejenigen Stellen, in welchen Adam und Chriſtus unterſchieden zu werden ſcheinen, anders zu beurtheilen als es von U. geſchieht. Rec. 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 exsisterent, unde et qua via id possint adipisci, ipse eos ut propheta verus edocuit. Wenn es hier ſcheint, als ob der unigenitus als propheta verus dem nach Gottes Bilde geſchaffenen Menſchen entgegengeſetzt werde, ſo zeigt ſich der Text in der Ueberſetzung verderbt und iſt, wie ſchon Hilgenfeld (S. 156) bemerkte, nach Hom. 8, 10 zu verbeſſern, wo die Identität Adams als πνέων θειότητος mit dem wahren Propheten deutlich ausgeſprochen iſt. Daß das Wort unigenitus an dieſer Stelle den Geiſt Gottes be-

Salbung iſt offenbar Zeichen des vollen Beſitzes des göttlichen Geiſtes und in Kraft deſſelben iſt es zu erklären, daß der wahre Prophet (Adam-Chriſtus) Alles weiß (I, 21). In dieſem Charakter erſchien er dem Abraham, und offenbarte ihm alle Grundſätze der wahren Religion (I, 33), ferner dem Moſes (I, 34), und war im Geheimen ſtets den Frommen gegenwärtig (I, 52); bis er zuletzt durch Annahme eines jüdiſchen Leibes wieder unter den Menſchen aufgetreten iſt (I, 60). Der Hintergrund dieſer Identifikation Adams und Chriſti iſt aber die Unterſcheidung der Idee dieſes Einen Menſchen von ſeiner körperlichen Wirklichkeit. Die interna species des Menſchen iſt älter, als das wirkliche Geſchöpf Gottes (I, 28); und jene iſt es offenbar, welche als filius dei et initium omnium homo factus est (I, 45), wo es ſich um die Erſchaffung des erſten Menſchen handelt. Daß jene Vorſtellung von Adam ſich mit der Erzählung von ſeinem Sündenfall nicht reimt, iſt einleuchtend, und wirklich wird in der uns leitenden Urkunde der Anfang der Sünde mit Anlehnung an Gen. 6 in die achte Generation nach Adam verlegt (I, 29).

Die Homilieen verſchleiern dieſe Lehre nicht mehr, welche in den Anabathmen eine unzweifelhaft urſprünglichere Geſtalt hat. Während dort Adam nur unter der Hand als Prophet bezeichnet wird (was freilich nicht ſo gemeint ſein kann, daß er nicht der wahre Prophet geweſen ſei), heißt es hier ganz offen der wahre Prophet, der alles weiß, aller Dinge Herr iſt, nicht ſündigen kann, deßhalb unſterblich iſt, und der das ewige Geſetz gab, nach welchem die Menſchen zum Wohlgefallen Gottes leben ſollten (3, 17—21). Geſtalt und Namen wechſelnd geht er den Weltverlauf hindurch, als Offenbarer der ſtets gleichen Wahrheit, die er in Kraft des ihm von Natur einwohnenden Gottesgeiſtes beſitzt. Er iſt als Adam, Moſes und Jeſus erſchienen, ohne daß damit ausgeſchloſſen iſt, daß Jeſus vor Adam, dieſer vor Moſes hervorragt[1]). An ſich iſt freilich der Sohn ἄσαρκος

---

zeichnen ſoll, wird noch klarer, wenn man Rec. VI, 8 mit Hom. 11, 24 vergleicht. Daß Chriſtus Rec. III, 52 primogenitus genannt wird, hat auf jenen Sprachgebrauch keinen Einfluß. Dies gegen Uhlhorn S. 236.

1) Vgl. Uhlhorn a. a. O. S. 164 ff.

δύναμις (17, 16) im Unterſchiede ſeines Weſens von ſeiner leiblichen Wirklichkeit; und in Anwendung auf den Menſchen überhaupt iſt zu beachten, daß wenn ſein Leib die göttliche εἰκών oder μορφή trägt, von dieſer die εἰδέα unterſchieden wird (16, 19). Sündigt der Menſch, ſo entzieht ſich ihm dieſe interna species, ſein Leib löſt ſich auf, und in Folge deſſen verſchwindet auch an ihm die göttliche μορφή. Es liegt nicht im Geſichtskreiſe des Verfaſſers der Homilieen, das Weſen des Sohnes Gottes mit dieſer Idee des Menſchen zu identificiren, weil er in Beziehung auf jenen Begriff andere Einflüſſe erfahren hat; es genügt für uns, feſtzuſtellen, daß auch in dieſer Schrift, wie in der angeführten Stelle der Recognitionen, die Dignität Adams, um deren willen Chriſtus mit ihm identificirt wird, darauf beruht, daß die göttliche Idee des Menſchen vollkommen in ihm verwirklicht worden ſein ſoll; und deßhalb wird die Annahme ſeines Sündenfalles als Schmähung des in ihm wirkenden Ebenbildes Gottes bezeichnet (3, 17).

Aehnlich lehrt nun der alexandriniſche Eſſener Philo. Die doppelte Erzählung der Geneſis iſt für ihn der Grund, die Exiſtenz eines doppelten Menſchen anzunehmen, von denen der nach dem Bilde Gottes gewordene Idee, Gattung, leiblos, unvergänglich, der von den Händen Gottes gebildete materiell und ſterblich war [1]). Der letztere iſt freilich durch die Einhauchung des göttlichen Geiſtes ſelbſt ſeinem Geiſte nach unſterblich geworden. In der angeführten Schrift erklärt nun Philo nicht, daß damit auch das Urbild in den irdiſchen Menſchen eingegangen ſei, vielmehr folgt er der Geſchichte inſofern, als er den Uebergang des nach allen Seiten hin vollkommenen Adam zur Sünde anerkennt, wenn er auch deren Urſprung an die geſchlechtliche Liebe anknüpft und die Schlange als Bild der ſchleichenden und verführeriſchen Luſt umdeutet. Aber an anderen Stellen voll-

1) De opific. mundi 46 (Mang. I, 32): *Διαφορὰ παμμεγέθης ἐστὶ τοῦ τε νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονότος πρότερον. Ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς ἤδη αἰσθητὸς, μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστὼς, ἀνὴρ ἢ γυνὴ, φύσει θνητὸς ὤν· ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγὶς, νοητὸς, ἀσώματος, οὔτ' ἄῤῥην οὔτε θῆλυς, ἄφθαρτος φύσει.*

zieht er auf doppelte Art die Identität des idealen Menſchen mit dem irdiſchen Adam. Einmal in der Schrift de legis allegoriis behandelt er beide als Doppelgänger, indem er bei dem irdiſchen Adam die durch den göttlichen Geiſt in ihm begründete Vollkommenheit aus den Augen ſetzt. Beide ſind von Gott in das Paradies eingeführt, um den Garten zu bearbeiten und zu bewachen. Aber der himmliſche, ideale Adam iſt der eigentliche Bearbeiter und Wächter der Tugendpflanzungen, der in ſeiner Vollkommenheit des Befehles dazu nicht bedarf, ſondern ſeine Pflicht aus eigenem Antriebe erfüllt. Die Anweiſung und Warnung empfängt nur der irdiſche Adam, der in ſeinem irdiſchen Sinn weder gut noch böſe, doch im Begriff iſt, die Tugend zu verlaſſen [1]). Anderwärts aber ſetzt Philo die Einhauchung des göttlichen Geiſtes in den irdiſchen Menſchen der Einprägung des göttlichen Ebenbildes gleich, ſo daß der menſchliche Geiſt als das göttliche Ebenbild nicht von dem zu unterſcheiden iſt, was er ſonſt nach Gen. 1, 27 den himmliſchen Menſchen, die Idee, genannt hat [2]).

Die Ebjoniten und Philo ſtimmen alſo darin überein, daß ſie die beiden Erzählungen der Geneſis von der Erſchaffung des Menſchen auf verſchiedene Stufen derſelben beziehen; ſie unterſcheiden demnach den idealen Menſchen von dem wirklichen, leiblichen. Ferner aber ſind einige Ausſagen Philo's ebenſo wie die der Ebjoniten dahin gerichtet, daß der ideale Menſch in Adam erſchienen ſei; und auch zu dem Gedanken bietet Philo den Anſatz, daß der in das Paradies geſetzte Menſch ſeinem wahren Weſen nach nicht geſündigt habe und nicht vertrieben worden ſei. Haben nun die Ebjoniten dieſe Vorſtellungen von Philo entlehnt, oder haben ihre gemeinſamen Anſichten einen gemeinſamen Urſprung, der jenſeits beider liegt? Der erſtere Fall iſt deßhalb überaus unwahrſcheinlich, weil der Ebjonitismus keine Spuren

---

1) Leg. allegor. lib. I, 12. 16. 29. 30 (Mang. I, 49—63).

2) Quod deterius potiori insidiari soleat 23 (Mang. I, 207); de plantatione 5 (Mang. I, 332). Nebenbei identificirt er den idealen Menſchen mit dem Baume des Lebens, weil ſie beide unvergänglich ſeien (de plantat. 11. Mang. I, 336).

von der ſpecifiſch philoſophiſchen Richtung Philo's an ſich trägt. Der andere Fall hingegen wird dadurch empfohlen, daß ja Philo ſelbſt nichts weniger als ein origineller Geiſt iſt, ſondern nur die Geiſtesrichtung der ägyptiſchen Therapeuten, welche ſeit manchen Generationen in allmählicher Verſchmelzung jüdiſchen Glaubens und helleniſchen Wiſſens ſich gebildet hatte, in ihrer größten Reife darſtellt. Die vorliegende Deutung der beiden Berichte von der Erſchaffung des Menſchen iſt bei ihm allerdings mit philoſophiſchen Ideen durchzogen; die Bezeichnungen des ἄνθρωπος οὐράνιος und γήϊνος ſind aber von dem philoſophiſchen Sprachgebrauch Philo's ganz unabhängig und laſſen den rein jüdiſchen Urſprung jenes Theologumenon errathen. Derſelbe kann aber nirgendwo als bei den Eſſenern geſucht werden, deren Stamme die ägyptiſchen Therapeuten angehören, und die ſelbſt die Schrift allegoriſch auslegten (ſ. o. S. 197). Auf den Kreis jener weiſt alſo die gleiche Anſicht der Ebjoniten um ſo ſicherer zurück, als der Zuſammenhang beider ohnedies feſtſteht. Wenn nun übrigens die Annahme der Idealität Adams und die Ignorirung ſeines Sündenfalles bei den Eſſenern auch noch kein feſtes Gepräge gewonnen haben ſollte, wie es bei Philo wenigſtens nicht der Fall iſt, ſo erklärt ſich die Feſtigkeit der Lehre in der älteſten uns vorliegenden Geſtalt in den Anabathmen durch die Einwirkung des Glaubens an Jeſus. Wenn die Eſſener durch ihre Ahnung von der Erhabenheit Adams als des idealen Menſchen dazu bewogen wurden, in dem Menſchenſohne Jeſus Chriſtus, an den ſie zu glauben begannen, jenen ihren Adam wiederzuerkennen, ſo iſt es erklärlich, daß fortan alle Unſicherheit über deſſen Sündloſigkeit ausgeſchloſſen wurde [1]).

1) Die ebjonitiſche Idee des Adam-Chriſtus iſt, in ihrer formellen Berührung mit der Chriſtologie des Paulus, derſelben geradezu entgegengeſetzt. Obgleich Paulus ebenfalls Chriſtus als Adam bezeichnet (Röm. 5, 14; 1 Kor. 15, 45. 47), und ſeine Ausdrücke, ἐκ γῆς χοϊκός und ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ den philoniſchen ſehr nahe ſtehen, ſo identificirt er beide doch nicht wieder, ſondern ſtellt den Anfänger der Sünde und den Anfänger der Gerechtigkeit und des Lebens in Gegenſatz. Und nur die Ignorirung der Sünde macht jenes judenchriſtliche Theologumenon möglich, welches die beabſichtigte Identität des Judenthums und Chriſtenthums charakteriſtiſch bezeichnet. Ferner iſt die pauliniſche Terminologie nicht abhängig von der eſſeniſchen Ausbeutung der Stellen in der Geneſis, ſondern von der Jeſu ſelbſt eigenthümlichen Bezeichnung des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς. S. o. S. 81.

Wenn es gelungen iſt, durch die Vergleichung der ebjonitiſchen Chriſtologie mit philoniſchen Lehren wahrſcheinlich zu machen, daß jene ihren Grund in einem eſſeniſchen Theologumenon über Adam hat, ſo liegt vielleicht auch für die ebjonitiſche Unterſcheidung einer doppelten Prophetie und für die Verwerfung der Propheten des A. T. die Veranlaſſung in dem religiöſen Habitus der Eſſener. Es iſt aber wohl zu beachten, ob jene Anſichten wirklich als allgemeiner Charakterzug der uns beſchäftigenden Partei anzuſehen ſind, wie es Schliemann vorausſetzt. Wenn Epiphanius (haer. 30, 15. 18) berichtet, daß die Ebjoniten den David und alle Propheten als Propheten des Verſtandes dem wahren Propheten gegenüberſtellen und verwerfen, und daneben auch alles für verfälſcht erklären, was im Pentateuch ihren Grundſätzen widerſpricht, ſo iſt dies auch Lehre der Homilieen. Dem wahren Propheten Adam gegenüber gilt Eva als ein viel geringeres Weſen, das aber als Anführerin der weiblichen Prophetie und Herrin der gegenwärtigen Welt eine principmäßige Stellung einnimmt (3, 22). In ihr Gebiet gehört alle vergängliche Luſt, Unzucht, Götzendienſt, Opferweſen, Krieg (3, 23—26). Sie iſt alſo Urheberin des Heidenthumes, aber ſie hat auch den Kreis der wahren Prophetie, das Judenthum und deſſen Urkunde, mit Fälſchungen durchzogen. Zu dieſen wird gerechnet, daß Adam geſündigt, daß die Patriarchen Vielweiberei getrieben haben, daß Noah trunken und Moſes ein Todtſchläger geweſen ſei (2, 52); ferner die Einrichtung des moſaiſchen Opferinſtituts (3, 45. 52) und alle Ausſagen über Gottes unwürdige Affekte und Eigenſchaften (3, 40—44). Die Möglichkeit dieſer Verfälſchungen wird dadurch bewieſen, daß Moſes das Geſetz nicht aufgeſchrieben, ſondern es mündlich den 70 Aelteſten 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 ſtattgefundene Vermiſchung als ſolche nicht habe erkennen können. Dieſe Anſicht ſtützt ſich auf die kritiſchen Beobachtungen, daß der Pentateuch den Bericht über Moſes Tod umfaßt, und daß derſelbe erſt nach 500

Jahren im Tempel entdeckt, nach wiederum 500 Jahren unter Nebukadnezar untergegangen und dann erſt wiederhergeſtellt ſei (3, 47). Die Ableitung des Saitenſpiels von der weiblichen Prophetie neben Krieg und Unzucht (3, 25) iſt als Verwerfung Davids zu verſtehen, der auch nicht als Ahnherr Chriſti gelten ſoll (18, 13). Die Propheten des A. T. werden mit einem Ausſpruche Chriſti (Matth. 13, 17), und überdies dadurch als Vertreter des Irrthums charakteriſirt, daß ſie nur momentan und in der Ekſtaſe, nicht in ſtetigem klaren Bewußtſein begeiſtert geweſen ſeien (3, 52. 53. 13); wie denn auch Viſionen und Träume nicht Merkmale göttlicher Offenbarung, ſondern Beweiſe göttlichen Zornes ſein ſollen (17, 14. 18).

Indeſſen hiemit ſtimmt die Lehre der Recognitionen weder in den ſpäteren Büchern noch in dem den Anabathmen entſprechenden Abſchnitte überein. Die Weiſſagungen der Propheten werden anerkannt (V, 11. 12; VIII, 53) und die Erſcheinungen des wahren Propheten nicht blos auf Moſes, ſondern auch auf die anderen Propheten bezogen (II, 48). Die Wirklichkeit rechtfertigt die Weiſſagung des Heiles der Heiden durch die Propheten (I, 50), und alle ihre Ausſagen ſind aus dem Geſetze entnommen und ſtimmen mit demſelben überein (I, 69). Hierin liegt indirekt die Anerkennung der vollen Wahrheit des Geſetzes; und daß dieſelbe nicht direkt behauptet iſt, beweiſt nur, daß dem Verfaſſer der Schrift Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit einzelner Theile des Pentateuches völlig fern lagen. Bei dieſer Lage der Sache gilt alſo die Ausſage des Epiphanius über die Grundſätze der Ebjoniten nicht unbedingt, ſondern nur für die Zeit, ſeit welcher ſie der Einwirkung der Homilieen ſich unterworfen hatten. Sofern die Recognitionen und namentlich die Anabathmen die älteren Anſichten der Partei repräſentiren, kann jene ſchroffe Kritik des A. T. mit ihrer Grundidee von der weiblichen Prophetie gar nicht darauf angeſehen werden, ob ſie in der eſſeniſchen Vergangenheit der Ebjoniten wurzele. Vielmehr ſcheint ſie als individuelle Anſicht des Verfaſſers der Homilieen durch den Eindruck der von ihm bekämpften Gnoſis Markions hervorgerufen zu ſein. Denn ſeine Idee vom Gegenſatze der weiblichen und der männ-

lichen Prophetie, ſo wie deren kritiſche Anwendung auf das A. T., entſpricht dem Gegenſatze zwiſchen dem gerechten und dem guten Gotte Markions um ſo mehr, als mit jener Faſſung der einander entgegengeſetzten Mächte noch die Idee von dem Teufel als dem gerechten und dem Sohne Gottes als dem guten Weltherrſcher ſich deckt [1]).

Indeſſen iſt doch zu beachten, daß auch die Recognitionen, obgleich ſie die Propheten des A. T. anerkennen, keinen irgendwie bedeutenden Gebrauch derſelben aufweiſen. Und eine ſo grundſätzliche Verwerfung der Propheten, wie ſie durch die Homilieen bei der Partei einheimiſch wurde, iſt doch kaum zu erklären, wenn die religiöſe Ueberzeugung vorher eine weſentliche Beziehung zu den prophetiſchen Büchern gehabt hätte. Denn wenn auch zugeſtanden wird, daß die Propheten richtig auf Chriſtum hingewieſen haben, ſo liegt eine eigenthümliche Beſchränkung ihres Werthes in dem Satze, daß ſie alle ihre Weiſſagung aus dem Geſetze geſchöpft haben. Dieſelbe will ſagen, daß das Geſetz auch als Dokument der Weiſſagung eine ſo hervorragende Bedeutung für die Ebjoniten gehabt hat, daß dagegen das Intereſſe an den Propheten faſt völlig in den Schatten getreten ſein muß. Und ſo iſt die einzige Weiſſagung auf Chriſtus, welche in Betracht kommt, aber auch ſo ſtark, daß der ſtehende Titel für Chriſtus danach gebildet iſt, die des Moſes von dem ihm gleichen Propheten nach ihm (Deut. 18, 18. Rec. I, 40. 41). Es gilt nun allerdings, zu erkennen, warum dieſe Judenchriſten urſprünglich in einem ſo gleichgültigen Verhältniſſe zu der Prophetie des A. T. geſtanden haben, daß daſſelbe ſpäter ſogar in eine ſo ſcharfe Verwerfung übergehen konnte. Auf den Einfluß der chriſtlichen Gemeinde iſt dieſe Erſcheinung ſo gewiß nicht zurückzuführen, als die Auktorität der Propheten nirgendwo höher gehalten wurde, als in der Urgemeinde. Alſo können ſie die gleichgültige Stimmung gegen die Propheten nur aus ihrer jüdiſchen Vergangenheit in die chriſtliche Gemeinſchaft herübergenommen haben. Bekannt iſt nun zwar, daß die Sadducäer

1) Vgl. Uhlhorn a. a. O. S. 403.

und die Samariter nur die Auktorität des Pentateuches anerkannten; daß dies auch bei den Essenern der Fall gewesen sei, ist nirgendwo direkt bezeugt. Indessen wir haben schon bemerkt (s. o. S. 202), daß der religiöse Charakter des Essenismus darauf rathen läßt, daß die Ideen des Prophetismus für die Sekte verloren gewesen seien; und fügen hinzu, daß auch Philo sich nicht mit den Propheten beschäftigt. Und wenn unser Beweis für die Abstammung der Ebjoniten von den Essenern wohl schon als vollständig anzusehen ist, so bietet die Gleichgültigkeit jener gegen die Prophetie im A. T. eine nachträgliche Bestätigung für die Richtigkeit der Beobachtung über die Essener.

Die Ebjoniten des Epiphanius und der Pseudoclementinen sind also christianisirte Essener. Die palästinensischen Essener selbst, welche Josephus nach dem jüdischen Kriege beschrieben hat, verschwinden seit der Zeit aus der Geschichte; denn daß sie zu Plinius Zeit noch bestanden haben, ist aus seiner flüchtigen Notiz (hist. nat. 5, 17) nicht zu schließen. Es ist also wahrscheinlich, daß sie gegen das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts in Masse den christlichen Glauben angenommen haben. Aber es handelt sich darum, diese Vermuthung zu begründen und durch die vielleicht zu ermittelnden Umstände näher zu bestimmen.

Epiphanius (haer. 30, 2) giebt nun an, daß die ebjonitische Sekte ihren Anfang nach der Zerstörung Jerusalems genommen habe, als sämmtliche (jerusalemische) Christen nach Peräa und namentlich nach Pella sich zurückgezogen hatten, indem damals Ebjon Gelegenheit gehabt habe, seinen Irrthum zu verbreiten. Das würde heißen, daß die Essener, mit welchen die Urgemeinde in ihrem Exile in Berührung getreten war, damals zum Christenthume übergegangen wären, aber dabei nicht nur ihre Sitte beibehalten, sondern auch ihre Vorstellung von Christus und seinem Werke nach ihren speciellen Ideen und Tendenzen gestaltet hätten. So viel innere Wahrscheinlichkeit jener Bericht nach dieser Auffassung hat, dürfen wir doch nicht eine andere Aus-

ſage des Epiphanius überſehen, welche die Eſſener direkt angeht. Derſelbe (haer. 19, 1) berichtet von der jüdiſchen Sekte der Oſſener, mit welchen er nur die Eſſener meinen kann [1]), daß dieſelbe zur Zeit Trajans einem falſchen Propheten, Elxai, gefolgt ſei, deſſen religiöſer Charakter neben manchem Eigenthümlichen doch die Anerkennung Jeſu als Chriſtus einſchließt. Hierin liegt alſo eine zweite Verſion über den Urſprung des eſſeniſchen Chriſtenthums vor, welche in der Beſtimmung der Zeit und der Perſon von der vorher mitgetheilten abweicht. In dieſem Falle erſcheinen die von Epiphanius noch ſpeciell berückſichtigten Sampſäer oder Elkeſäer (haer. 53) als der eigentliche Stamm des eſſeniſchen Judenchriſtenthums, und der Name Elkeſaiten wäre füglich dem der Ebjoniten zu ſubſtituiren [2]), welchen wir bisher nach Epiphanius gebraucht haben. Indeſſen unſer Berichterſtatter giebt ferner an, daß Elxai ſeine Grundſätze auch unter den Ebjoniten verbreitet habe. Da er nun unter Ebjoniten nicht phariſäiſche Judenchriſten verſteht, ſondern dieſelben von vornherein mit Attributen eſſeniſcher Sitte ausſtattet, ſo durchkreuzt er die Vorſtellung, als ſei Elxai der Urheber des eſſeniſchen Chriſtenthums, der chriſtliche Bekehrer der Eſſener geweſen. Vielmehr unterſcheidet er mit Beſtimmtheit, was die Ebjoniten von Ebjon, und was ſie ſpäter von Elxai angenommen hätten (haer. 30, 17). Auf jenen führt er ihre Anerkennung der Beſchneidung, der Sabbathsfeier und „die Sitten" zurück, d. h. mindeſtens die Waſchungen und die urſprüngliche Schätzung der Eheloſigkeit. Dagegen gehört dem Einfluß des Elxai der Gebrauch der Taufe zur Heilung und eine beſtimmte viſionäre Vorſtellung von Chriſtus. Freilich *vermuthet* Epiphanius, daß auch die Vorſtellung vom Adam-Chriſtus durch Elxai eingeführt ſei (§. 3); dieſe Vermuthung aber — und als etwas Anderes giebt ſie Epiphanius nicht — iſt

---

1) Wenn Epiphanius die Eſſener (haer. 10) als Fraktion der Samariter, und eine von den chriſtlichen Nazaräern (haer. 29) verſchiedene jüdiſche Sekte der Naſaräer (haer. 18) anführt, ſo ſind das Hallucinationen ſeiner von Ketzerhaß entzündeten Phantaſie, welche auch noch in anderen Fällen häretiſche Doppelgänger ſah.

2) So *Gieſeler* K. G. I, 1, S. 132. 279. *Uhlhorn* a. a. O. S. 395.

nicht richtig, und bei dem Berichterſtatter daraus zu erklären, daß er den Ebjon, den er übrigens mit eſſeniſchen Attributen ausſtattet, nach der üblichen Anſicht der Väter doch als Träger der niedrigen Anſicht von Chriſtus bezeichnet, die ihm aber nur als mythiſchem Stammvater der pharisäiſchen Ebjoniten zukommt. Elxai alſo bezeichnet eine Entwickelungsſtufe der eſſeniſchen Judenchriſten, nicht aber den Urſprung der Sekte. Deßhalb haben wir uns an die zuerſt vorgeführte Angabe des Epiphanius zu halten, wonach der Anfang des eſſeniſchen Judenchriſtenthums in die nächſte Zeit nach der Zerſtörung Jeruſalems und des Tempels fällt, und durch den Aufenthalt der Urgemeinde in Peräa veranlaßt iſt. Dies wird durch eine Stelle in den Homilieen beſtätigt, in welcher, freilich ſehr gegen die in der Schrift herrſchende Chronologie, die Wirkſamkeit des eſſeniſchen Judenchriſtenthums, als des wahren Evangeliums in die Zeit ſeit der Zerſtörung des Tempels geſetzt wird [1]).

Hinlänglich ſtarke Gründe ſprechen nun auch dafür, daß gerade die Zerſtörung des Tempels, welche Chriſtus vorhergeſagt hatte, die Eſſener zum Glauben an ihn beſtimmte. In dem Treiben derſelben haben wir zwar keine grundſätzliche Feindſchaft gegen den Tempelkultus und das levitiſche Prieſterthum zu entdecken vermocht, vielmehr bewies die Sendung von Weihgeſchenken und die Enthaltung von allen Thieropfern, daß ſie das nationale Heiligthum und ſeine geſetzlichen Privilegien anerkannten oder gelten ließen. Sie wurden aber wegen ihrer beſonderen Kultushandlungen von dem Beſuche des Tempels ausgeſchloſſen, d. h. für Häretiker erklärt. Die Zerſtörung des Tempels konnten ſie deßhalb nicht für ein ſolches Uebel anſehen, wie die herrſchenden Parteien der Prieſter und der Phariſäer; ſondern eher für eine göttliche Beſtätigung ihrer religiöſen Sitte. Möglich iſt es nun aber auch, daß ihre Ausſchließung aus dem Tempel ſchon vorher ihre Gleichgültigkeit gegen denſelben zu einer ſchärfern Stimmung der Oppoſition geſteigert hat; und in dieſem Falle

1) Hom. 2, 17: Ὡς ἀληθὴς ἡμῖν προφήτης εἴρηκεν, πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου τινος, καὶ εἶθ' οὕτως μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι.

erſchien ihnen der Untergang des Tempels als ein göttliches Strafgericht über die Darbringung blutiger Opfer. Mag nun das eine oder das andere wahrſcheinlicher ſein, ſo iſt die Zerſtörung des Tempels und die Aufhebung der blutigen Opfer der Anlaß des Ueberganges der Eſſener zum chriſtlichen Glauben geworden. Denn daß Jeſus der wahre Prophet ſei, der alles Vergangene, Gegenwärtige, Zukünftige weiß, wird in den Pſeudoclementinen darauf gegründet, daß alle ſeine Vorherſagungen eingetroffen ſeien (Rec. III, 26; IV, 4; VIII, 60; Hom. 3, 11 seq.); als Spitze dieſes Beweiſes werden aber ſpeciell die Weiſſagungen über den Fall des Tempels hervorgehoben, deren Eintreffen vor Augen liege (Hom. 3, 15). Hierin iſt das Motiv des Glaubens der Ebjoniten an Jeſus offenbar. Wenn ferner die eigentliche Beſtimmung Jeſu darein geſetzt wird, das Geſetz durch Abſchaffung der Opfer in ſeiner Reinheit herzuſtellen, wie dies die oben (S. 209) mitgetheilte Stelle des ebjonitiſchen Evangeliums und die Darſtellung in den Anabathmen beweiſt (Rec. I, 36. 37. 39), ſo konnten die Ebjoniten dieſe Anſicht nur gewinnen durch die Vergleichung der Zerſtörung des Tempels mit den Weiſſagungen Jeſu, und mit Ausſprüchen wie das bei Matth. 9, 13; 12, 7 gebrauchte Wort des Hoſea (Rec. I, 37). Demnach muß auch der Uebergang der Eſſener zum Glauben an Jeſus in unmittelbarer Folge jenes großen Ereigniſſes ſtattgefunden haben. Inſofern alſo wird die erſte Angabe des Epiphanius über die Zeit, in welcher Ebjon auftrat, durch innere Gründe gerechtfertigt. Und wir dürfen auch wohl das andere in ſeinem Zeugniſſe enthaltene Moment für wahr halten, daß die genauere Bekanntſchaft der Eſſener mit Chriſtus durch die Auswanderung der Urgemeinde nach Pella vermittelt war, da auch die Eſſener durch den Krieg veranlaßt werden konnten, ſich aus den Städten Judäa's nach Peräa zurückzuziehen, wenn ſie nicht überhaupt daſelbſt in größerer Anzahl ihre Wohnſitze hatten.

Daß nun die chriſtianiſirten Eſſener ihre eigenthümliche Sitte beibehielten, verſtand ſich unter jenen Umſtänden ihrer Bekehrung von ſelbſt. Der Standpunkt der Urgemeinde wenigſtens, dem gemäß ſie der allgemein jüdiſchen Sitte treu blieb, war nur ein

Grund für die Ebjoniten, auch an ihrer Praxis festzuhalten. Aber der Sinn, in welchem dies geschah, zeigt sich als häretisch im eigentlichen Sinne. Indem die Ebjoniten das Werk Christi nur im Lichte ihres Sekteninteresses auffaßten, indem sie seine Person ohne Rücksicht auf sein eigenes und das apostolische Zeugniß mit ihrem Phantasma über Adam oder ihren angelologischen Spekulationen zusammenwarfen, machten sie Christus in vollkommen unhistorischer Weise zum Diener des Essenismus. Deßhalb konnten sie sich auch mit keinem der kanonischen Evangelien einlassen, sondern haben die Schrift des Matthäus mit apokryphischen Zusätzen für sich zurechtgemacht (haer. 30,3).

Sie haben aber auch ferner die geschichtlichen Bilder derjenigen Apostel verfälscht, welche sie auf Veranlassung der Urgemeinde auch als ihre hauptsächlichen Auktoritäten annahmen. Und es ist auffallend, daß die heidenchristlichen Schriftsteller nur Sagen ebjonitischen Gepräges über die einzelnen Apostel mittheilen. Das was die Clementinen über die ebjonitische Lebensweise des Petrus angeben, haben wir schon dargelegt (S. 205). Ueber Matthäus berichtet Clemens von Alexandrien, daß er nur Vegetabilien, aber kein Fleisch genossen habe [1]), was ihn eben als Essener erscheinen läßt. Die Traditionen über Jakobus den Gerechten, den Bruder des Herrn, sind ebenfalls fast ausschließlich ebjonitischen Gepräges und insofern durchaus unhistorisch. Dahin gehört seine von Epiphanius (haer. 30, 2. 15; 78, 13) bezeugte Ehelosigkeit, welche die Ebjoniten ursprünglich durch Hochschätzung der Virginität geehrt haben sollen. Da aber schon die Essener, wenigstens der Mehrzahl nach, sich der Ehe entzogen, so haben die Ebjoniten vielmehr das Bild des Jakobus nach ihrer Sitte, und nicht ihre Sitte nach seinem Beispiel gemodelt, zumal da nach dem Zeugnisse des Paulus (1 Kor. 9, 5) Jakobus höchst wahrscheinlich in der Ehe lebte. Ebenso ist die bekannte Schilderung, welche Hegesipp [2]) von Jakobus entwirft,

---

1) Paedagog. II, 1: *Ματθαῖος μὲν οὖν ὁ ἀπόστολος σπερμάτων καὶ ἀκροδρύων καὶ λαχάνων ἄνευ κρεῶν μετελάμβανεν.*

2) Bei Euseb. H. E. II, 23: *Οὗτος ἐκ κοιλίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν· οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν, οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγεν· ξυρὸν ἐπὶ*

viel mehr eſſeniſch und ebjonitiſch, als gewöhnlich zugeſtanden wird. „Er war von Mutterleibe an heilig; Wein und ſtarke Getränke trank er nicht, noch aß er Fleiſchſpeiſen. Ein Scheermeſſer kam nicht auf ſein Haupt; mit Oel ſalbte er ſich nicht, und vom Bad machte er keinen Gebrauch. Er allein durfte in das Heiligthum eintreten, denn er trug auch nicht ein Kleid von Wolle, ſondern von Leinen. Allein ging er in den Tempel und man fand ihn auf den Knieen liegend und betend um Erlöſung für das Volk.“ Dieſe Merkmale ſcheinen in drei Gruppen zu zerfallen. Die Heiligkeit von Mutterleibe an, die Enthaltung von Wein und ſtarkem Getränke, und die Unbeſchränktheit des Haarwuchſes deuten auf ein Naſiräatsgelübde, wie ſchon Epiphanius (haer. 78, 7. 13) erkannt hat. Die Enthaltung vom Weine iſt aber neben der Enthaltung von Fleiſchſpeiſen, vom Salböl, und neben dem Gebrauche eines leinenen Kleides Zeichen eſſeniſcher Sitte. Das letztere aber in Verbindung mit dem Vorrechte, das Heiligthum zu betreten, iſt Merkmal prieſterlichen Standes.

Beginnen wir mit der Beurtheilung des letztern Umſtandes, ſo kann er nicht ſo gemeint ſein, daß Jakobus jüdiſcher Prieſter im eigentlichen Sinne geweſen ſei, denn weder war Jakobus Aaronit [1]), noch wird ihm hier die Darbringung von Opfern beigelegt. Da nun von Jakobus nur geſagt wird, daß er im Tempel gebetet habe; da ferner die Worte εἰσιέναι εἰς τὰ ἅγια nicht auf den Eintritt in das eigentliche Tempelgebäude bezogen werden können, in welches der Opferdienſt die Prieſter führte; da

---

τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη· ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρίσατο· τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι· οὐδὲ γὰρ ἔριον ἐφόρει ἀλλὰ σινδόνας· καὶ μόνος εἰσήρχετο εἰς τὸν ναὸν, ἠρίσκετό τε κείμενος ἐπὶ τοῖς γόνασι, καὶ αἰτούμενος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἄφεσιν.

1) Ein dogmatiſcher Mythus, deſſen erſte Spuren in den Teſtamenten der zwölf Patriarchen (Levi 2, Symeon 7) dahin lauten, daß Chriſtus ſowohl von Juda als von Levi abſtamme, iſt ſpäterhin dahin ausgeprägt, daß Joachim der Vater der Maria Prieſter geweſen ſei (Aug. c. Faust. XXIII. 4). Wenn nun auch Auguſtin dieſe Anſicht des Fauſtus als nicht kanoniſch bezeichnet, ſo iſt er doch (de div. quaest. 61) ebenſo wie Epiphanius (haer. 78, 13) der Meinung, daß Maria wegen ihrer Verwandtſchaft mit Eliſabeth, ſowohl leviticher wie davidiſcher Abſtammung geweſen ſei. Aber man muß Epiphanius ſein, um deßhalb zu glauben, daß Jakobus als Hoherprieſter in das Allerheiligſte gegangen ſei.

endlich nach der Apoſtelgeſchichte die Apoſtel täglich ohne Hinderniß den Tempelhof und die umliegenden Räume beſuchten, ſo ſieht man nicht ein, welches Vorrecht vor den übrigen Apoſteln Jakobus in Hinſicht des Tempels genoſſen haben kann. Dies erklärt ſich aber vom Standpunkte der Eſſener aus. Die Schilderung ſoll hervorheben, daß Jakobus, obwohl er Eſſener war, und deren Anſpruch durch das prieſterliche leinene Kleid an den Tag legte, doch ſo hohes Anſehen genoſſen habe, daß ihm ausnahmsweiſe der Eintritt in den Tempel geſtattet war. Demnach gehören die Merkmale der ebjonitiſchen Lebensweiſe und des Prieſterſtandes bei Jakobus eng zuſammen, und die letzteren Züge weiſen auf eine ſehr frühe Konception der Sage hin, als die chriſtianiſirten Eſſener ihre Ausſchließung von dem Tempel noch in guter Erinnerung hatten. In der Schilderung iſt kaum einmal der Zug eigenthümlich chriſtlich, daß Jakobus auf ſeinen Knieen ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἄφεσιν erfleht habe. Man verſteht freilich gewöhnlich darunter die Vergebung für das Vergehen des Volkes gegen Chriſtus; aber dem Wortlaute näher ſcheint die Deutung auf die politiſche Befreiung Iſraels zu liegen (Luk. 1, 77; 4, 19). An dieſem Verſtändniß des Berichtes Hegeſipps hat man den Maaßſtab für die Ungeſchichtlichkeit der zweiten Hälfte deſſelben; dagegen mag der Naſiräat des Jakobus, wenn auch nicht als lebenslängliche Sitte, auf richtiger Tradition beruhen, welche zur Anknüpfung der übrigen ſagenhaften Charakterzüge einlud. Ferner verräth auch der weitere Verlauf des Berichtes Hegeſipps, daß derſelbe nicht von einem entſchieden chriſtlichen Standpunkt aus aufgefaßt iſt, wenn es heißt, daß die Phariſäer dem Jakobus zugemuthet haben, das Volk davon zu überzeugen, daß Jeſus nicht der Chriſtus ſei; mindeſtens iſt die Sage ſo angelegt, daß Jakobus zuerſt als Eſſener, und erſt in zweiter Reihe als Chriſtgläubiger erſcheint [1]). Ueberdies berührt ſich die äußere Situation bei dem von Hegeſipp berichteten Märtyrertode des

1) Epiphanius weiß noch, daß Jakobus als Hoherprieſter, πέταλον ἐπὶ κεφαλῆς φορέσας, einmal des Jahres εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων gegangen ſei; daß er nur ein Kleid trug (wie die Eſſener und der ebjonitiſche Petrus), und daß auch die beiden Zebedaiden ſeine Lebensweiſe getheilt haben (haer. 78, 13. 14).

Jakobus mit den mehrfach erwähnten ebjonitiſchen Anabathmen. Wie in dieſer Schrift Jakobus in Begleitung der Apoſtel die Stufen des Tempels erſteigt (Rec. I, 53. 66. 73), um Zeugniß für Jeſus abzulegen, ſo thut er es auch von der Zinne des Tempels herab, wohin ihn die Phariſäer geſtellt hatten, damit er gegen Jeſus ſpreche [1]). Und wie in dem Berichte Hegeſipps die Rede von der Bekehrung von Mitgliedern der ſieben jüdiſchen Sekten iſt, ſo führt jene ebjonitiſche Schrift Disputationen der Apoſtel mit Genoſſen einzelner jüdiſcher Sekten an (Rec. I, 54 seq.). Wenn nun auch Hegeſipp die Eſſener unter den jüdiſchen Sekten nennt (Eus. H. E. IV, 22), welche begreiflicherweiſe in der ebjonitiſchen Schrift nicht neben den Sadducäern, Phariſäern, Samaritern aufgeführt werden, ſo folgt daraus nur, daß Hegeſipp ſelbſt nicht Ebjonit war, nicht aber, daß er nicht ebenſo wie Clemens Alex. und Epiphanius ebjonitiſche Sagen ſich angeeignet hat.

Während die eſſeniſchen Ebjoniten ſich der Auktorität der Urapoſtel, namentlich des Jakobus des Gerechten, des Petrus und des Matthäus, in der Art unterwarfen, daß ſie deren geſchichtliche Geſtalten mit ihrer Sitte und ihren Tendenzen bekleideten, haben ſie den Apoſtel Paulus mit einer Virtuoſität verläumdet, an der wir eine Vorſtellung von dem gleichen Verfahren der phariſäiſchen Judenchriſten gewinnen. Epiphanius (haer. 30, 16) hat in den Anabathmen geleſen, daß Paulus als Tarſenſer heidniſcher Abkunft geweſen, daß er um die Tochter des Hohenprieſters zu heirathen, Proſelyt geworden ſei, und ſich habe beſchneiden laſſen, daß er aber dann, als ſein Heirathsplan mißlang, aus Rache gegen Beſchneidung, Sabbath und Geſetz geſchrieben habe. Dies finden wir nicht in dem jener Schrift entſprechenden Abſchnitte der Recognitionen. Hingegen iſt daſelbſt (I, 70. 71) Paulus deutlich genug in dem feindſeligen Manne zu erkennen, der, als es dem Jakobus gelungen war, das ganze Volk ſammt dem Hohenprieſter zum Empfange der Taufe zu bewegen, mit heftiger Rede und gewaltſamer That gegen Jakobus den Schritt verhindert, die Chriſtengemeinde zur Flucht nach Jericho

1) Vgl. Uhlhorn a. a. O. S. 367.

zwingt, und dann mit Empfehlungsbriefen des Hohenprieſters nach Damaskus reiſt, um alle Gläubigen zu verfolgen. Dieſe Uebertreibung des Antheils, den Saulus an der Ermordung des Stephanus hatte, macht aber die Angabe des Epiphanius über die anderen Schmähungen gegen Paulus wahrſcheinlich, da die Anabathmen in den Recognitionen gerade bei Kap. 71 abgebrochen ſind. Auch der Brief des Petrus an Jakobus nimmt darauf Rückſicht, daß einzelne Heiden „die durch mich geſchehene geſetzliche Verkündigung verworfen, und die geſetzloſe und nichtswürdige Lehre des feindſeligen Menſchen angenommen haben. Und ſchon zu meinen Lebzeiten haben es Einige unternommen, durch künſtliche Deutungen meine Lehrvorträge in die Aufhebung des Geſetzes umzugeſtalten, wie wenn ich ſelbſt nicht ſo dächte, und nicht frei und aufrichtig lehrte.“ Noch ſchärfer gegen Paulus iſt die Haltung der Homilieen, deren Verfaſſer (17, 19) auch den Paulus unter der Maske des Simon brandmarken will. Die Berufung des Paulus zum Apoſtolat wird in Abrede geſtellt, weil ſie in einer Viſion ſtattgefunden habe, und weil er im Widerſpruche mit den Urapoſteln und Chriſtus ſelbſt die Aufhebung des Geſetzes lehre. Und mit Rückſicht auf den Galaterbrief hält der ebjonitiſche Petrus dem Simon-Paulus vor, daß er ein Widerſacher ſei, da er ihn einen Verurtheilten (Gal. 2, 11) genannt habe, und dadurch Gott anklage, der ihm Chriſtus geoffenbart habe, und gegen den losfahre, der ihn wegen dieſer Offenbarung ſelig geprieſen habe [1]). Und der Heidenmiſſionsberuf, den Pe-

1) Wenn die Homilieen den Paulus als Simon darſtellen, ſo iſt es eine nicht zu begründende Vermuthung von Baur (Chriſtenth. der drei erſten Jahrh. S. 83) und Zeller (Apoſtelgeſch. S. 171), daß die Geſtalt des Simon auch ſchon in der Apoſtelgeſchichte eine boshafte Traveſtie auf den Apoſtel Paulus ſei. Die Kombination beider Perſonen in den Homilieen iſt durchaus ſingulär. Denn, wie ich ſchon früher bemerkt habe, Beide werden in den Recognitionen (I, 70 — 72, den Anabathmen) unterſchieden. Simon iſt ein ſamaritiſcher Pſeudomeſſias, nicht nur nach den übereinſtimmenden Bezeichnungen der Pſeudoclementinen (Rec. I, 72; II, 7; Hom. 2, 24), ſondern auch im Sinne der Apoſtelgeſchichte, ſofern er ſich für τις μέγας ausgab (8, 9), was nach Vergleichung von 5, 36 von der Meſſiaswürde verſtanden werden muß. Der Glaube der Samariter, daß Simon die große Kraft Gottes ſei, hat im Zuſammenhang der Apoſtelgeſchichte keine Beziehung auf die in den Clementinen geltende gnoſtiſche Deutung dieſes Ausdrucks, und iſt auch mit der Ausſage des Simon über ſich ſelbſt nicht identiſch. Darum halte ich auch meine Erklärung des Meſſiasprädikates ἑστὼς trotz der Un-

trus in den clementiniſchen Schriften hat, iſt nach Hom. 2, 17 ſo zu verſtehen, daß erſt das falſche Evangelium durch einen Irrlehrer kommen, und erſt nachher das wahre Evangelium d. h. durch Petrus verbreitet werden müſſe.

Dieſer Haß gegen Paulus weiſt darauf hin, daß die eſſeniſchen Chriſten nicht in die durch die Nazaräer vertretene Tradition der Urapoſtel, ſondern in die Anſichten der phariſäiſchen Judenchriſten über die Bedingungen der Heidenbekehrung eingegangen ſind. Epiphanius (haer. 30, 2) bezeugt, daß die Ebjoniten ſich hüten, etwas zu berühren, was einem fremden Volksgenoſſen gehört, und nach Hippolytus (Refut. IX, 14) hat Alkibiades von Apamea, welcher im Anfange des dritten Jahrhunderts in Rom für die Grundſätze des Elxai werben wollte, die Beſchneidung der Heidenchriſten gefordert. Dies bezeichnet offenbar die Praxis der eſſeniſchen Judenchriſten in ihren urſprünglichen Wohnſitzen. Jedoch die clementiniſchen Schriften ſtellen andere Grundſätze über die Gültigkeit des Heidenchriſtenthums auf. Sie muthen den Heiden, auf deren Bekehrung der ebjonitiſche Petrus ausgeht, die Beſchneidung nicht zu; die Homilieen mit Stillſchweigen, die Recognitionen mit ausdrücklicher Erklärung [1]). Den Heidenchriſten werden die Enthaltungen der Proſelyten auferlegt [2]), deren vollen Sinn wir gerade durch Vergleichung dieſer Beſtimmungen in den Clementinen haben ermitteln können. Indeſſen beſchränken dieſe Schriften die Forderungen an die Heiden nicht auf die Feſtſetzungen der Apoſtel; ſondern verlangen, die Homilieen in gleicher Reihenfolge mit den

---

gunſt, welche ſie gefunden hat, aufrecht, daß es auf den Propheten geht, ὃν ἀναστήσει κύριος (Deut. 18, 15. 18). Denn an dieſem meſſianiſchen Typus hängt auch das gleiche Prädikat des Samariters Doſitheus, des Vorgängers Simons (Rec. I, 54. 57; II, 5—15; Hom. 2, 24).

1) Rec. V, 34: Nos illum dei dicimus esse cultorem, qui voluntatem dei facit et legis praecepta custodit. Apud deum enim non ille, qui apud homines Judaeus dicitur, Judaeus est, neque qui gentilis vocatur, ille gentilis est, sed qui deo credens legem impleverit ac voluntatem eius fecerit, etiamsi non sit circumcisus.

2) Rec. 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. VI, 10. Hom. 7, 4. 8.

Proſelytenbedingungen, die Recognitionen im Tone des Rathſchlages, daß die Heidenchriſten ſich den Waſchungen unterziehen ſollen, welche die Gott verehrenden Juden, d. h. die Eſſener ausüben [1]). Daß hiemit den Judenchriſten die Beſchneidung als Pflicht vorbehalten iſt, verſteht ſich von ſelbſt. Daß ſie ferner als Beſchnittene den eigentlichen Kern der Gemeinſchaft bilden, und die Heidenchriſten ihnen nicht völlig gleich geſtellt werden, erkennt man daran, daß die Beſchneidung als nothwendige Bedingung bei demjenigen gefordert wird, welchem die petriniſchen Kerygmen anvertraut werden könnten (Diamartyria Iac. 1).

Da alſo die Clementinen weder den Standpunkt der phariſäiſchen Judenchriſten, noch den der geſchichtlichen Apoſtel und der Nazaräer in der Beurtheilung der Stellung der Heidenchriſten einnehmen, ſo fragt es ſich, wie wir ihre Satzungen zu verſtehen haben. Indem von dem ebjonitiſchen Petrus der Grundſatz aufgeſtellt wird (Hom. 13, 4), daß man nicht mit den Heiden eſſen könne, weil ſie unrein leben; indem aber andererſeits die Erzählung wiederholt Fälle vorführt, in denen Petrus ſolche Heiden, welche unter ſeinen Bedingungen bekehrt ſind, ſogleich zur Speiſegemeinſchaft hinzuzieht, ſo ergiebt ſich daraus, daß die zu den Proſelytenbedingungen hinzugeſetzten Waſchungen denjenigen engern Verkehr zwiſchen Juden und Heiden vermitteln ſollen, den das Apoſteldekret nach ſeinem urſprünglichen und eigentlichen Sinne nicht anſtrebte (ſ. o. S. 138). Dem Grundſatze nach wurden die anderen eſſeniſchen Satzungen, die Enthaltung vom Genuſſe des Fleiſches und des Weines, den bekehrten Heiden nicht auferlegt, dem Erfolge nach mußte aber die Speiſegemeinſchaft derſelben mit Ebjoniten auch dieſe Verzichtleiſtungen nach ſich ziehen. In dieſer Praxis nun haben die Ebjoniten, welche durch die Clementinen vertreten ſind, nichts unbedingt Neues und Originelles erfunden. Sie haben nur den Grundſatz

1) Rec. VI, 11: Bonum est autem et puritati conveniens, etiam corpus aqua diluere. Hom. 7, 4: *Ἔστι τὰ ἀρέσκοντα τῷ θεῷ τὸ αὐτῷ προσεύχεσθαι· αὐτὸν αἰτεῖν ὡς πάντα νόμῳ κριτικῷ διδόντα· τραπέζης δαιμόνων ἀπέχεσθαι· νεκρᾶς μὴ γεύεσθαι σαρκός· μὴ ψαύειν αἵματος· ἐκ παντὸς ἀπολούεσθαι λύματος· τὰ δὲ λοιπὰ ἐνὶ λόγῳ, ὅσ' οἱ θεὸν σέβοντες ἤκουσαν Ἰουδαῖοι καὶ ὑμεῖς ἀκούσατε ἅπαντες.*

aufgegriffen, welchen Petrus in Antiochia geltend gemacht hat, nachdem ihn die Jakobiten von der Unstatthaftigkeit der Speisegemeinschaft überzeugt hatten, welche Paulus auf Kosten der jüdischen Reinigkeitssitte zwischen Juden und Heiden begründet hatte. Indem auch diese Ebjoniten den Heidenchristen außer den Proselytenbedingungen noch die regelmäßigen Waschungen aufnöthigen, um Speisegemeinschaft möglich zu machen, begehen sie dasselbe, was Paulus als einen Zwang zur jüdischen Sitte dem Petrus zum Vorwurf macht, und überschreiten damit die echten apostolischen Satzungen (s. o. S. 146). Es ist gezeigt worden, daß wenn die Beschneidung den Heidenchristen erspart wurde, eine engere Verbindung der beiden Nationalitäten in derselben Gemeinde vom Standpunkte der jüdischen Sitte als möglich nur gedacht werden konnte, wenn ein solcher Zusatz zum Aposteldekret gemacht wurde. Ferner aber konnte sich das Bedürfniß danach den Judenchristen nur auf dem Gebiete der Heidenmission aufdrängen; die uns vorliegenden Grundsätze der Clementinen weisen demnach darauf hin, daß sie von Ebjoniten ausgebildet sind, welche nicht in der syrischen Heimath der Sekte wohnten. Wir begegnen demnach hier einer Milderung der judenchristlichen Ansprüche bei den Ebjoniten, welche sich auf die Auktorität eines Apostels berufen konnte. Aber man hat sich zu hüten, in dem Verhalten des Petrus, nach dem jene sich richten, die normale Ansicht der Urapostel selbst zu erkennen. Wie Petrus überschreiten auch die Ebjoniten das Aposteldekret, und ihr Haß gegen Paulus beweist, daß sie derselben Beurtheilung unterliegen, welche Petrus bei demselben fand. In der Darstellung der Clementinen hängt es nun auf das Engste zusammen, daß die Forderungen an die Heidenchristen dem von Petrus in Antiochia eingenommenen Standpunkte entsprechen, und daß Petrus als der rechte und wahre Heidenapostel auftritt. Aber diese Verbindung bürgt auch um so bestimmter dafür, daß die Schilderung des Petrus unhistorisch ist. Es geschieht blos auf Anlaß seines geschichtlichen Auftretens in Antiochia, daß ihn die Clementinen von einer syrischen Stadt zur andern führen, um das wahre Evangelium gegen das falsche predigen zu lassen.

An den Beweis der Bekehrung der Eſſener zum Chriſtenthum in Folge der Zerſtörung des Tempels haben wir die Darſtellung davon geknüpft, wie die Ebjoniten Chriſtus und die Apoſtel ſich vorgeſtellt, und wie ſie in den Gegenſatz des jüdiſchen und des Heidenchriſtenthums ſich hineingeſtellt haben. Ehe wir die Entwickelung verfolgen, welche in der Mitte der Ebjoniten durch den Namen Elxai bezeichnet iſt, werfen wir einen Blick auf die Spuren eſſeniſchen Chriſtenthums vor dem Jahre 70. Man könnte verſucht ſein, ſchon in der jeruſalemiſchen Urgemeinde Einwirkungen eſſeniſcher Sitte anzunehmen [1]). Die Unternehmung der Gütergemeinſchaft (Act. 2, 45; 4,32 ff.) und die einigemale hervorgehobene Sitte der Brechung der Brote (2, 42. 46) könnten wohl darauf angeſehen werden, ob nicht unter den erſten Mitgliedern der Gemeinde auch Eſſener geweſen ſeien. Indeſſen da keine anderen Anzeichen eſſeniſcher Sitte in der Urgemeinde uns entgegentreten, da ferner die Ebjoniten ihr Chriſtenthum klar genug von dem Jahre 70 an rechnen, ſo könnte ein eſſeniſcher Einfluß auf jene Zuſtände nur dann angenommen werden, wenn es keine andere natürliche Erklärung gäbe. Dieſelbe liegt aber für die Sitte des Brotbrechens, bei der wir wohl nicht an das Herrnmahl zu denken haben, in dem Beiſpiele Jeſu (Mark. 6, 41; Luk. 24, 30); und für das doch nur partielle Unternehmen von Gütergemeinſchaft (vgl. Act. 5, 4) mit großer Wahrſcheinlichkeit in dem von Chriſtus aufgeſtellten Vorbilde der Familienverbindung für die chriſtliche Gemeinde. Demnach bedarf man auch nicht einmal der Annahme, daß das Beiſpiel der Verbindung der Eſſener für die Einrichtung der chriſtlichen Gemeinde maaßgebend geweſen ſein könnte.

Dagegen finden ſich Züge eſſeniſcher Sitte vereinzelt in den Gemeinden zu Rom und zu Koloſſä. Die römiſchen Chriſten, welche um der Reinigkeit willen ſich des Genuſſes von Fleiſch und Wein enthalten (Röm. 14, 21), ſind gewiß nichts Anderes als frühere Eſſener, oder, wenn man den von Epiphanius gebrauch-

1) Wie in der von Schneckenburger hinterlaſſenen Abhandlung über die Apoſtelgeſchichte geſchieht; Stud. u. Krit. 1855, Heft 3.

ten Namen anwenden will, Ebjoniten; welche freilich nur in geringer Zahl vorhanden geweſen zu ſein ſcheinen, und nicht als Vertreter der Sitte der jüdiſchen Chriſten überhaupt angeſehen werden dürfen. Weil ſie mit keinen anderen Anſprüchen hervorgetreten ſind, als mit jener Askeſe, ſo hat Paulus nur die Schonung ihrer Vorurtheile angerathen. Unverkennbar iſt auch der eſſeniſche Charakter der Irrlehrer in Koloſſä; welche jedoch Paulus bekämpft, weil ſie in Hinſicht ihrer kultiſchen Sitte gegen die Heidenchriſten aggreſſiv verfuhren, und die Grundlehre des Chriſtenthums verletzten. Daß ſie das Vorrecht der Beſchneidung geltend gemacht, und die Heidenchriſten zu derſelben zu bewegen geſucht haben, ergiebt ſich indirekt aus der Behauptung des Paulus, daß die wahre Beſchneidung in der Taufe an den Leſern vollzogen ſei (2, 11). Direkt rügt er dann, daß die Gegner die Feier des Sabbaths und der Neumonde, daß ſie Enthaltung von gewiſſer Speiſe und gewiſſem Getränk gebieten, und die Berührung gewiſſer Dinge verbieten (2, 16. 20. 21). Wenn nun ſolche Grundſätze auch als allgemein jüdiſche verſtanden werden könnten, ſo deutet doch Paulus durch ihre Bezeichnung als menſchliche Satzungen, als ſelbſtgewählte Verehrung (2, 22. 23) an, daß dieſelben außerhalb des Geſetzes ſtehen. Daß wir nun aber hiebei an eſſeniſche Grundſätze denken müſſen, wird dadurch klar, daß Paulus den Gegnern auch Verehrung der Engel vorwirft (2, 18), unter die ſie gewiß Chriſtus geſetzt haben, da Paulus die Erhabenheit Chriſti als des Schöpfers und Erlöſers über die Engel (1, 16. 20) nicht ohne polemiſchen Anlaß erörtert haben wird. Die Verbindung der Engelverehrung und der Auffaſſung von Chriſtus als Engel, mit allgemein jüdiſchen, und ſpeciell außergeſetzlichen asketiſchen Satzungen trifft aber nur auf Eſſener zu.

Daß nun in Rom und in Koloſſä Eſſener gewohnt haben ſollen, iſt zwar nicht daraus zu erklären, daß ſie, wie andere Juden des Handels wegen, freiwillig dorthin gezogen wären; aber es iſt ja bekannt, daß zahlreiche Juden als Kriegsgefangene und Sklaven durch Pompejus weit hin zerſtreut wurden. Wer will leugnen, daß auf ſolchem Wege auch Eſſener verpflanzt wur-

den, da deren Charakter bei den Schwachen in Rom und bei den Irrlehrern in Koloſſä nicht verkannt werden kann. Hiebei bleibt aber beſtehen, daß die in Paläſtina einheimiſchen Eſſener, wie ſie ſelbſt nicht anders wußten, erſt nach dem Jahre 70 Chriſten wurden; und daß ſie jene Vorläufer für das Beſtehen ihrer Richtung in früherer Zeit nicht in Anſchlag brachten, iſt leicht dadurch erklärt, daß ſie von ihnen nichts wußten.

Der Name des Elxai [1]), welcher bei Epiphanius eine Entwickelung des eſſeniſchen Chriſtenthums bezeichnet, iſt in allen Berichten mit einem eine neue Offenbarung enthaltenden Buche verknüpft. Hippolytus berichtet, daß zur Zeit des römiſchen Biſchofs Kalliſtus (219—224) ein gewiſſer Alkibiades aus Apamea in Syrien die Auktorität dieſes Buches in Rom geltend gemacht, daß er ſelbſt aber der Proſelytenmacherei deſſelben wirkſamen Widerſtand geleiſtet habe (IX, 13). Die Homilie des Origenes iſt gegen einen ähnlichen Sendboten gerichtet geweſen, welcher im J. 247 in Cäſarea Anhänger für jenes Offenbarungsbuch zu werben ſuchte [2]). Epiphanius hat das Wunderbuch als Auktorität der Ebjoniten gefunden, zu denen alſo auch die von ihm noch ſpeciell aufgeführte Sekte der Elkeſäer oder Sampſäer gehört haben muß; während wir die von ihm berichtete Einwirkung des Elxai auf die Oſſener (Eſſener) nicht anders verſtehen können, als daß dieſelben dadurch mit den Ebjoniten verſchmolzen ſind. Jenes Buch ſoll nach Origenes und Theodoret (haer. fabb. II, 7) vom Himmel gefallen ſein. Der wunderbare Urſprung deſſelben reducirt ſich jedoch bei Epiphanius auf den Inhalt deſſelben, da es Elxai als (Pſeudo-)Prophet geſchrieben haben ſoll (κατὰ προφητείαν ἢ ὡς κατα ἔνθεον σοφίαν, haer. 19, 1). Endlich Hippolytus (IX, 13) ſpecialiſirt dieſe Vorſtellung dahin, daß

---

1) Die Quellen über dieſe Perſon ſind die 19. 30. 53. Häreſie des Epiphanius, das Fragment einer Homilie des Origenes über den 82. Pſalm bei Euſebius H. E. VI, 38, und Hippolytus Refutatio omnium haeresium IX, 13—17. — Zum Folgenden vgl. meine Abhandlung „über die Sekte der Elkeſaiten“ in Riedners Zeitſchr. für hiſtor. Theol. 1853. IV, S. 573 ff.

2) Vgl. Redepenning, Origenes, 2. Th. S. 72.

der Inhalt des Buches von einem Engel offenbart ſei. Und hier wird auch nicht Elxai als der direkte Empfänger dieſer Offenbarung und Verfaſſer des Buches bezeichnet, ſondern als der, welcher es von den Serern in Parthien empfangen habe. Der Engel aber, welcher jene neue Offenbarung in einer Viſion gegeben hat, wird näher als Chriſtus, der Sohn Gottes bezeichnet, welcher dem Empfänger als eine menſchliche Figur erſchienen iſt, deren Höhe 24 σχοινία = 96 Meilen, und deren Breite 4 σχοινία = 24 Meilen betrug. Epiphanius und Hippolytus fügen noch hinzu, daß neben Chriſtus in gleicher, aber weiblicher Geſtalt der heilige Geiſt über einer Wolke zwiſchen zwei Bergen ſtehe. Dieſes Phantasma hat Epiphanius dahin mißverſtanden, daß er es für das Dogma der Anhänger des Elxai ausgiebt (haer. 19, 4; 30, 17; 53, 1). Da aber die Anhänger des Elxai ein anderes beſtimmtes Dogma von Chriſtus haben, ſo iſt an dieſer Anſchauung nur ſo viel dogmatiſch, daß Chriſtus, wenn ſein Weſen auch noch anders beſtimmt wurde, doch als übermenſchliche Macht unter die Engel gerechnet werden konnte.

Die dem Hippolytus und dem Origenes bekannt gewordenen Anhänger jener neuen Offenbarung zeigen alle Charakterzüge der eſſeniſchen Chriſten, und hiedurch wird die enge Verbindung beſtätigt, in welche Epiphanius den Elxai zu Oſſenern und Ebjoniten ſetzt. Der große und höchſte Gott, zu welchem ſich Alkibiades bekennt (Hipp. IX, 15), iſt der Gott des moſaiſchen Geſetzes. Jener Mann hat das Leben nach dem Geſetze, einſchließlich der Beſchneidung, geltend gemacht (IX, 14). Hierin war freilich die Opferpflicht nicht einbegriffen, welche Elxai nach Epiphanius (haer. 19, 3) verworfen hat. Daß Hippolytus dieſelbe bei ſeiner Angabe nicht ausnimmt, erklärt ſich einfach daraus, daß die Verwerfung der Opfer in jener Zeit von gar keiner praktiſchen Bedeutung war, da dieſelben längſt eingeſtellt waren. Aber wenn der dem Origenes bekannt gewordene Elkeſait Einiges aus der Schrift verworfen hat (ἀθετεῖ τινὰ ἀπὸ πάσης γραφῆς), während er doch Ausſprüche aus dem ganzen A. T. wie aus dem Evangelium gebrauchte, ſo hat er in der Weiſe des Verfaſſers der Homilieen eine Kritik am A. T.

geübt, welche einen grundsätzlichen Widerspruch gegen das mosaische Opferinstitut voraussetzt. Der ebjonitische Charakter desselben Mannes verräth sich ferner in der Verschmähung des ἀπόστολος τέλειος, wie Origenes sagt, des Paulus. Endlich hat Alkibiades unverkennbar das Dogma von der Identität zwischen Christus und Adam vorgetragen, dessen Ursprung nach der Vermuthung des Epiphanius auf Elxai zurückzuführen wäre. Die etwas unbestimmte Angabe des Hippolytus [1]) läßt sich ohne Schwierigkeit nach dem bekannten Typus ergänzen und berichtigen. Zu bemerken ist nur noch, daß Christus in dem Buche des Elxai den Titel ὁ μέγας βασιλεύς geführt hat (Hipp. IX, 15; Epiph. haer. 19, 3).

Dies nun sind die dogmatischen Voraussetzungen, auf deren Grund die neue in dem Buche enthaltene Offenbarung des Elxai sich geltend macht, und für welche sie indirekt Anerkennung fordert. Aber nur beiläufig können diese dogmatischen Sätze in dem Buche enthalten gewesen sein, wenn sie überhaupt darin enthalten waren. Denn das Offenbarungsbuch hat keinen dogmatischen, sondern einen praktischen Zweck. Es verheißt eine neue Sündenvergebung [2]), welche nach der Meinung des Buches durchaus nicht außerchristlich sein sollte, da sie ja von Christus selbst offenbart war. Dieselbe wurde aber, wie Hippolytus weiter auseinandersetzt, auf die Sünden bezogen, welche nach der Taufe begangen wären, und sollte in der je zu wiederholenden christlichen Taufe ertheilt werden [3]). Die Offenbarung mit diesem

---

1) Hippol. IX, 14: *Τὸν Χρισιὸν λέγει ἄνθρωπον κοινῶς πᾶσι γεγονέναι· τοῦτον δὲ οὐ νῦν πρώτως ἐκ παρθένου γεγεννῆσθαι, ἀλλὰ καὶ πρότερον καὶ αὖθις πολλάκις γεννηθέντα καὶ γεννώμενον πεφηνέναι καὶ φύεσθαι ἀλλάσσοντα γενέσεις καὶ μετενσωματούμενον.*

2) Origenes führt als Haupt- und Grundsatz seines Gegners an: *Τὸν ἀκηκοότα ἐκείνης (τῆς βίβλου) καὶ πισιεύοντα ἄφεσιν λήψεσθαι τῶν ἁμαρτημάτων*, mit der eigenen Bemerkung: *ἄλλην ἄφεσιν παρ' ἣν Χρισιὸς Ἰησοῦς ἀφῆκεν.* Vgl. Hippol. IX, 13: *Λέγει τοῦτον (τὸν ἄγγελον χρηματίσαντα) εὐαγγελίσασθαι τοῖς ἀνθρώποις καινὴν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.*

3) Hippol. IX, 13: *Βάπτισμα ὁρίζει, φάσκων τοὺς ἐν πάσῃ ἀσελγείᾳ καὶ μιασμῷ καὶ ἀνομήμασιν ἐμφυρέντας, εἰ καὶ πισιὸς εἴη, ἐπιστρέψαντας καὶ τῆς βίβλου κατακούσαντας καὶ πισιεύσαντας βαπτίσματι λαμβάνειν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* 15. *Εἴ τις — ἐμοίχευσεν ἢ ἐπόρνευσεν καὶ θέλει ἄφεσιν λαβεῖν τῶν ἁμαρτιῶν, ἀφ' ἧς ἂν ἀκούσῃ τῆς βίβλου*

praktiſchen Inhalte hat ihre Analogieen an den Offenbarungen, welche Hermas von dem als Hirten erſcheinenden Engel erhielt, und welche auch durchaus paränetiſchen und disciplinariſchen Inhaltes ſind.

Es kommt aber hinzu, daß die Taufe in dem Namen des großen und höchſten Gottes, in Begleitung eidlicher Entſagung von allen Arten der Sünde, nach Alkibiades als Heilmittel gegen Krankheiten, z. B. gegen den Biß eines tollen Hundes, gegen Schwindſucht und Beſeſſenheit angewandt werden ſoll (Hippol. IX, 15. 16). Und Epiphanius (haer. 30, 17) bezeichnet als eine Sitte, welche die Ebjoniten erſt von Elxai angenommen hätten, daß, wenn einer von einer Krankheit befallen, oder von einer Schlange gebiſſen iſt, er in das Waſſer hinabſteigt und die Namen im Elxai anruft. Beide Arten von Taufe ſollen nämlich begleitet ſein durch die Anrufung von ſieben Zeugen, unter denen die Naturelemente hervorragen. Die kurze Angabe Theodorets, welche aus Hippolytus X, 29 entlehnt iſt, daß ſie Waſchungen gebrauchen unter dem Bekenntniſſe der Elemente, wird durch die weiteren Angaben von Epiphanius und Hippolytus erläutert. Nach Epiphanius werden die ſieben Zeugen bei der Heilungstaufe angerufen in der Formel: Helfet mir und wendet von mir den Schmerz ab (*βοηθῆτέ μοι καὶ ἀπαλλάξατε ἀπ' ἐμοῦ τὸ ἄλγημα*). Genauer ſcheint die Angabe der Formel, welche bei beiden Arten der Taufe gebraucht wird, bei Hippolytus zu ſein: Ich rufe dieſe ſieben als Zeugen an, daß ich nicht mehr ſündigen werde (*τούτους τοὺς ἑπτὰ μάρτυρας μαρτύρομαι, ὅτι οὐκέτι ἁμαρτήσω*). Dieſe ſieben Zeugen werden von Epiphanius dreimal (haer. 19, 1; 30, 17) aber ſtets mit Abweichungen bezeichnet. Indeſſen ſind ſie durch Uebereinſtimmung der zweimaligen Angabe des Hippolytus (IX, 15) mit der zweiten Aufzählung des Epiphanius (haer. 19, 1) als folgende feſtzuſtellen: *οὐρανός* —

ταύτης, βαπτισάσθω ἐκ δευτέρου ἐν ὀνόματι τοῦ μεγάλου καὶ ὑψίστου θεοῦ καὶ ἐν ὀνόματι υἱοῦ αὐτοῦ μεγάλου βασιλέως. — Πάλιν λέγω, ὦ μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες καὶ ψευδοπροφῆται, ἐὰν θέλειτε ἐπιστρέψαι, ἵνα ἀφεθήσωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι, καὶ ὑμῖν εἰρήνη καὶ μέρος ἢ μετὰ τῶν δικαίων, ἀφ' οὗ ἂν ἀκούσητε τῆς βίβλου ταύτης, καὶ βαπτισθῆτε ἐκ δευτέρου σὺν τοῖς ἐνδύμασιν.

ὕδωρ — πνεύματα ἅγια — ἄγγελοι τῆς προσευχῆς — ἔλαιον — ἅλας — γῆ.

Die Wiederholung der Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes zur Vergebung von Todsünden, und die Verwendung der Taufe auf den Namen des Vaters zur Heilung von Krankheiten iſt ſpeciell Inhalt der neuen an den Namen Elrai geknüpften Offenbarung im Kreiſe der Ebjoniten. Ehe die übrigen Punkte neuer Offenbarung bezeichnet werden, bedürfen wir jedoch der Vergleichung mit den ſonſt bezeugten Anſichten der Ebjoniten über die chriſtliche Taufe, um das Maaß des Neuen zu erkennen, das den Namen Elrai ſo bedeutſam für dieſen Kreis gemacht hat. Beide clementiniſchen Schriften fordern die auf den Namen Chriſti, oder auf die Dreieinigkeit zu vollziehende Taufe, welche ſie von den täglichen Waſchungen beſtimmt unterſcheiden, als unumgänglichen Einweihungsakt derer die an Chriſtus glauben. Die chriſtliche Taufe iſt das von Gott gebotene Mittel der Sündenvergebung und Wiedergeburt im Gegenſatz gegen die natürliche Geburt, befreit von den ewigen Strafen und verpflichtet zu guten Werken [1]). Dieſe Wirkung wird der Taufe zugeſchrieben wegen der mit ihr verbundenen Kraft des heiligen Geiſtes, welcher von der Erſchaffung der Welt her ſein Organ an dem Waſſer haben ſoll [2]). Trotz dieſer Erklärung hat die Bedeutung der Taufe, wie ſchon wiederholt bemerkt worden iſt [3]), in der Anſchauungsweiſe der beiden Schriften keinen eigentlichen innern Grund. Es liegen in beiden Schriften Ausſprüche vor, welche die Nothwendigkeit derſelben durchkreuzen; z. B. wenn die Liebe zu Gott und die guten Werke als zur Seligkeit genügend bezeichnet werden (Hom. 3, 8); wenn wegen der Gleichheit der Lehre von Moſes und Chriſtus es gleich gelten ſoll, welchem von Beiden man ſich im Glauben anſchließt (Hom. 8, 6); wenn es wirklich ſündloſe Menſchen giebt, wie das Volk der Serer (Rec. VIII, 48). Unter dieſen Umſtänden wird die

1) Rec. III, 75; IV, 32; VI, 8. 9. Hom. 8, 22. 23; 11, 25 – 27; 13, 13. 20. 21.

2) Rec. VI, 8. 9. Hom. 11, 22. 24. 26.

3) Vgl. Schliemann a. a. O. S. 227. Uhlhorn a. a. O. S. 213. 251.

Nothwendigkeit der Taufe nur durch den abſtrakten Willen Gottes begründet, und hinzugefügt, daß da das göttliche Geſetz das Maaß der Gerechtigkeit ſei, eben auch das göttliche Gebot der Taufe ſeine Erfüllung fordere (Rec. VI, 8).

Nun findet ſich freilich in den Anabathmen eine reellere Erklärung und Begründung der Taufe [1]). Dieſelbe iſt von Chriſtus als Erſatz der Opfer eingeſetzt worden. Es fragt ſich, ob wir das Recht haben, dieſe Erklärung als allgemein gültige Sektenmeinung und demnach auch als Vorausſetzung der Verfaſſer der beiden großen Schriften anzuſehen, oder ob ſie eine ſinguläre und willkürliche Meinung iſt. In dieſem Sinne ſieht Uhlhorn (S. 260) die Sache an, indem er zugleich einen Widerſpruch zwiſchen der vorliegenden Anſicht und dem ſonſt den Recognitionen eigenen Gedanken über die Bedeutung der Opfer nachweiſen zu können meint. Während ja ſonſt die Opfer als eine verkehrte, Gottes Weſen und Willen nicht entſprechende Einrichtung dargeſtellt würden, wären ſie hier als wirkſames Mittel der Sündenvergebung erachtet. Aber von wem? Nicht von dem Redner und dem Verfaſſer der Schrift, ſondern von den Juden, denen das Opfern geſtattet war, und welche ohne Grund die Erwartung der göttlichen Vergebung daran knüpften. Der Ausſpruch iſt alſo nicht im Widerſpruch mit dem Gedankengang jener alten Schrift, an welchen er angeſchloſſen iſt. Warum aber finden wir in dem weitern Verlauf der Recognitionen und in den Homilieen keine andere Spur dieſer Betrachtungsweiſe? Aus demſelben Grunde, aus welchem nie direkt von der Beſchneidung geſprochen wird; weil die Homilieen ganz und gar, und die Recognitionen größtentheils die Thätigkeit des Petrus als Heidenmiſſionar ſchildern. Die Heiden brauchten aber nicht zu erfahren, daß die Taufe den Juden als Erſatz für das

1) 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. cf. Cap. 55.

Opferweſen diente; und weil die Heiden überhaupt nicht in Ebenbürtigkeit mit den beſchnittenen Genoſſen der chriſtlichen Gemeinde eintreten ſollten, deßhalb durften ſie Manches nicht erfahren, und mußten ſich mit dem abſtrakten Gebote begnügen. Es iſt zunächſt nur durch dieſen Probabilitätsbeweis zu rechtfertigen, wenn wir die Anſicht über die Taufe in den Anabathmen als das eigentliche Dogma der Ebjoniten betrachten; aber vielleicht beſtätigt ſich die Richtigkeit dieſer Annahme noch von einer andern Seite her.

Die einmalige chriſtliche Taufe wurde von den Ebjoniten mit einer Anrufung der Elemente als Zeugen für den Vorſatz, nicht mehr zu ſündigen, verbunden. Dies ergiebt ſich aus der Anweiſung, welche Jakobus für die feierliche Mittheilung der petriniſchen Kerygmen giebt. Ebenſo wie bei der Taufe der Täufling Himmel, Erde, Waſſer, Luft als Zeugen anruft, nicht mehr ſündigen zu wollen, ſo ſoll auch der Empfänger jener Bücher, an fließendem Waſſer ſtehend, bei den Elementen verſichern, die Ordnung in ihrer Bewahrung und weitern Mittheilung zu beobachten [1]). Wenn nun in den clementiniſchen Schriften bei den wiederholten Berichten von Taufen, die Petrus vollzog, nie dieſer Zuthat zur Anrufung der Trinität Erwähnung geſchieht, ſo dürfte wohl die Vermuthung aufgeſtellt werden, daß jene Anrufung der Elemente der ebjonitiſchen Arkandisciplin angehörte, von welcher in Schriften, die auch den Heidenchriſten beſtimmt waren, nichts verlauten ſollte. Aber es iſt auch möglich, daß die in dem heidenchriſtlichen Gebiete lebenden Verfaſſer beider Bücher jene Sitte ihrer Heimath aufgegeben haben.

Wenn nun aber die Ebjoniten die Taufe urſprünglich mit dieſer Anrufung der Elemente verbanden, und dieſelbe als eigentlichen Erſatz der Opfer anſahen, ſo iſt danach einerſeits die Einrichtung des Elxai überhaupt verſtändlich, und andererſeits iſt

---

1) Diamart. Jac. 1. 2: Er ſoll ἐπιμαρτύρασθαι, ὡς καὶ ἀναγεννώμενοι κελευσθέντες ἐποιήσαμεν τοῦ μὴ ἁμαρτεῖν χάριν· λιγέτω δὲ· μάρτυρας ἔχοιμι οὐρανὸν, γῆν, ὕδωρ, ἐν οἷς τὰ πάντα περιέχεται, πρὸς τούτοις δὲ ἅπασιν καὶ τὸν διὰ πάντων διήκοντα ἀέρα, οὗ ἄνευ οὐκ ἀναπνέω, ὡς ἀεὶ ὑπήκοος ἔσομαι κτλ.

es möglich, das Neue, was in ihr liegen ſoll, genau feſtzuſtellen. Das Neue iſt die Annahme einer Wiederholung der Taufe zum Zwecke der wiederholt nothwendigen Sündenvergebung, und die Hinzunahme von Salz und Oel zu den Zeugen. Denn die Verwendung der Taufe zur Heilung von Krankheiten iſt kein ſelbſtändiger Titel neben jenem Gebrauch; da auch bei der erſtrebten Heilung die Entſagung von der Sünde ins Mittel trat, als deren Wirkung die Krankheit aufgefaßt wurde. Die Wiederholung der Taufe als Mittel der Sündenvergebung ſetzt aber die Auffaſſung der Taufe als Erſatz der Opfer voraus. Wäre ſie von den Ebjoniten ebenſo wie in der heidenchriſtlichen Kirche als Erſatz der Beſchneidung, oder wie von Paulus als die Gemeinſchaft mit dem von der Macht der Sünde erlöſenden Tode Chriſti, oder nach ihrem urſprünglichen Sinne als Akt der Buße, welche der Eintritt ins Gottesreich iſt, angeſehen worden, ſo wäre die Einrichtung des Elrai vollkommen ſinnlos. Da aber ſolche religiöſe Erſcheinungen, wie die vorliegende, bei aller Seltſamkeit und Fremdartigkeit für uns, ſtets eine innere Folgerichtigkeit haben, ſo können wir nicht umhin, die Einrichtung des Elrai an die nachgewieſene ebjonitiſche Auffaſſung der Taufe anzuknüpfen, und deren allgemeinere Gültigkeit im Kreiſe der Ebjoniten durch dieſe neue Anwendung zu beſtätigen. Wenn der urſprüngliche Gedanke feſtgehalten wurde, daß die Taufe die Opfer erſetzen ſollte, ſo war darin der Antrieb begründet, die Taufe ebenſo zu wiederholen, wie die Opfer wiederholt waren, ſobald man die Erfahrung machte, daß der pflichtmäßige gerechte Wandel ſtets durch neue Sünde gehemmt wurde. Dieſe Veranlaſſung zu der neuen Satzung Elrai's war auch für die heidenchriſtliche Kirche des zweiten Jahrhunderts ein Problem von tiefgreifender Wichtigkeit. Daß jedoch in ihr nie der Gedanke an eine Wiederholung der Taufe auftauchte, weiſt darauf hin, daß die Löſung, welche Elrai darbot, in einer grundverſchiedenen Anſicht von der Taufe wurzelte, und dieſe kann nur die nachgewieſene ſein.

Die Zeugen, welche nach Elrai bei der Taufe angerufen werden ſollen, unterſcheiden ſich von der Angabe in der Diamartyria

einmal dadurch, daß die Luft, oder die Luft und der Aether mit den zwei Klaſſen der Engel bezeichnet ſind, welche in dieſen Elementen wohnend gedacht ſind [1]; und dann dadurch, daß Oel und Salz hinzugeſetzt werden. Die Zuſammenſtellung dieſer Stoffe mit den Weltelementen iſt ſehr auffallend. Es iſt aber wohl nicht zweifelhaft, daß das Salz hier in Betracht kommt als der charakteriſtiſche Stoff des heiligen Mahles, welches regelmäßig der (einmaligen) Taufe folgte (Hom. 14, 1), und auch dem in der Diamartyria angeordneten Ritus angeſchloſſen werden ſollte. Dann kann die Anrufung des Oeles nur auf die der Taufe vorhergehende Salbung hinweiſen, von der eine Spur in den Recognitionen vorliegt [2]. Die Zuſammenſtellung von Salz und Oel mit den übrigen Zeugen weiſt auf eine Theurgie hin, welche ins heidniſche Weſen unzweifelhaft einlenkt; und dieſes Gepräge der Offenbarung des Elxai giebt ſich auch in der Beſchäftigung mit Aſtrologie und Magie, ſpeciell in der aſtrologiſchen Beſtimmung der Tauftage kund, welche Hippolytus dem Alkibiades nachſagt.

Die Milderung der Disciplin, welche in der beſprochenen Einrichtung des Elxai liegt, wird ferner in eigenthümlicher Weiſe durch die Nachſicht ergänzt, mit welcher auf Grund jener Offenbarung die Verleugnung Chriſti in Verfolgungen für erlaubt erklärt wird [3]. Hiedurch wurde eine Klaſſe von Todſünden, deren disciplinariſche Behandlung der Kirche viel Mühe

---

1) Vgl. Uhlhorn a. a. O. S. 396.

2) Rec. III, 67: Baptizabitur unusquisque vestrum in aquis perennibus — perunctus primum oleo per orationem sanctificato, ut ita demum per haec consecratus possit percipere de sanctis. Dieſe Salbung bei der ebionitiſchen Taufe iſt im Vergleich mit der entgegengeſetzten Praxis der Eſſener ſchwer zu erklären. In dieſer Stelle iſt die Theilnahme an dem heiligen Mahle von der Salbung abhängig gemacht. Wenn dieſelbe den prieſterlichen Charakter bezeichnen ſollte, ſo hätten wir einen unvereinbaren Widerſpruch mit der eſſeniſchen Anſicht. Oder ſteht der Ritus mit dem prophetiſchen Charakter Adams und Chriſti in Beziehung, und im Gegenſatz gegen die dem A. T. eigenen Salbungen, welche mit Chriſtus ein Ende nahmen? Vgl. Rec. I, 45—48.

3) Orig. ap. Euseb. VI, 38: *Φησὶ, ὅτι τὸ ἀρνήσασθαι ἀδιάφορόν ἐστι· καὶ ὁ μὲν νοήσας τῷ στόματι ἐν ἀνάγκαις ἀρνήσεται· τῇ δὲ καρδίᾳ οὐχί.* Epiph. haer. 19, 1: *Μὴ εἶναι ἁμαρτίαν, εἰ καὶ παραιτχοι εἰδωλα προσκυνῆσαι καιροῦ ἐνστάντος διωγμοῦ, ἐὰν μόνον ἐν τῇ συνειδήσει μὴ προσκυνήσῃ, καὶ εἴτι ὄ'ἂν ὁμολογήσῃ ἐν στόματι, ἐν δὲ τῇ καρδίᾳ μὴ*

machte, mit einem Male beſeitigt, und kam für die zu wiederholende Sündenvergebung nicht in Betracht. Deßhalb iſt es auch wahrſcheinlich, daß Epiphanius in der Angabe genau iſt, daß Elxai der Jungfräulichkeit feind ſei, die Eheloſigkeit haſſe und zur Ehe zwinge (haer. 19, 1). Wir haben uns die anderwärts (haer. 30, 2) bezeugte Thatſache, daß die Ebjoniten von der Hochſchätzung der Eheloſigkeit zu der regelmäßigen Ausübung der Ehe fortſchritten, aus der Ausgleichung der doppelten Praxis der Eſſener in dieſer Beziehung zu erklären verſucht (S. 207). Da Epiphanius dieſen Fortſchritt nicht wie anderes auf Elxai zurückführt, ſo werden wir auch die oben angegebene Ausſage nicht ſo zu verſtehen haben, daß erſt Elxai, und er allein auf die Annahme der Ehe unter den Ebjoniten hingewirkt habe [1]). Aber das, was ſich auch übrigens dem natürlichen Gange der Sache nach entwickelte, ſcheint in ſeiner Offenbarung in grundſätzlicher Schärfe betont worden zu ſein, um der Unzucht zu ſteuern, in welche das mönchiſche Leben nach einigen Generationen umzuſchlagen pflegt. Wenn er das eheloſe Leben haßte, und zur Ehe zwang, ſo hat er es offenbar nur gethan, um die der Disciplin unterworfenen Sünden zu vermindern.

Die Offenbarung des Elxai hatte alſo eine Reform der Sitte und Disciplin unter den Ebjoniten zum Zweck, welche, wie wenigſtens die Berichte des Epiphanius beweiſen, durchgehende Anerkennung und Erfolg erreicht zu haben ſcheint. In formeller Beziehung verhält ſich dieſe Offenbarung zu den ebjonitiſchen Auktoritäten ebenſo, wie die dem Hermas zu Theil gewordenen Viſionen und die Offenbarungen der Montaniſten zu den katholiſchen Auktoritäten. Beide ſind nicht dogmatiſchen, ſondern nur ſittlichen und disciplinaren Inhaltes. Der Inhalt beider neuen Offenbarungen iſt aber gerade entgegengeſetzt. Die Anhänger des Elxai halten eine Wiederholung der Vergebung für Todſünden nach der Taufe für möglich; die Anhänger des Montanus verwerfen dieſelbe. Während Elxai zur Ehe zwingt, und die Verleugnung des Bekenntniſſes in Verfolgungen geſtat-

1) Vgl. auch Hom. 3, 68; Ep. Clem. ad Jac. 7.

tet, ſo verdammen die Montaniſten die zweite Ehe, ſchätzen die Virginität hoch, und fordern Bekenntniß als Pflicht in der Verfolgung. Die Elkeſaiten ſind alſo in dieſer Hinſicht Gegenfüßler der Montaniſten, obgleich beide Entwickelungen, auf verſchiedenem Boden vor ſich gehend, ſich in der Geſchichte wohl nie berührt haben [1]).

Dagegen die dogmatiſche Auktorität der Ebjoniten kann Elxai nicht geweſen ſein. Daß ihm die Lehre vom Adam-Chriſtus ihren Urſprung verdanke, vermuthet Epiphanius blos deßwegen, weil er ſeinen Ebjon mit der Chriſtologie der phariſäiſchen Judenchriſten ausgeſtattet hat. Daß die Vorſtellung vom Chriſtus-Engel durch die Viſion unterſtützt worden ſei, welche in dem Buche enthalten war, iſt zuzugeſtehen; aber beide dogmatiſche Formen wurzeln in eſſeniſchen theologiſchen Traditionen. Ferner alles, was Epiphanius von der Wirkſamkeit des Elxai unter den Oſſenern und Naſaräern ſagt, indem er ihm die ebjoniſtiſche Lehren von den Opfern, und von der Verfälſchung des Pentateuchs beilegt (haer. 19, 3; 18, 1), beruht auf Mißverſtand. Eine jüdiſche Sekte der Naſaräer hat es nicht gegeben; und von dieſen Lehren iſt die eine aus der Aufnahme des Chriſten-

---

1) Uhlhorn S. 394 ſtimmt dieſer Deutung nicht bei; „daß die Elkeſaiten Gegenfüßler der Montaniſten ſeien, möchte doch eine zu künſtliche Kombination ſein", — „überhaupt wäre wohl von mir zu viel Gewicht auf den Disciplinargrundſatz gelegt worden, den die Philoſophumena (Hippolytus) allerdings voranſtellen, aber nur deßhalb weil er für das Auftreten der Sekte in Rom voranſtand, ohne daß er das eigentlich Unterſcheidende der Sekte zu ſein brauchte." Ich bin durch dieſe Bemerkungen nicht bekehrt worden. Die Vergleichung der Elkeſaiten mit den Montaniſten meine ich nicht als Kombination des Urſprungs beider Richtungen. Die Verheißung der neuen Sündenvergebung hat aber nicht blos Alkibiades, ſondern auch der dem Origenes bekannte Mann vorangeſtellt. U. hält mit Gieſeler den Elxai und ſein Buch für Urheber und Grundlage des eſſeniſchen Chriſtenthums überhaupt. Dazu könnte das berechtigen, was Epiphanius über das Verhältniß des Elxai zu den Oſſenern ſagt. Aber vorſichtiger und darum zuverläſſiger iſt ſein Bericht über E.'s Stellung zu den Ebjoniten, und mit demſelben laſſen ſich Hippolytus und Origenes Angaben reimen, welche überhaupt als die älteſten vorzüglich in Betracht kommen. Endlich widerſpricht die Nachweiſung der Identität zwiſchen Ebjoniten und Eſſenern jeder Vermuthung, als ob die ebjoniſtiſchen Grundſätze überhaupt zuerſt in Geſtalt eines Mormonenbuches ſich ihr Publikum geſucht hätten. Vielmehr haben alle ebjoniſtiſchen Charakterzüge, wenn wir von den disciplinaren Grundſätzen des Elxai abſehen, ihren natürlichen Grund im Eſſenismus, und deßhalb können die Ebjoniten keinen Stifter gehabt haben.

thums durch die Eſſener von ſelbſt hervorgegangen, die andere aus der Einwirkung Markions auf den Verfaſſer der Homilieen entſtanden. Aber auch wenn man Grund hätte, einen eigentlichen Stifter der Ebjoniten anzunehmen, ſo kann es Elxai nicht geweſen ſein.

Elxai ſoll zur Zeit des Trajan gelebt (Epiph. haer. 19, 1), und zwar, wie Hippolytus (IX, 13) angiebt, im dritten Jahre Trajans, alſo im J. 101 unſerer Zeitrechnung, ſeine Verkündigung auf Grund des Wunderbuches begonnen haben. Das eſſeniſche Chriſtenthum hat aber nach anderen beſtimmten Erinnerungen, die durch innere Gründe beſtätigt werden, unmittelbar nach der Zerſtörung Jeruſalems ſeinen Anfang genommen (ſ. o. S. 222). Zu dem Buche der neuen Offenbarung hat nun aber die Perſon des Elxai auch nur in einem ſehr zufälligen Verhältniß geſtanden. Er iſt nach Hippolytus weder der Empfänger jener Viſion, noch der Verfaſſer des Buches geweſen, ſondern er hat es von den Serern in Parthien empfangen. Dieſe ſind nun ein durchaus mythiſches Volk, welche in den Recognitionen als das Ideal der ebjonitiſchen Frömmigkeit gerühmt werden, und deßhalb ohne Krankheiten und Uebel ein langes Leben führen ſollen [1]). Aber nicht nur dieſer Umſtand macht das geſchichtliche Gepräge der Ausſagen über Elxai bedenklich. Es kommt hinzu, daß der Name einen tiefern Sinn hat, den ſchon Epiphanius erfahren hat. Er überſetzt ihn *δύναμις κεκαλυμμένη*, חֵיל כְּסוּי (haer. 19, 2), d. h. die verborgene Kraft. Obgleich nun er ſelbſt dies Wort durchſchnittlich als den Perſonennamen eines falſchen Propheten behandelt, ſo verräth er doch an einer Stelle unwillkürlich, daß Elxai der Name des Buches iſt [2]). Wenn man alſo unternimmt, die-

1) Rec. VIII, 48: Seres quia caste vivunt, — quia neque post conceptum adiri ultra apud eos feminam fas est, neque cum purgatur; carnibus ibi immundis nemo vescitur, sacrificia nemo novit, secundum iustitiam omnes sibi ipsis iudices fiunt. Idcirco igitur neque castigantur istis plagis, quas supra diximus, et plurimum temporis in vita durantes absque aegritudine finiunt vitam. — Unter den Serern ſind die den Alten wenig bekannten Chineſen gemeint. Ueber die Serer und das Land Serika vgl. Forbiger, Handbuch der alten Geographie 2. Th. S. 472 ff.

2) Haer. 30. 17: *Καὶ ἐπικαλεῖται τὰς ἐπωνυμίας τὰς ἐν τῷ Ἠλξαΐ, τοῦ τε οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς κτλ.*

ſen Namen danach zu erklären, was als Merkmale des Buchs bekannt iſt, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß dies nicht mit unbedingter Gewißheit erreicht werden kann. Gieſeler hat den Namen als Bezeichnung des heiligen Geiſtes mit Vergleichung des Ausdruckes δύναμις ἄσαρκος in den Homilieen (17, 16) gedeutet, was entweder auf die eigentliche Kraft im wahren Propheten zu beziehen wäre [1]), oder auf die in der Taufe wirkſame Kraft [2]). Indeß da beide Parallelen nicht ſchlagend genug ſind, ſo empfiehlt es ſich mehr, den Namen des Buches von der Bezeichnung des Chriſtus-Engels überhaupt zu verſtehen, welcher die im Buche enthaltene Offenbarung mitgetheilt hat. Dies würde mit der Bezeichnung des „Hirten" für das Buch des Hermas analog ſein, welche von der Erſcheinung des offenbarenden Engels entlehnt iſt.

Unter dieſen Umſtänden wird man nun auch nicht auf der Geſchichtlichkeit der Zeitangabe beſtehen dürfen, welche auf das Auftreten des Elxai bezogen wird. Die Verflechtung eines Mißverſtändniſſes mit einem mythiſchen Datum, welche uns vorliegt, macht auch den angegebenen Zeitpunkt verdächtig, dem die mythiſche Perſon angehören ſoll. Und geſetzt auch, daß die übereinſtimmende Hinweiſung von Hippolytus und Epiphanius auf die Zeit Trajans dem Buche ſelbſt entlehnt wäre, ſo würde ſie dadurch noch weniger geſichert. Denn in allen apokryphiſchen Offenbarungsbüchern des zweiten Jahrhunderts iſt die Zeit gefälſcht, entweder wie bei der Ascensio Iesaiae und bei den Teſtamenten der zwölf Patriarchen durch Unterſchiebung an Perſonen des A. T., oder wie beim Hirten wenigſtens durch Antedatirung in die Zeit des römiſchen Clemens. Der Inhalt jener Offenbarung des Elxai und die Vergleichung mit den anderen ebjonitiſchen Schriften befähigt uns nicht, die Zeit ihres Urſprungs genauer zu ermitteln. Die Analogie mit dem Montanismus berechtigt nicht zu dem Schluß, daß beide Formen neuer Offenbarung derſelben Zeit angehören. Denn die Offenbarung

1) So Gieſeler K. G. I, 1. S. 133.

2) Rec. VI, 9: Est in aquis istis misericordiae vis quaedam, quae ex initio ferebatur super eas. Cf. Hom. 11, 26.

des Elxai ist ihrem Inhalte nach parallel mit derjenigen Erschlaffung der Disciplin in der heidenchristlichen Kirche, welche schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts begann, und gegen welche vor den montanistischen Propheten schon das Buch des Hermas reagirte. Also wenn die Entwickelung der Sitte und Disciplin in der Kirche und in der ebjonitischen Sekte als gleichartig und gleichzeitig anzusehen wäre, so müßte die Offenbarung des Elxai älter sein, als die des Hirten und des Montanus. Aber da jene Voraussetzung freilich unsicher genug ist, da die Ebjoniten sich wahrscheinlich ganz unabhängig von der heidenchristlichen Kirche entwickelt haben, da ferner unter ihnen in umgekehrtem Verhältnisse wie in der Kirche die Schärfung der Disciplin der Milderung derselben voraufgegangen sein kann, so müssen wir darauf verzichten, die Zeit der Offenbarung des Elxai innerhalb des zweiten Jahrhunderts näher zu bestimmen. Die Angabe des Origenes (bei Eus. H. E. VI, 38), daß die Meinung der Elkesaiten erst neuerlich gegen die Kirche sich erhoben habe, wollen wir nicht als festen objektiven Haltpunkt betonen, obgleich sie mindestens ebenso glaubwürdig ist, wie die Verlegung ihres Ursprunges in die Zeit Trajans. Ein sicheres Anzeichen, daß die Offenbarung des Elxai erst der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehöre, könnte man in dem Umstande finden, daß die clementinischen Schriften keine Spur des jener eigenthümlichen Inhaltes darbieten. Indessen ließe sich doch auch denken, daß die römischen Ebjoniten, als aus ihrem Kreise diese Schriften hervorgingen, von der Entwickelung unter ihren Brüdern in Syrien unberührt geblieben waren. Wenn also unsere subjektive Vermuthung, wegen des Mangels aller sicheren Spuren von dem Vorhandensein der Offenbarung des Elxai vor dem Jahre 220, dahin geht, daß dieselbe erst dem letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts angehört, so sprechen wir dieselbe hier nur mit dem Vorbehalt aus, daß weder Beweis noch Widerlegung derselben in objektiver Weise geführt werden kann [1]). Es kommt aber

1) Der Umstand, daß der dem Origenes bekannt gewordene Elkesait im Sinne der Homilieen das A. T. kritisirt hat (s. o. S. 235), und die Angabe des Epiphanius, daß Elxai die Verfälschung des Pentateuchs gelehrt habe (haer.

eben nur darauf an, daß die Unzuverläſſigkeit der Hinweiſungen auf Trajans Zeit anerkannt werde, damit der letzte Vorwand wegfalle, den Elrai irgendwie als Stifter des eſſeniſchen Chriſtenthumes aufzuſtellen.

Die disciplinaren Grundſätze der Offenbarung des Elrai ſcheinen bei den eſſeniſchen Ebjoniten in ihren Wohnſitzen jenſeits des todten Meeres, wo ſie Epiphanius kennen lernte, völlig durchgedrungen zu ſein. Wir haben alſo für jene Zeit zwiſchen eſſeniſchen Ebjoniten und Elkeſaiten nicht zu unterſcheiden. Indeſſen ergiebt ſich aus unſerer Darſtellung, daß es unſtatthaft wäre, dieſe Klaſſe der Judenchriſten im Unterſchiede von den phariſäiſchen überhaupt als Elkeſaiten zu bezeichnen [1]).

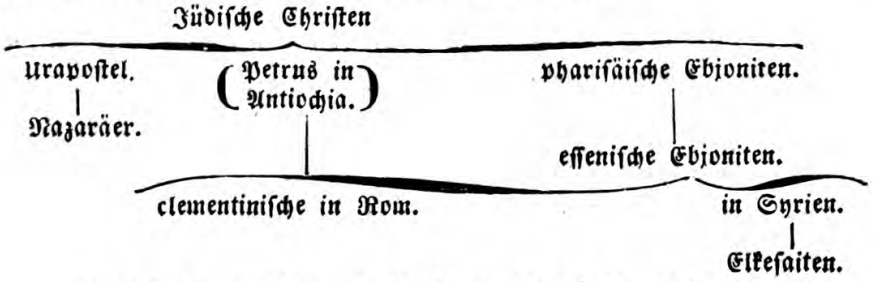
IV. Das jüdiſche Chriſtenthum und die Kirche.

Das jüdiſche Chriſtenthum, deſſen verſchiedene Formen ſich in dem Merkmale vereinigen, daß jüdiſche Sitte mit chriſtlichem Glauben verbunden wurde, wird zuerſt gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts von Irenäus als ebjonitiſche außerkirchliche Sekte dargeſtellt [2]). Für die Geſchichte jenes Jahrhunderts iſt es eine der wichtigſten Fragen, wann und wie dies fortan ſich gleich bleibende Urtheil der heidenchriſtlichen Kirche

---

19, 5; 18, 1), könnten es wahrſcheinlich machen, daß das Buch Elrai jünger ſei als die Homilieen, da jene Lehre erſt dem Verfaſſer dieſes Buches ihren Urſprung verdankt (ſ. o. S. 218). Indeſſen wir haben durch jene Notizen nicht die Gewißheit, daß der Grundſatz von der Verfälſchung des Pentateuchs gerade in dem Buche Elrai enthalten war. Der Gegner des Origenes kann ihn aus den Homilieen geſchöpft haben; wenn aber Epiphanius den Grundſatz auf Elrai zurückführt, ſo iſt das eine falſche Kombination und kein geſchichtliches Datum.

1) An folgendem Schema kann man ſich die nachgewieſenen Verzweigungen des jüdiſchen Chriſtenthums anſchaulich machen:



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

ſich gebildet hat. Denn dieſelbe wird nicht beantwortet durch den Mythus, daß zuerſt Ebjon nach der Zerſtörung Jeruſalems jüdiſche Sitte in die chriſtliche Gemeinde eingeführt habe. Wir wiſſen vielmehr, daß die chriſtliche Gemeinde zu Jeruſalem unter der Leitung der Apoſtel von Anfang an die ihrer Abſtammung entſprechende Sitte feſtgehalten hat. Im Verhältniß zu dieſer Thatſache iſt es nun um ſo weniger leicht zu begreifen, daß die Kirche das jüdiſche Chriſtenthum zu einer Zeit von ſich ausſchloß, wo ſie mit vollem Bewußtſein an dem Glauben und den Einrichtungen der Apoſtel feſthalten will. Denn die Auffaſſung des jüdiſchen Chriſtenthums als Häreſie kann aus äußeren und inneren Gründen erſt zu der Zeit klar und umfaſſend aufgetreten ſein, als die Kirche in dem Kampfe mit dem Gnoſticismus den Begriff der Häreſie überhaupt für ſich feſtſtellte. Dieſe Stellung der Kirche zu dem jüdiſchen Chriſtenthume iſt wenigſtens nicht ſchon durch die Zerſtörung Jeruſalems im J. 70 entſchieden worden. Rothe[1]) hat bekanntlich die Vermuthung ausgeſprochen, daß die jüdiſchen Chriſten unter dem Eindrucke jenes göttlichen Strafgerichtes über die jüdiſche Theokratie und den Opferdienſt in ihrer Mehrzahl auch auf den Zuſammenhang mit den noch fortbeſtehenden moſaiſchen Sitten verzichtet und die unbedingte Gemeinſchaft mit den Heidenchriſten geſucht haben würden. Die Bedeutung jenes Ereigniſſes für die Stellung der jüdiſchen zu den Heidenchriſten darf nicht verkannt werden; aber der von Rothe vermuthete äußere Erfolg, daß unter dem Eindruck der Zerſtörung des Tempels die Mehrzahl der jüdiſchen Chriſten mit den Heidenchriſten ſich zur katholiſchen Kirche vereinigt hätten, und daß demgemäß die zurückbleibenden Judenchriſten als Häretiker wären angeſehen worden, iſt nicht nachzuweiſen. Vielmehr haben wir erkannt, daß die Zerſtörung des Tempels nicht nur die Nazaräer nicht in Verlegenheit ſetzte, ſondern erſt noch eine neue Species jüdiſchen Chriſtenthumes, das eſſeniſche, hervorrief; und wir dürfen die Vermuthung wagen, daß wenn der Fall des Tempels manche ſtrenge Judenchriſten tief berührte,

1) Anfänge der chriſtlichen Kirche 1. Th. S. 340 ff.

dieſelben ſich leichter zum Anſchluß an die eſſeniſchen Judenchriſten entſchloſſen, als zu der Aufgebung der nationalen Sitte überhaupt. Die Entſchiedenheit des Urtheils der heidenchriſtlichen Kirche über das jüdiſche Chriſtenthum iſt erſt im zweiten Jahrhundert unter dem Einfluſſe anderer Ereigniſſe ausgebildet worden, und trotz unſerer lückenhaften Kenntniß dieſes Vorganges läßt ſich die Allmählichkeit in der Feſtſtellung der öffentlichen Meinung deutlich wahrnehmen.

Es kommt aber bei der vorliegenden Unterſuchung weſentlich darauf an, die Abſtufung der von jüdiſchen Chriſten erhobenen Anſprüche an die geborenen Heiden im Auge zu behalten. Am weiteſten geht die Forderung der phariſäiſchen und der eſſeniſchen Judenchriſten, wie die letzteren in ihrer Heimath und urſprünglich ſie geltend machen, daß die Heiden um der chriſtlichen Gemeinſchaft willen ſowohl durch Beſchneidung als durch Beobachtung des ganzen Geſetzes Proſelyten der Gerechtigkeit werden ſollen. Im Gegenſatz hiezu begnügen ſich die Apoſtel und die ihnen folgende Partei der Nazaräer mit der Forderung, daß die Heiden die Bedingungen des Proſelytenthumes des Thores beobachten, ohne dadurch die Selbſtändigkeit ihrer chriſtlichen Ueberzeugung oder ihrer Gemeinſchaftsbildung gefährden zu wollen. Zwiſchen beiden Gegenſätzen ſteht die durch die clementiniſchen Schriften vertretene Fraktion der eſſeniſchen Judenchriſten, mit dem Anſinnen an die Heidenchriſten, daß ſie zwar nicht die Beſchneidung, aber doch außer den Bedingungen des Apoſteldekretes noch Reinigungen über ſich nehmen ſollten, welche theils im moſaiſchen Geſetze begründet, theils blos eſſeniſchen Urſprungs ſind. Die Meinung der Urapoſtel hat die Selbſtändigkeit der heidenchriſtlichen Gemeinſchaft zugeſtanden, ohne den Faden der geſchichtlichen Bundesgemeinſchaft und die Kontinuität mit der Stiftung des Gottesreiches unter den Iſraeliten abzureißen; und deßhalb hat auch der Gründer der heidenchriſtlichen Kirche die von Jakobus aufgeſtellten Bedingungen angenommen und vertreten. Dagegen die beiden anderen Anſichten laufen ebenſo der Verordnung der Apoſtel, wie den Intereſſen der Heidenchriſten zuwider. Wenn man alſo mit Recht

erwarten wird, daß die Heidenchriſten dieſen Anſprüchen ſich widerſetzt haben, ſo iſt doch auch daran zu erinnern, daß die von den Apoſteln gemeinſam vertretenen Verfügungen an die Heidenchriſten nicht ohne Schwierigkeit und Streit durchgeführt worden ſind.

Die extreme Partei in Korinth, gegen welche Paulus das Verbot der Theilnahme an Götzenopfermahlen ausſprechen mußte, die Nikolaiten in Epheſus und Pergamus, welche Johannes bekämpft, vertreten zwar die Freiheit der heidenchriſtlichen Sitte von allen Feſſeln der jüdiſchen Satzungen, aber ſie ſind nicht als die richtigen Repräſentanten des Heidenchriſtenthums anzuſehen. Sofern wir deſſen Sitte nach dem Willen des Paulus zu meſſen verpflichtet ſind, haben ſie ſich ebenſowohl mit dem Heidenapoſtel wie mit dem jüdiſchen Chriſtenthume in Widerſpruch geſetzt. Sie ſind ebenſo wenig echte Pauliner, als Paulus in der Anerkennung des Apoſteldekretes ein wenn auch iſolirtes Element von Judenchriſtenthum ſich hat gefallen laſſen (ſ. o. S. 132). Wenn demnach die heidenchriſtliche Kirche die Satzungen des Apoſteldekretes treu bewahrte [1]), auch als die Gemeinſchaft mit den jüdiſchen Chriſten aufgehört hatte, ſo hat ſie darin nichts weniger als ein Merkmal judenchriſtlicher Abſtammung, ſondern ſie iſt nur einer Verordnung ſocialer Art treu geblieben. Hingegen die Gnoſtiker, indem ſie den Genuß von Götzenopferfleiſch grundſätzlich für gleichgültig erklärten [2]), ſind dadurch als Gegner nicht blos des Judenchriſtenthums, ſondern auch des echten unter apoſtoliſcher Auktorität ſtehenden Chriſtenthums bezeichnet. Die Rückſicht auf den vierten verbotenen Punkt ſcheint nun ſchon in den nächſten Jahrhunderten verloren gegangen zu ſein. Als Grund können wir uns ſehr wohl den-

---

1) Canon apost. 63: *Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ φάγῃ κρέας ἐν αἵματι ψυχῆς αὐτοῦ, ἢ θηριάλωτον ἢ θνησιμαῖον, καθαιρείσθω· τοῦτο γὰρ καὶ ὁ νόμος ἀπεῖπεν· ἐὰν δὲ λαϊκὸς ἢ ἀφοριζέσθω.* Conc. Gangr. c. 2. Aurel. II. c. 20. Trull. c. 67. (Bingham Origg. VIII. p. 82.) Ueber das Verbot des Bluteſſens vgl. Eus. H. E. V, 1, 12; Clem. Paedag. III, 3, 25; Tertull. Apolog. 9; Minuc. Fel. Octav. 30.

2) Iren. adv. haer. I, 6, 3.

ken, daß die πορνεία im gewöhnlichen Sinne des Wortes ohnedies verboten war. Jedoch auch in dem von uns ermittelten ſpeciellen Sinne dauert das Verbot der πορνεία in der heidenchriſtlichen Kirche fort, wie aus zwei Andeutungen in den apoſtoliſchen Conſtitutionen zu entnehmen iſt [1]).

Wenn alſo die Heidenchriſten wahrſcheinlich auch im zweiten Jahrhundert das Apoſteldekret beobachteten, und deſſenungeachtet der Friede mit den jüdiſchen Chriſten nicht durchgehends erreicht wurde, ſo wird die Schuld bei den Judenchriſten, und der Grund in deren von apoſtoliſcher Auktorität entblößten Anſprüchen an die Heidenchriſten zu ſuchen ſein. Und wenn endlich auch der Standpunkt, den die Urapoſtel eingenommen hatten, dem Makel der Häreſie in den Augen der heidenchriſtlichen Kirche nicht entgehen konnte, ſo wird auch die Schuld hievon großentheils den ſtrengen Judenchriſten zur Laſt gelegt werden müſſen.

Aus der Zeit vor Irenäus beſitzen wir nur eine einzige Ausſage von Juſtin dem Märtyrer, aus welcher wir Einſicht in das gegenſeitige Verhältniß zwiſchen Heidenchriſten und jüdiſchen Chriſten gewinnen [2]). Juſtin unterſcheidet

---

1) In der Glaubensregel in den Const. Ap. VI, 11 heißt es: *Γάμον νόμιμον καὶ παίδων γένεσιν τίμιον καὶ ἀμόλυνιον εἶναι πιστεύομεν..... πᾶσαν μῖξιν παράνομον καὶ τὴν παρὰ φύσιν γινομένην ὑπό τινων βδελυσσόμεθα ὡς ἀθέμιτον καὶ ἀνοσίαν.* Speciell wird hieraus noch hervorgehoben VI, 28: *Φυσικῶν μὲν φαινομένων ταῖς γυναιξὶν οἱ ἄνδρες μὴ συνερχέσθωσαν προνοίας ἕνεκα τῶν γεννωμένων· ἀπεῖπε γὰρ ὁ νόμος· πρὸς γυναῖκα γάρ, φησίν, ἐν ἀφέδρῳ οὖσαν οὐ προσεγγιεῖς.*

2) Dial. c. Tryph. cap. 47: Auf die Frage Tryphons, 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 αὐτούς, 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. — Εἰσὶν, 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 ἅπάντων, ὡς ὁμο-*

unter den jüdiſchen Chriſten zwei Klaſſen. Die Einen, welche allen Heidenchriſten die Beſchneidung und alle übrigen Geſetzespflichten aufnöthigen wollen, indem ſie ſonſt jenen die Seligkeit abſprechen, ſind uns als die phariſäiſchen und eſſeniſchen Ebjoniten bekannt. Die anderen, welche für ihre Perſonen an die Beobachtung der jüdiſchen Sitte gebunden zu ſein glauben, ohne jedoch von den geborenen Heiden die gleiche Lebensweiſe zu verlangen, — wobei vorauszuſetzen iſt, daß die Heidenchriſten den Proſelytengeſetzen ſich fügen, — entſprechen den nachher ſo genannten Nazaräern und der Anſicht der Urapoſtel. Den judenchriſtlichen Standpunkt der clementiniſchen Partei finden wir von Juſtin nicht berührt. Juſtin giebt ferner an, wie das Verhalten der Heidenchriſten zu jenen jüdiſch-chriſtlichen Standpunkten ſich geſtaltet. Den ſtrengen Judenchriſten, welche die Heidenchriſten um der Seligkeit willen zur Beobachtung des ganzen Geſetzes zwingen wollen, ſpricht er, offenbar im Namen des geſammten Heidenchriſtenthums, ebenfalls die Seligkeit ab. Das heißt, die phariſäiſchen Judenchriſten und die eſſeniſchen in ihrer urſprünglichen Anſicht ſind ſchon zu Juſtins Zeit von der Kirche als häretiſche Sekte angeſehen worden. Dieſes Urtheil der Kirche iſt ſo ſehr in der Sache ſelbſt gegründet, daß es nicht als auffällig erſcheinen kann. Die Heidenchriſten konnten gar nicht anders, als jenen die Seligkeit abſprechen, welche dieſelbe ihnen abſprachen; ſie mußten ſich ihrerſeits gegen diejenigen grundſätzlich abſperren, welche das Chriſtenthum der Heiden nicht als zureichend zur Seligkeit anſahen, und deßhalb jede Art gemeinſamen Verkehres ausſchloſſen. Jener ſtreng judenchriſtliche Standpunkt konnte ferner auch darum mit Recht als häretiſch angeſehen werden, weil ihm die apoſtoliſche Auktorität entgegenſtand.

σπλάγχνοις 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.

Und wenn auch die Urapoſtel in der jeruſalemiſchen Gemeinde jene Meinung vielleicht hatten ſchonen müſſen, ſo hatten ſie doch die Stellung des Paulus anerkannt, in welcher derſelbe die Zumuthungen der Partei an die Heidenchriſten bekämpfte, wo ſie ihm entgegentraten. Wenn demnach die heidenchriſtliche Kirche den ſtrengen Judenchriſten die Seligkeit abſprach, ſo hielt ſie ſich an das Urtheil des Paulus über die falſchen Brüder, die ſich eingedrängt hatten, um der Freiheit jener nachzuſtellen.

In der Zeit zwiſchen dem Briefe des Paulus an die Galater und der Aeußerung Juſtins bezeugt der ſogenannte Brief des Barnabas die Wiederholung der von Judenchriſten ausgehenden Proſelytenmachereien. Der Verfaſſer deſſelben warnt ſeine Gemeinde davor, ſich als Proſelyten dem Geſetze der Juden anzuſchließen, und demnach ſich in hochmüthiger Selbſtgerechtigkeit von der Gemeinſchaft zu trennen [1]). Zugleich aber drückt ſeine Bezeichnung der Verführer als der größten Sünder, als Organe des Teufels und als antichriſtlicher Vorboten der Wiederkunft Chriſti [2]) daſſelbe aus, was der Begriff der Häreſie enthält. Nebenbei wird die Zerſtörung Jeruſalems überhaupt darauf gedeutet, daß Gott das Volk der Juden verlaſſen habe. Daß die Prätenſionen der ſtrengen Judenchriſten doch eine ſtärkere Anziehungskraft auf Heidenchriſten ausgeübt haben, als man vermuthen möchte, läßt ſich nicht nur aus der Art errathen, wie Hippolytus das Auftreten des Alkibiades in Rom beſpricht, ſondern auch aus der Aeußerung Juſtins (a. a. O.) ſchließen, er meine, daß die Heidenchriſten, welche nachträglich auch noch auf das moſaiſche Geſetz ſich verpflichten ließen,

---

1) Cap. 3: Ut non incurramus tanquam proselyti ad illorum legem. Cap. 4: Non separatim debetis seducere vos tanquam iustificati, sed in unum convenientes inquirite, quod communiter dilectis conveniat et prosit.

2) 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.

vielleicht selig würden. Es gab also Fälle genug, welche die Bildung eines solchen Urtheils bei den Heidenchristen nothwendig machten.

Anders steht es nun mit der Partei der milderen jüdischen Christen. Indem diese bei ihrer eigenen vollständigen Beobachtung des mosaischen Gesetzes doch die Heidenchristen als Brüder ansahen, und ihnen die Seligkeit auch bei ihrer von der jüdischen abweichenden Sitte nicht absprachen, so erklärt Justin, daß er seinerseits die Gemeinschaft mit ihnen anerkenne. Da nun derselbe ohne allen Zweifel eine bedeutende Richtung in der Kirche vertritt, so folgt aus seiner Aussage, daß die milderen jüdischen Christen zu seiner Zeit noch nicht als häretische Sekte der Kirche gegenübergestellt waren. Dies wird um so deutlicher durch die Rücksicht, welche Justin auf den schon zu seiner Zeit aufgetretenen, später allgemein gewordenen Grundsatz nimmt, daß auch diese Partei als häretisch zu behandeln, und weder Redeverkehr noch Gastfreundschaft mit ihren Genossen zu halten sei. Sofern Justin einfach ausspricht, daß er mit dieser Ansicht nicht übereinstimme, deutet er an, daß sie die öffentliche Meinung in der Kirche noch nicht beherrschte. Man darf sich jedoch das Maaß der Gemeinschaft, welche zwischen Heidenchristen und den milden jüdischen Christen damals noch stattfand, nicht zu groß vorstellen. Wenn die von Justin nicht getheilte Ansicht so ausgedrückt wird, daß der Heidenchrist jene jüdischen Brüder nicht einmal zur Gemeinschaft der Rede und der Gastfreundschaft zulasse, so ist damit das Geringste ausgedrückt, was überhaupt unter Christen gemeinsam sein konnte. Die mit Justin gleich gesinnten Heidenchristen werden also nicht nur diese Pflichten übernommen haben, sondern namentlich die Gemeinschaft des Kultus mit jenen milderen jüdischen Christen gepflogen haben. Aber weiter wird sich die Verbindung kaum erstreckt, namentlich wird die Rücksicht auf levitische Reinigkeit die jüdischen Christen verhindert haben, mit ihren heidenchristlichen Wirthen oder Gästen volle Speisegemeinschaft zu unterhalten, und danach ist zu vermuthen, daß auch eine Gemeinschaft beider Theile am Herrnmahl schwerlich stattfinden konnte.

Die kirchliche Einheit der Heidenchriſten und der milderen jüdiſchen Chriſten um die Mitte des zweiten Jahrhunderts war alſo gemäß der Natur der Sache eine ſehr bedingte. Zwar im Vergleich mit den ſich mehrenden häretiſchen Sekten war die Aufrechthaltung des Verkehres in Rede, Gaſtfreundſchaft, Kultusgemeinſchaft zwiſchen beiden Theilen ſehr bedeutungsvoll für die kirchliche Einheit derſelben. Aber die Umſtände dieſes Verhältniſſes machen es doch ſehr begreiflich, daß ſchon ſeit Irenäus Zeit nicht mehr der Unterſchied zwiſchen den Fraktionen der jüdiſchen Chriſten gemacht wurde, den noch Juſtin aufſtellt, und daß Hieronymus, als er die milderen jüdiſchen Chriſten in den Nazaräern wieder entdeckte, ſie vielmehr als eine jüdiſche denn als eine chriſtliche Sekte anzuſehen geneigt iſt. Denn wenn wir das innere Verhältniß beider Theile betrachten, ſo iſt es auch zu Juſtins Zeit nicht über die Linie der von Jakobus aufgeſtellten Neutralität hinausgekommen, und konnte auch keinen andern Standpunkt erreichen. Dagegen waren die äußeren Verhältniſſe im zweiten Jahrhundert ſo verändert, daß dasjenige Maaß gegenſeitiger Anerkennung, welches für's Erſte dem Zwecke der Gemeinſchaft genügen zu können ſchien, ſpäter nicht mehr im Stande war, das Gleichgewicht zu erhalten. Die ſpäteren Generationen der Heidenchriſten waren nicht in der Lage, die Pietät gegen das Volk des alten Bundes zu hegen, welche in dem Gemüthe des Paulus dem Eifer für die Freiheit der Heiden die Wage hielt, und deßhalb ging ihnen das Verſtändniß des Grundes des jüdiſch-chriſtlichen Standpunktes verloren. Andererſeits iſt nicht zu vergeſſen, daß auch die milderen jüdiſchen Chriſten durch ihre Sitte eine geſchloſſene Einheit gegen die heidenchriſtliche Kirche bildeten, und daß ſie auch durch dieſelbe mit den ſtrengen Judenchriſten mehr verbunden waren, als mit den Heidenchriſten. Und wenn endlich darauf hingewieſen wird, daß die heidenchriſtliche Kirche durch ihre verſchiedenen im zweiten Jahrhundert geführten Kämpfe zu dem Bedürfniſſe einer Gleichartigkeit der kirchlichen Sitte hingedrängt wurde, ſo machen es ſchon dieſe Erwägungen begreiflich, daß die öffentliche Meinung in der Kirche alsbald nicht mehr den Unterſchied zwiſchen den Fraktionen der

jüdiſchen Chriſten beachtete, der in der apoſtoliſchen Zeit begründet, noch von Juſtin aufrecht erhalten worden war.

So iſt es gekommen, daß die heidenchriſtliche Kirche, indem ſie das jüdiſche Chriſtenthum überhaupt von ſich ausſchloß, ſich zugleich das Verſtändniß ſeiner Stellung in der apoſtoliſchen Zeit verſchloß. Indem man einen Standpunkt als häretiſch bezeichnete, welcher von den Urapoſteln ſelbſt eingenommen war, und indem man doch die apoſtoliſche Tradition als höchſten Maaßſtab der katholiſchen Kirche anerkannte, genehmigte man die Sagenbildung über die Apoſtel und ihre Zeit, und machte um der Kirche willen die kritiſche Geſchichtsforſchung über die Stiftung der Kirche unmöglich. Allerdings tragen die nie ruhenden Zudringlichkeiten der ſtrengen Judenchriſten gegen die Heidenchriſten einen großen Theil der Schuld an jenem Erfolge; derſelbe wäre jedoch auch abgeſehen davon eingetreten.

Die Wirkſamkeit der inneren Motive, welche für die vollſtändige Auseinanderſetzung der heidenchriſtlichen Kirche und des jüdiſchen Chriſtenthums angeführt worden ſind, wurde durch die Folgen verſtärkt, welche der Aufſtand des Barkochba nach ſich zog. Einmal bewirkte dieſer Mann durch ſeine ſyſtematiſche Verfolgung der Bekenner Jeſu unter den Juden [1]) eine viel ſtärkere Trennung derſelben von ihrem Volke, als die früheren wiederholten, aber vereinzelten Verfolgungen hervorbringen konnten. Barkochba trat mit dem Anſpruche auf, der Meſſias zu ſein (nach Num. 24, 17); je mehr alſo die Maſſe des jüdiſchen Volkes ihm anhing, um ſo mehr mußten die jüdiſchen Chriſten in Paläſtina aus religiöſen Motiven ihrem Volke entfremdet werden. Wenn nun ſchon dieſer Umſtand zur Zerſetzung und Schwächung der bezeichneten Partei beigetragen haben wird, ſo hat darauf unfehlbar noch mehr das von den Römern erlaſſene Verbot eingewirkt, daß kein Jude die an der Stelle Jeruſalems angelegte Kolonie Aelia Capitolina betreten dürfe [2]). Durch dieſe Anordnung wurden

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

2) Dial. c. Tryph. 16: *Ἡ κατὰ σάρκα περιτομὴ εἰς σημεῖον ἐδόθη,*

auch die jüdiſchen Chriſten, welche die Beſchneidung hatten, von der Stadt ausgeſchloſſen; und daher kam es, daß während bis dahin die Gemeinde zu Jeruſalem nur Biſchöfe aus der Beſchneidung gehabt hatte, ſeitdem in der neugegründeten Aelia ein Biſchof heidniſcher Abkunft der entweder ausſchließlich oder überwiegend heidenchriſtlichen Gemeinde vorſtand [1]). Hiemit hatte aber das jüdiſche Chriſtenthum die centrale Stellung verloren, welche es ſeit der Apoſtelzeit beſeſſen und den Heidenchriſten gegenüber hatte geltend machen können. Wenn nun aber die jüdiſch-chriſtliche Partei aufhörte, Trägerin der lokalen Traditionen Jeruſalems zu ſein, ſo konnte ſie weder den Heidenchriſten noch imponiren, noch auf beſondere Pietätsrückſichten derſelben rechnen. Am fühlbarſten mußte dieſe gründliche Veränderung ihrer Stellung den jüdiſchen Chriſten in Paläſtina werden. Wenn wir auch nicht darauf rathen wollen, daß Viele derſelben aus Spannung gegen die Juden ihre nationale Sitte aufgegeben, und ſich unter die Maſſe der Heidenchriſten verloren haben, ſo iſt zu beachten, daß indem die Heidenchriſten die Lokaltradition von Jeruſalem in Beſitz nahmen, die verdrängten jüdiſchen Chriſten in eine ſchärfere Spannung zu jenen treten mußten; und daß je mehr jene in dem neu gewonnenen Mittelpunkte der Kirche ſich befeſtigten, ſie das Recht der jüdiſchen Chriſten auf ihre Sitte zu verſtehen verlernten. Wir dürfen z. B. annehmen, daß die von Juſtin ausgeſprochene teleologiſche Beziehung der Beſchneidung auf das den Juden gegebene Verbot, Jeruſalem zu betreten, gerade den dort wohnenden Heidenchriſten ſehr nahe lag,

---

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.

1) Euseb. H. E. IV, 5: *Τοσοῦτον ἐξ ἐγγράφων παρείληφα, ὡς μέχρι τῆς κατὰ Ἀδριανὸν Ἰουδαίων πολιορκίας πεντεκαίδεκα τὸν ἀριθμὸν αὐτόθι γεγόνασι ἐπισκόπων διαδοχαί, οὓς πάντας Ἑβραίους φασὶν 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).

und daß durch dieſe Anſicht auch die Entfremdung derſelben gegen das jüdiſche Chriſtenthum verſtärkt werden konnte. Wenn nun dies die Lage der chriſtlichen Parteien in Paläſtina ſeit 136 war, ſo hat dieſelbe unzweifelhaft auch auf die Haltung der Heidenchriſten zu ihren jüdiſchen Brüdern in der Richtung eingewirkt, deren Reſultat die Verwerfung des Rechtes jüdiſcher Sitte in der Kirche überhaupt war. Alſo nicht die Aufhebung der Opfer und die Zerſtörung des Tempels durch Titus hat den Sturz des jüdiſchen Chriſtenthums entſchieden, ſondern die Anlegung von Aelia unter Hadrian und die Proſkription der Beſchneidung in dieſer Stadt.

Einen Zwiſchenfall in den Berührungen von Heidenchriſtenthum und Judenchriſtenthum vor der endlichen Entſcheidung ihrer gegenſeitigen Stellung bezeichnet die Anſicht der clementiniſchen Schriften, daß die Heiden zwar nicht der Beſchneidung, aber doch außer der Beobachtung der Proſelytenbedingungen noch beſtimmter Reinigungen bedürften, um in den vollſtändigen Verkehr mit den Judenchriſten einzutreten. Dieſe nach dem Vorgange des Petrus in Antiochia gebildete Forderung können wir allerdings nicht umhin als eine vereinzelte Erſcheinung zu betrachten, welche wie alle ähnlichen Vermittelungen erfolglos blieb, und deßhalb nur in jenen Schriften eine Spur hinterlaſſen hat. Aber für unſere Aufgabe iſt es wichtig genug, die Stellung der entſprechenden Partei zu der heidenchriſtlichen Kirche zu analyſiren, auch wenn den Clementinen nicht die ihnen vielfach beigelegte Bedeutung für die Geſchichte des zweiten Jahrhunderts zukommt. Da die Recognitionen und die Homilieen den eſſeniſchen Judenchriſten angehören, ſo kann man nicht daran denken, daß ſie im Sinne der kirchlichen Majorität gehalten waren [1]). Da aber um die Mitte des zweiten Jahrhunderts die jüdiſchen Chriſten, welche den Heiden nicht die Beſchneidung zumutheten, noch nicht entſchieden als häretiſche Partei von der Kirche angeſehen wurden, ſo können die um dieſe Zeit verfaßten Clementinen auch

1) Schwegler, Nachap. Zeitalter 1. Th. S. 405.

nicht aus einer häretiſchen Gemeinſchaft mit der Abſicht hervorgegangen ſein, die kirchlichen Verfaſſungsformen auf ebjonitiſchen Boden zu verpflanzen [1]). Die eſſeniſchen Chriſten, welche vermittelſt der clementiniſchen Schriften Heidenchriſten an ſich zu ziehen ſuchten, fallen zwar, gerade dieſes Zweckes wegen, nicht unter die Kategorie der jüdiſchen Chriſten, welchen Juſtin eben wegen ihrer anſpruchsloſen Neutralität den Verkehr zugeſteht; aber es iſt wahrſcheinlich, daß ſie ſich den Schein dieſer Haltung für ihre Anſichten zu Nutze machten. Man darf den Unterſchied zwiſchen den Ebjoniten der Clementinen und den Nazaräern nicht überſehen. Dieſe konnten gar nicht daran denken, Heidenchriſten an ihre Partei heranzuziehen, weil ſie ihr Urtheil über dieſelben nach den apoſtoliſchen Bedingungen der Neutralität zwiſchen beiden Volkstheilen einrichteten. Indem dagegen die clementiniſchen Ebjoniten die Heidenchriſten in eine engere Verbindung mit ſich zu ſetzen ſuchten, konnten ſie dies nur durch Ausdehnung ihrer Forderungen an dieſelben über die apoſtoliſche Norm. Dennoch kam ihnen wahrſcheinlich der Umſtand, daß ſie den Heidenchriſten die Beſchneidung nicht auferlegten, in der Art zu Gute, daß ſie überhaupt zum Verkehr zugelaſſen und dadurch die Möglichkeit der von ihnen beabſichtigten Einwirkung eröffnet wurde. Denn die Heimlichthuerei, welche die Schriften durchzieht, verräth ſich auch in der Art, wie die beſonderen ebjoniti-ſchen Anforderungen geltend gemacht werden, auf deren Durchſetzung es doch der Partei ankam. In den Recognitionen ſind ſie nur im Tone des Rathſchlages berührt; in den Homilieen ſind ſie unter die Bedingungen des Apoſteldekretes eingemiſcht; die Enthaltung vom Genuſſe des Fleiſches und Weines wird gar nicht direkt gefordert, weil derſelbe von ſelbſt wegfiel, wenn Heidenchriſten unter jenen anderen Bedingungen zu den ebjonitiſchen Mahlen zugelaſſen wurden (ſ. o. S. 230). Wir ſchließen daraus, daß die Partei ihre Abſichten auf die Heidenchriſten nur in verdeckter Weiſe verfolgt haben wird, indem ihre Mitglieder öffentlich die Linie der nazaräiſchen Anſicht von den Heidenchriſten

1) Rothe Anfänge d. chriſtl. Kirche 1. Th. S. 530 ff.

eingehalten, und dadurch ſich überhaupt im Verkehr mit denſelben behauptet haben werden.

Es geſchieht ferner in der Zuverſicht der noch nicht geſtörten Einheit zwiſchen den milderen Judenchriſten und den Heidenchriſten, daß jene Ebjoniten, wie es ſcheint, die Verfaſſungsformen der heidenchriſtlichen Kirche anerkennen, und daß ſie einen unbeſchnittenen Heiden, den römiſchen Clemens, als den Vertrauten und Nachfolger des nach ihrem Parteiintereſſe geſchilderten Petrus hinſtellen. Die uns vorliegende Literatur erlaubt auch die Wahrnehmung, daß hierin ein gewiſſer Fortſchritt gegen frühere Anſichten der Partei gemacht worden iſt. Während der Brief des Petrus an Jakobus die Mittheilung der Geheimſchriften nur an einen Beſchnittenen geſtattet, ſo kann dieſe Bedingung nicht mehr gemeint ſein, wenn gemäß dem ſpätern Briefe des Clemens an Jakobus jener von Petrus als Biſchof der römiſchen Gemeinde eingeſetzt iſt und den Auftrag empfangen hat, die gemeinſamen Erlebniſſe für Jakobus aufzuſchreiben. Indeſſen weiſt dies mehr auf eine äußerliche Nachgiebigkeit gegen das Heidenchriſtenthum hin, als auf eine Modifikation des judenchriſtlichen Grundſatzes oder einen Fortſchritt des Judenchriſtenthums über ſich ſelbſt hinaus. Einerſeits iſt die in der Diamartyria des Jakobus geſtellte Bedingung, nur einem Beſchnittenen die Geheimſchriften anzuvertrauen, dahin zu verſtehen, daß die Fraktion der eſſeniſchen Ebjoniten, welcher die ganze Literatur angehört, im Unterſchiede von ihren ſtrengeren Sektengenoſſen, unbeſchnittene Heidenchriſten zu engerem Verkehre zuließ. Andererſeits bürgt die Darſtellung des Umganges zwiſchen Petrus und Clemens dafür, daß jener Verkehr von der Beobachtung eſſeniſcher Satzungen durch die Heidenchriſten abhing. Die Praxis entſprach alſo nicht dem Grundſatze der Nazaräer, welcher die volle Selbſtändigkeit des Heidenchriſtenthums gewährleiſtete, ſondern dem Verhalten des Petrus in Antiochia, welches dieſelbe verletzte. Demnach iſt alſo wohl eine Milderung der judenchriſtlichen Härte gegen die Heidenchriſten bei den clementiniſchen Ebjoniten im Vergleich mit den anderen uns bekannten eſſeniſchen Judenchriſten wahrzunehmen; nicht aber eine Mil-

derung oder gar Ueberſchreitung des judenchriſtlichen Grundſatzes im Vergleich der Briefe des Clemens und des Petrus unter einander. Daß der ſpätere Verfaſſer der Homilieen und des zu ihnen gehörenden Briefes des Clemens dieſen unbeſchnittenen Chriſten als den Mittelpunkt der römiſchen Gemeinde darſtellt, und doch ebjonitiſche Zwecke verfolgt, beweiſt nichts mehr, als eine Anbequemung an die Geſchichte der heidenchriſtlichen römiſchen Gemeinde zu dem Zwecke, dieſelbe dem Ebjonitismus dienſtbar zu machen. Akkommodation an die thatſächliche Macht des Heidenchriſtenthums, mit dem Zugeſtändniß der Unmöglichkeit, daſſelbe der Beſchneidung zu unterwerfen, iſt aber überhaupt das Unternehmen der Fraktion, den antiocheniſchen Standpunkt des Petrus als Maaßſtab für die Vereinigung geltend zu machen. Dies läßt ſich an einer den Recognitionen und Homilieen gemeinſamen Erklärung über die religiöſe Stellung der Juden und Heiden zum Chriſtenthum (Rec. IV, 5; Hom. 8, 6. 7) deutlich beobachten. Es ſieht zwar wie eine unbedingte Anerkennung des ſelbſtändigen Heidenchriſtenthums aus, wenn es heißt, daß da die Lehre des Moſes und Chriſti identiſch ſei, es genüge, wenn man nur einen dieſer Lehrer anerkenne und ſeine Gebote erfülle. Unter dieſer Bedingung nehme Gott Jeden an, und die Heiden ſeien nicht verdammlich, wenn ſie den Moſes nicht kennten, geſetzt nur, daß ſie ihn nicht haßten. Aber die Kehrſeite dieſes Zugeſtändniſſes iſt, daß auch die Juden wegen der Nichterkenntniß Jeſu nicht verdammlich ſeien, wenn ſie ihn nur nicht haßten, und daß Gott ſie ſelig mache, wenn ſie nur die Gebote des Moſes erfüllen [1]). Jene Liberalität gegen die Heidenchriſten iſt nur ſcheinbar. Denn wenn die Ebjoniten hienach ſo angeſehen werden ſollten, als ob ſie den Grundſatz des Paulus erreicht hätten: „in Chriſto gilt nicht Jude noch Heide", ſo wäre es doch

1) Dieſe Nachſicht gegen die nichtgläubigen Juden ſpricht ſich ſchon in den Anabathmen (Rec. I, 50) aus: Erraverunt Iudaei de primo domini adventu; et inter nos atque ipsos de hoc solo est dissidium. Nam quod venturus sit Christus, norunt etiam ipsi et exspectant; quod autem iam venerit in humilitate hic qui dicitur Iesus, ignorant. Hierin wird gerade der ſpecifiſche Punkt des Chriſtenthums zur Nebenſache herabgeſetzt, und die Anlage der Partei zur Häreſie verrathen.

nur der Fall mit der Ergänzung, daß außerdem auch noch der Jude Alles gelte durch ſeine Geſetzeserfüllung. Daß alſo jenes Zugeſtändniß für das Heidenchriſtenthum nur ſehr oberflächlich gemeint iſt, ergiebt ſich nicht nur aus den uns bekannten Anforderungen der clementiniſchen Ebjoniten, welche die Selbſtändigkeit der Heidenchriſten beeinträchtigen, ſondern auch aus der Fortſetzung der angeführten Stelle. Es kommt nämlich darauf an, daß der an Moſes glaubende Jude auch an Chriſtus, und der an Chriſtus glaubende Heide auch an Moſes glaube, um dem Gleichniß von dem reichen Manne zu entſprechen, der aus ſeinem Schatze Altes und Neues hervorbringt (ſ. o. S. 106). Das iſt aber gerade der charakteriſtiſche Ausdruck des Judenchriſtenthums, und indem die Schriften auf dieſen Grundſatz zurückkommen, nehmen ſie die blos theoretiſche Anerkennung des ſelbſtändigen Heidenchriſtenthums zurück. Hieran iſt allerdings wiederum wahrzunehmen, daß die Tendenzen dieſer Partei möglichſt verſteckt wurden hinter den Schein der Stellung, welche aufrichtig nur die Nazaräer einnahmen; aber es iſt ſchon erklärt, daß nur unter dieſer Bedingung eine erfolgreiche Wirkſamkeit der Partei möglich war. So iſt auch die Anerkennung des Heiden Clemens als Biſchof der römiſchen Gemeinde nichts weniger als ein Zeichen der Verzichtleiſtung auf die Prärogative der Beſchnittenen. Die unhiſtoriſche Unterordnung deſſelben unter den Jakobus behält jene ausdrücklich vor, und demnach iſt die Erdichtung des Verhältniſſes zwiſchen Clemens und Petrus nichts anderes, als ein Manöver zur Eroberung der heidenchriſtlichen römiſchen Gemeinde für das eſſeniſche Judenchriſtenthum.

Auf dieſen lokalen Boden führen nämlich die beiden großen Werke, die Recognitionen und die Homilieen dadurch hin, daß der römiſche Clemens als ihr Verfaſſer dargeſtellt iſt. Von den beiden neueſten Bearbeitern der clementiniſchen Literatur, ſo entgegengeſetzte Reſultate ſie auch erreicht haben, iſt gemeinſam anerkannt, daß die Figur des Clemens nicht ſchon den vorauszuſetzenden Grundlagen jener Bücher angehört habe [1]). Zu dieſen

1) Hilgenfeld, Clem. Recogn. und Hom. S. 102 ff. Uhlhorn, Die Homilieen und Recogn. des Clem. Rom. S. 353.

gehören die in das erſte Buch der Recognitionen eingeſchobenen Anabathmen des Jakobus, und eine dem Streit des Petrus mit Simon gewidmete Schrift, welcher der Brief des Petrus an Jakobus angehört, und welche mit Hilgenfeld als Predigt des Petrus (κήρυγμα Πέτρου) zu bezeichnen iſt[1]). Daß dieſe Grundſchriften in der ſyriſchen Heimath der Partei entſtanden ſind, darf nicht bezweifelt werden. Die doppelte Ueberarbeitung derſelben, welche an die Perſon des Clemens angeknüpft iſt, läßt nun aber auf einen geiſtig nicht unbedeutenden Beſtand eſſeniſcher Ebjoniten in Rom um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ſchließen, deren Verkehr mit den Heidenchriſten damals noch ungehindert ſein konnte. Dieſelben ſind vielleicht vor den Verfolgungen des Barkochba nach Rom entwichen, und fanden muthmaßlich daſelbſt um ſo leichter Eingang, als ſie von Hauſe aus gegen den Gnoſticismus geſtimmt und im Streite mit demſelben geübt, zugleich aber dem Epiſkopate ergeben waren. Denn dieſe beiden zuſammengehörigen Intereſſen, welche in den Clementinen ſo ſcharf hervortreten, bedingten damals die Entwickelung der römiſchen Gemeinde. Aber bei der Verflechtung des römiſchen Clemens in die Traditionen der eſſeniſchen Judenchriſten hatten die Verfaſſer beider Schriften ohne Zweifel die Tendenz, die Tradition der römiſchen Gemeinde zu verfälſchen, die Heidenchriſten für die ebjonitiſche Sitte zu gewinnen, und Rom zu dem zu machen, was die Partei in Jeruſalem eingebüßt hatte, zu der Centralſtelle des Judenchriſtenthums. Dies iſt nun frei-

1) Die Verhandlungen über dieſe Literatur ſind durch Uhlhorns Verſuch, die Priorität der Homilieen vor den Recognitionen gegen Hilgenfelds entgegenſtehende Anſicht ſicher zu ſtellen, ſo verwickelt geworden, daß ich den dieſer Frage gewidmeten Theil dieſes Buches in ſeiner erſten Geſtalt ausgeſchieden habe. Ich habe mich von der Richtigkeit der Hypotheſe Uhlhorns nicht zu überzeugen vermocht, muß es jedoch unterlaſſen, eine ausführliche Widerlegung derſelben zu unternehmen, zumal da vor der Veröffentlichung des ſyriſchen Textes der Recognitionen (oder Homilieen?) nichts Entſcheidendes in der Streitfrage erreicht werden wird. Für die Charakteriſtik der eſſeniſchen Ebjoniten war es gleichgültig, jene Frage zu berühren, da Uhlhorn ſelbſt die Alterthümlichkeit des Theiles der Recognitionen anerkennt, der ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου, auf deren Standpunkt im Gegenſatze gegen die Homilieen und das Buch Elxai es hauptſächlich angekommen iſt. Vgl. übrigens zur Beurtheilung der Uhlhornſchen Hypotheſe Hilgenfeld in den Theol. Jahrbüchern 1854, S. 483 ff.

lich nicht gelungen. Der römiſche Epiſkopat, welchen das Buch des Hermas noch in Frage ſtellt, wurde heidenchriſtlich-katholiſch, und gerade die zweideutige Stellung zu den Heidenchriſten, welche wir an beiden clementiniſchen Schriften nachgewieſen haben, mag in Rom das Urtheil über den häretiſchen Charakter des geſammten jüdiſchen Chriſtenthums gezeitigt haben. Jedenfalls war die Partei gänzlich verſchollen, als Alkibiades aus Apamea um das J. 220 ihre Grundſätze in Rom wieder einzuführen verſuchte. Wir dürfen darüber uns nicht verwundern, denn nirgends iſt das geſchichtliche Gedächtniß kürzer, als unter der officiellen Herrſchaft der Tradition. Und doch muß die Partei nicht nur in Rom, ſondern überall noch nicht verdächtig geweſen ſein, als die Recognitionen aus ihr hervorgingen; denn dieſe haben ſich einer ausgedehnten Verbreitung und Benutzung in der katholiſchen Kirche zu erfreuen gehabt [1]). Hingegen die Homilieen, welche nie ſo hoch in der Kirche geachtet worden ſind, verdanken dies wohl nicht blos der individuelleren Lehrbildung, die ſie enthalten, ſondern auch vielleicht dem Umſtande, daß ſie verfaßt wurden, als die Lage ihrer Partei ſchon ungünſtig geworden war. Denn die Homilieen können nicht ſehr lange vor Irenäus geſchrieben ſein. Sie machen den Anſpruch, daß der kirchliche Verkehr zwiſchen den Judenchriſten und den Heidenchriſten noch beſtehe; daß derſelbe aber von den letzteren noch zugeſtanden worden ſei, iſt nicht zu verbürgen. Wir behaupten alſo nicht, daß die Homilieen ſich ſelbſt als eine häretiſche Schrift darſtellen; daß ſie aber jemals das Zutrauen der Heidenchriſten erfahren haben, kann auch nicht mit Recht behauptet werden. Ihre Entſtehung ſteht muthmaßlich der Zeit ſehr nahe, in welcher ſich die Ausſchließung alles jüdiſchen Chriſtenthums durch die heidenchriſtliche Kirche entſchied, deren Verlauf näher zu bezeichnen wir durch Mangel an Quellen verhindert ſind. Es iſt aber hier wie bei allen geiſtigen Kriſen darauf zu rechnen, daß die ihrem Falle entgegengehende Partei ſich noch als berechtigt anſieht, während die entgegenſtehende Majorität gleichzeitig viel-

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

leicht gerade durch ihr Schweigen, durch die Zurückhaltung ihres Urtheiles, den Anſpruch jener nicht mehr zugeſteht.

Unſere Anſicht von der Ausſcheidung des jüdiſchen Chriſtenthums aus der Kirche, von den äußeren Bedingungen und inneren Motiven dieſes Ereigniſſes macht die Annahme unmöglich, daß das Judenchriſtenthum bis nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts die herrſchende Richtung in der Kirche geweſen ſei. Der Beweis dagegen iſt noch durch die Analyſe der heidenchriſtlichen Literatur zu vervollſtändigen. Vorher aber iſt unſere Darſtellung gegen einen Hauptgrund der entgegenſtehenden zu vertheidigen. Nämlich der Paläſtinenſer Hegeſippus, der mit größter Ausführlichkeit die ebjonitiſche Tradition über Jakobus den Gerechten mittheilt, der 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 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 werden. Ich will kein Gewicht darauf legen, daß Euſebius, dem die Annalen des Hegeſipp 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 [2]), denn Euſebius kann ſich getäuſcht haben. Da wir aber demnach mit den Angaben des Kirchenhiſtorikers vorſichtig umzugehen Urſache

1) Schwegler a. a. O. 1. Th. S. 342—359. Baur a. a. O. S. 77.

2) H. E. IV, 8: *Ἐν πέντε συγγράμμασιν τὴν ἁπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς ὑπεμνηματίσατο.*

haben, ſo weit ſie als beurtheilende Angaben 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 [1]). 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 [2]). 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 ebjonitiſche Schilderung des Jakobus. Nicht minder iſt die ſeltſame, aber vielleicht dem Text nach verderbte Aeußerung über die jüdiſchen Sekten [3]) aus einer judenchriſtlichen, wahrſcheinlich mit Recogn. I, 54 verwandten Quelle entlehnt. Auch die Polemik gegen Paulus liegt nicht ſo klar am Tage, als Schwegler und Baur angeben. 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 Kor. 2, 9) als Schriftwort citirt, für irrig und im Widerſpruch mit Chriſti Worten (Matth. 13, 29) erklärt [4]). Aber daß er dies Citat als Worte des Paulus ange-

---

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

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

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

4) Steph. Gobarus bei Photius Bibl. Cod. 232: *Ἡ. οὐκ οἶδ' ὅ, τι καὶ παθὼν, μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα λέγει καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα*

griffen hat, darüber ſteht nichts geſchrieben. Vielmehr hat er offenbar Gnoſtiker gemeint, bei denen jener Ausſpruch gangbar war [1]), ohne daß er der Aneignung durch Paulus ſich erinnert haben wird. Mag nun aber die perſönliche Anſicht des Hegeſipp 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 [2]). 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 [3]), und ſind weit davon entfernt, die Merkmale der judenchriſtlichen Richtung im Unterſchiede von der pauliniſchen zu ſein, welche es damals entweder gar nicht, oder in Geſtalt der katholiſchen Anſchauung gab. Wenn Hegeſipp neben der Auktorität des Herrn 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 Judenchriſtenthums, ſondern für die ſchon entſchiedene Herrſchaft des katholiſchen Chriſtenthumes, welches nicht mehr lange zögerte, den jüdiſchen Chriſten die Gemeinſchaft aufzukündigen.

φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος· μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα.

1) Hippol. Refut. V, 24. 26. 27. VII, 24. Vgl. Hilgenfeld, Apoſt. Väter S. 102.

2) Eus. H. E. IV, 22: Ἐν ἑκάστῃ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύττει, καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος.

3) Const. Ap. 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. 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.

In die Geſchichte der Ausſcheidung des jüdiſchen Chriſtenthums durch die heidenchriſtlich-katholiſche Kirche gehört nicht der Paſſahſtreit, welcher im zweiten Jahrhundert zwiſchen Rom und Kleinaſien in verſchiedenen Akten ſich bewegte. Die kleinaſiatiſche Obſervanz, welche durch Polykarp von Smyrna, Melito von Sardes und Polykrates von Epheſus vertreten wird, richtete ſich allerdings nach der jüdiſchen Berechnung des Paſſahfeſtes. Am 14. Niſan beſchloß man in den kleinaſiatiſchen Gemeinden durch feierliche Euchariſtie das vorhergegangene Faſten. Dagegen in Rom feierte man den auf den 14. Niſan folgenden Sonntag zur Erinnerung an die Auferſtehung durch den Beſchluß der Faſtenzeit. Dieſe Sitte iſt freilich unabhängig von der jüdiſchen Feſtberechnung. Aber auch die Feier der Kleinaſiaten iſt nichts weniger als judenchriſtlich. Denn wenn auch Baur und Hilgenfeld darin Recht hätten, daß die am 14. Niſan gefeierte Euchariſtie an die Einſetzung derſelben durch Jeſus am Abend vor ſeinem Todestage erinnern ſollte (ſ. o. S. 123), ſo iſt doch zugeſtanden, daß dies eine rein chriſtliche Feier iſt [1]). Hingegen iſt der Beſchluß der Faſten, der Trauerzeit, am 14. Niſan, dem Todestage Jeſu nur zu verſtehen, wenn der Tod des wahren Paſſahlammes als der Akt der Erlöſung aufgefaßt wurde, welcher den Umſchwung von der Trauer zur Freude motivirte [2]). Allerdings tritt nun gegen Ende des zweiten Jahrhunderts eine andere Klaſſe von Quartodecimanern in Laodicea auf, welche die Feier des 14. Niſan durch die Euchariſtie mit der Nothwendigkeit, der Chronologie des Matthäus zu folgen, motiviren; welche alſo nicht die Auferſtehung oder den Tod Chriſti, ſondern nur die Einſetzung des Abendmahls feiern. Gegen dieſe Partei machen Apollinaris von Hierapolis, Clemens von Alexandria

---

1) Baur, Chriſtenthum der drei erſten Jahrhunderte S. 143: „Man könnte denken, die kleinaſiatiſche Partei habe, als eine ſtreng judaiſirende, das Paſſah ganz nur in jüdiſcher Weiſe gefeiert; allein dies war nicht der Fall, und es weiſt auch in der Polemik der Gegner, welche dies nicht hätten verſchweigen können, nichts darauf hin.“

2) Vgl. Weitzel, Die chriſtliche Paſſafeier der drei erſten Jahrhunderte; Steitz, Die Differenz der Occidentalen und der Kleinaſiaten in der Paſchafeier, in den Theol. Stud. und Krit. 1856; 4. Heft.

und der römiſche Hippolytus geltend, daß Chriſtus als das wahre Paſſahlamm an demſelben Tage geſtorben ſei, an deſſen Abend er nach der Anſicht der Gegner das Abendmahl eingeſetzt haben ſolle. Aber auch dieſe von der kleinaſiatiſchen Geſammtkirche iſolirte Partei ſcheint nicht mit dem Judenchriſtenthum zuſammengehangen zu haben. Allerdings wird in Beziehung auf die eſſeniſchen Ebjoniten angegeben, daß ſie das Abendmahl in ihrer Weiſe jährlich einmal, alſo wahrſcheinlich am Jahrestage ſeiner Einſetzung, gefeiert haben (ſ. o. S. 206); allein dieſe Analogie mit der laodiceniſchen Partei läßt die letztere beim Mangel aller anderen Indicien noch nicht als judenchriſtlich erſcheinen; es iſt daher unmöglich, die Herkunft dieſer abweichenden Anſicht mit irgend welcher Sicherheit zu errathen.

Abgeſehen von dieſer ſingulären Erſcheinung iſt der Streit zwiſchen Rom und Kleinaſien nicht ſo zu deuten, als ob die zwiſchen Aniket von Rom und Polykarp von Smyrna verabredete gegenſeitige Duldung auf die noch beſtehende Harmonie zwiſchen Juden- und Heidenchriſtenthum, und als ob das ſpätere herriſche Verfahren Viktors von Rom gegen die kleinaſiatiſche Kirche auf den Sieg dieſer Richtung über jene hinwieſe. Beide Formen der Sitte gehören der heidenchriſtlich-katholiſchen Kirche an; und wenn ſpäterhin die eine unter die Anklage des Judaiſirens geſtellt wurde, ſo iſt darin nicht die Veranlaſſung des Streites im zweiten Jahrhundert zu erkennen. Das Motiv der Verwerfung der kleinaſiatiſchen Obſervanz war überhaupt der Trieb nach Uniformität des Kultus und der kirchlichen Sitte. Daß nun in jenem Falle der Vorwurf der Abhängigkeit vom Judenthum erhoben wurde, iſt nur ein polemiſches Mittel, gegen welches es auffallend abſticht, daß die heidenchriſtlich-katholiſche Kirche ſeit dem dritten Jahrhundert beginnt, allerlei Elemente des moſaiſchen Geſetzes zum Aufbau ihrer politiſchen und ſocialen Geſtaltung zu verwenden.

Vierter Abſchnitt.

Das Heidenchriſtenthum bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts.

Das Gegentheil des jüdiſchen Chriſtenthums in der Epoche von der Apoſtelzeit bis zur Ausſchließung der jüdiſchen Chriſten aus der Kirche iſt das Heidenchriſtenthum, und nicht der Paulinismus. Einer Lebensgeſtalt, wie das jüdiſche Chriſtenthum iſt, ſteht in jener Zeit nicht blos eine Doktrin, ſondern eine andere Lebensgeſtalt gegenüber. Die Verhandlungen über dieſe Periode der chriſtlichen Kirche haben deßhalb noch nicht eine Verſtändigung herbeigeführt, und die Frage nach der Abſtammung der altkatholiſchen Kirche iſt deßhalb noch nicht erledigt, weil die entgegengeſetzten Anſichten ſich um das in ſich verkehrte Problem drehten, ob die katholiſche Kirche auf der Grundlage des Judenchriſtenthums oder auf der des Paulinismus ſich entwickelt habe. Allerdings iſt Paulus, obgleich weder der erſte, noch der einzige Heidenmiſſionar, doch der Gründer des Chriſtenthums der Heiden. Aber dadurch iſt es nicht verbürgt, daß ſeine ſpecifiſche Lehrart die religiöſe Ueberzeugung der Heidenchriſten im Allgemeinen je beherrſcht hat [1]). Wir müſſen es vielmehr in Frage ſtellen, ob die in den Briefen an die Galater und an die Römer dargelegte Gedankenreihe auch von den treuen und ergebenen Anhängern des Paulus vollſtändig und richtig angeeignet worden iſt.

1) Vgl. Köſtlin, Zur Geſchichte des Urchriſtenthums. Theol. Jahrb. 1850. S. 35 ff.

Denn die Auffaſſung der Gerechtigkeit aus dem Glauben ſteht in einem ſo perſönlichen Gegenſatze zu der frühern phariſäiſchen Richtung des Paulus, daß den Heidenchriſten kaum zugetraut werden kann, daß ſie jenen Hauptgedanken des Apoſtels in ſeinem ganzen Umfange zu lebendigem Beſitze gebracht haben. Die Heidenchriſten bedurften überhaupt erſt der Belehrung über die Einheit Gottes und die Geſchichte ſeiner Bundesoffenbarung, über ſittliche Gerechtigkeit und Gericht, über Sünde und Erlöſung, über Gottesreich und Sohn Gottes, ehe ſie auf die dialektiſchen Beziehungen zwiſchen Sünde und Geſetz, Gnade und Rechtfertigung, Glaube und Gerechtigkeit lebendig einzugehen vermochten. Und man darf auch durch die eigentlichen Lehrbriefe an die Galater und die Römer, an die Koloſſer und die Epheſer die Aufmerkſamkeit nicht ſo von den anderen Briefen des Paulus ablenken laſſen, daß man überſieht, daß Paulus den Umſtänden gemäß Gedankenreihen zu entwickeln verſtand, bei denen ſeine Hauptlehre nur leiſe durchklingt. Alſo in derjenigen Zuſpitzung, in welcher die Reformation uns gelehrt hat, die pauliniſche Lehre zu verſtehen und anzueignen, iſt ſie niemals ſymboliſche Ueberzeugung der Heidenchriſten des erſten und zweiten Jahrhunderts geweſen. Aus dieſem Grunde ſchon kann das Heidenchriſtenthum und der Paulinismus nicht gleich geſetzt werden.

Dazu kommt, daß die Miſſionsthätigkeit des Paulus, wenn ſie auch noch ſo weit reichte, doch nur einen beſchränkten Kreis des Heidengebietes berührt hat. Nach Aegypten und nach dem hintern Syrien und Meſopotamien, wo das Chriſtenthum früh auftritt, iſt er überhaupt nicht gekommen. Die Miſſionare für jene Länder, welche die Sage nennt, gehören auch nicht zu Paulus, ſondern zu der Urgemeinde in Jeruſalem, und doch ſind deren Pflanzungen von Anfang an heidenchriſtlich, wie es den durch das jeruſalemiſche Dekret bewährten Grundſätzen der Urapoſtel entſpricht. Ferner iſt zu beachten, daß in manchen Gegenden die grundlegende Wirkſamkeit des Paulus durch ſpäter eingetretene dauernde Einwirkung anderer Apoſtel zurückgedrängt worden iſt, wie in Kleinaſien und Vorderſyrien. Deſſen ungeachtet blieben die Gemeinden dieſer Länder, indem ſie Johannes und

Petrus als ihre Auktoritäten anſahen, in der Selbſtändigkeit der heidniſchen Sitte, welche urſprünglich Paulus ihnen eingepflanzt hatte. Auch aus dieſem Grunde iſt es unrichtig, den Paulinismus und das Heidenchriſtenthum zu identificiren, und wo keine beſondere Anhänglichkeit an Paulus ſich geltend macht, ſogleich judenchriſtlichen Widerſtand gegen denſelben vorauszuſetzen [1]).

Aber überhaupt iſt es eine verfehlte Annahme, daß dieſe eigenthümlichen Lebensgeſtalten, das jüdiſche Chriſtenthum wie das Heidenchriſtenthum, nur auf Grund beſtimmter ſyſtematiſcher Lehrbegriffe hätten beſtehen können. Das jüdiſche Chriſtenthum in ſeinen verſchiedenen Gruppen ruht auf dem mit der nationalen Abſtammung untrennbar zuſammenhängenden Gefühle, daß die meſſianiſche Gemeinde nur in dem alten Bundesvolke gegründet ſein könne. Nur bei den eſſeniſchen Chriſten iſt dieſe unmittelbare Selbſtgewißheit des Judenchriſtenthums zu einer hiſtoriſch-dogmatiſchen Theorie entwickelt worden. Wenn alſo zunächſt bei den Heidenchriſten weder der pauliniſche Lehrbegriff, noch eine andere abſchließend ausgeprägte Doktrin über den Inhalt und den Grund ihrer religiöſen Ueberzeugung zu finden iſt, ſondern wenn gerade

---

1) In dieſer Beziehung iſt ſehr lehrreich die *Διδαχὴ Ἀδδαίου*, ein in die Kategorie der apoſtoliſchen Conſtitutionen gehörendes Dokument der ſyriſchen Kirche, welches neuerdings durch de Lagarde ſyriſch und griechiſch veröffentlicht iſt (Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae syr. et gr. 1856; im griechiſchen Text S. 89—95). Der vorgebliche Verfaſſer iſt der aus Euſebius (H. E. I, 13, 5) bekannte, in der Tradition der ſyriſchen Kirche als ihr Apoſtel geltende Thaddäus (Wichelhaus, De N. T. versione syriaca S. 53). Die Schrift, welche aus manchen Gründen früheſtens dem Ende des dritten Jahrhunderts angehört, iſt ſo gewiß heidenchriſtlich, wie die ſyriſche Kirche in jener Zeit. Die Apoſtelgeſchichte wird als kirchliches Leſebuch bezeichnet, und ihrem Berichte gemäß werden Paulus und Timotheus erwähnt und anerkannt. Aber nur als Kommiſſar zur Einführung des jeruſalemiſchen Dekretes wird Paulus anerkannt; nicht als ſelbſtändiger Apoſtel. Vielmehr fehlt ſein Name in einem der Schrift angehängten Verzeichniß der chriſtianiſirten Länder und ihrer Bekehrer durchaus. Dieſe Würdigung des Paulus iſt weder nazaräiſch, noch ebjonitiſch. Es mag ſein, daß ebjonitiſche Einflüſſe der vollkommenen Ignorirung des Apoſtolates des Paulus zu Grunde liegen, da einige Umſtände in der Doctrina Addaei an die Anabathmen des Jakobus erinnern (vgl. S. 93 mit Rec. I, 65. 66); aber, wie wir dergleichen Einflüſſe ſchon beobachtet haben (ſ. o. S. 224), ſo wird dadurch die Thatſache nicht verändert, daß es eine heidenchriſtliche Provincialkirche gegeben hat, welche nicht nur für ſich kein Verhältniß zu dem Heidenapoſtel hatte, ſondern in welcher ſogar deſſen Wirkſamkeit officiell ignorirt werden konnte.

die der vorliegenden Epoche angehörenden Schriften die Doktrin des Heidenchriſtenthums noch verſchiedenartig, fließend und unfertig erſcheinen laſſen, ſo folgt daraus nicht, daß die Heidenchriſten auch in ihren praktiſchen Intereſſen, in Beziehung auf ihre Sitte und Lebensanſchauung unbeſtimmt geblieben ſeien. Die Heidenchriſten jener Epoche haben das gemeinſame äußere Merkmal, daß ſie ſich von der jüdiſchen Sitte fern halten, und haben die principielle Ueberzeugung, daß ſie an der Stelle der Juden in die Bundesgemeinſchaft mit Gott eingetreten ſind (ſ. o. S. 172). Dies ſind auch die Kriterien, nach welchen in dieſem Abſchnitte eine Reihe von Schriften zuſammengeſtellt wird, welche die Ausbildung einer beſtimmten hiſtoriſch-dogmatiſchen Doktrin vergegenwärtigen, durch welche das Heidenchriſtenthum ſowohl dem Judenchriſtenthum mit poſitivem Selbſtbewußtſein ſich gegenüberſtellt, als auch ſeine Abweichung von den Anſichten Chriſti und der Apoſtel ausprägt.

I. Das chriſtliche Geſetzthum der apoſtoliſchen Väter.

Unter den heidenchriſtlichen Schriften der nachapoſtoliſchen Zeit ragt an Alter und Bedeutung der Brief der römiſchen Gemeinde an die korinthiſche hervor, welcher nach dem Zeugniſſe des korinthiſchen Biſchofs Dionyſius von dem römiſchen Biſchof (oder Presbyter) Clemens verfaßt iſt [1]). Die Uebereinſtimmung der patriſtiſchen Zeugniſſe mit den eigenen Andeutungen des Briefes macht es wahrſcheinlich, daß derſelbe zur Zeit Domitians unter den wiederholten von demſelben gegen die römiſche Gemeinde verhängten Quälereien, alſo zwiſchen den Jahren 92 und 96 geſchrieben iſt. Der Brief iſt demnach nicht nur das älteſte chriſtliche Schriftſtück nach der Literatur des N. T., ſondern er erlaubt ferner faſt allein einen Blick in die heidenchriſtliche Gedankenbewegung, im Vergleiche mit den apoſtoliſchen

1) Ueber die äußeren Verhältniſſe des Briefes ſowie über den Standpunkt des Verfaſſers vgl. Lipsius, De Clementis Romani epistola ad Corinthios priore. Zu dem ganzen Kapitel vgl. Hilgenfeld, Die apoſtoliſchen Väter.

Normen und mit dem in der katholiſchen Grundformel erreichten Ziele.

Die nächſte und wichtigſte Aufgabe in der Beurtheilung der chriſtlichen Grundſätze des Clemens iſt die Ermittelung ſeines Verhältniſſes zu den Grundanſchauungen des Apoſtels Paulus. Denn da derſelbe der eigentliche Gründer des abendländiſchen Heidenchriſtenthums iſt, ſo erwarten wir in einer dieſem Gebiete angehörigen Schrift in beſonderem Maaße das Gepräge pauliniſcher Ideen wiederzufinden. Freilich wäre es unſtatthaft, von Clemens zu verlangen, daß er, wenn er Pauliner war, die in den Briefen an die Römer und Galater entwickelten Gedanken in aller Genauigkeit habe wiedergeben müſſen. Vielmehr iſt dies durchaus nicht zu erwarten, da die Kontroverſe über die Freiheit des Chriſtenthums und die Anſprüche der Judenchriſten nicht mehr den Gegenſtand ſeines Schreibens bildet. Die Unordnungen in der korinthiſchen Gemeinde, welche Clemens durch ſeine Belehrungen beizulegen unternimmt, ſind völlig unabhängig von dem Streite der Nationalitäten, der den Apoſtel beſchäftigte; und die Ermahnungen des Clemens werden die Grundanſchauungen einfach vorausſetzen, deren Begründung lebendig zu erhalten, für uns Evangeliſche im Gegenſatz gegen den mittelalterlichen und tridentiniſchen Katholicismus Bedürfniß iſt. Der Pauliniſmus des Clemens iſt alſo von vorn herein nicht an dem pauliniſchen Charakter des evangeliſch-kirchlichen Bekenntniſſes zu meſſen. Pauliniſch iſt aber zunächſt der formelle Ausdruck des heidenchriſtlichen Bewußtſeins des Clemens. Wenn derſelbe für ſeine eigene Perſon und für die Gemeinde, in deren Namen er ſchreibt, an die römiſche, heidniſche Abſtammung erinnert (cap. 55), und daneben an die Abſtammung der Schreiber wie der Leſer von Jakob und Abraham appellirt (cap. 4. 31), ſo iſt dies nicht in dem gewöhnlichen, ſondern in dem nur von Paulus aufgeſtellten übertragenen Sinne gemeint (Röm. 4, 11—16; Gal. 3, 7; Phil. 3, 3). Auf dieſer Gedankenreihe des Paulus ruht die Uebertragung der Namen des Gottesvolkes auf die durch Chriſtus aus der Mitte der Völker berufenen Genoſſen der heidenchriſtlichen Gemeinde (cap. 29. 58). Pauliniſch im eigentlichſten Sinne

iſt ferner der Grundſatz von der göttlichen Rechtfertigung durch den Glauben, zu welchem ſich Clemens bekennt [1]). Endlich durchaus nicht unpauliniſch iſt die Art, in welcher der ſittliche Wandel begründet, begrenzt und auf das zukünftige Heil bezogen wird. Als Motiv der guten Werke gilt neben der Liebe zu Gott (cap. 49—51) die Furcht vor demſelben (cap. 2. 3. 23. 28. 45), und beide werden gelegentlich nebeneinandergeſtellt (cap. 21. 51). Das Beiſpiel Chriſti im Allgemeinen (cap. 16), und ſpeciell in Beziehung auf ſeinen Tod (cap. 2. 7) wird zur Begründung der Haupttugend der Demuth (ταπεινοφροσύνη) verwendet. Wie nun hierin keine Abweichung von der pauliniſchen Paräneſe wahrzunehmen iſt, ſo entfernt ſich Clemens auch darin nicht von dem Standpunkte des Paulus, daß er auf den Willen Gottes als die allgemeine Norm des ſittlichen Wandels verweiſt. Die Gebote und Satzungen Gottes, auf welche die Ermahnung den ganzen Brief hindurch ſich bezieht, ſind durchſchnittlich als eine den Leſern bekannte Norm behandelt, ohne daß irgend ein Anzeichen vorliegt, daß Clemens bei jenem Ausdrucke auch nur vorzugsweiſe an das moſaiſche Geſetz gedacht hätte. Als beſondere Formen und Quellen des ſittlichen Geſetzes berührt der Schreiber des Briefes die in der Natur von Gott ausgeprägte Ordnung (cap. 19. 20), in welcher Gott ſelbſt den Menſchen ein Beiſpiel giebt (cap. 33); Gottes Wort in der prophetiſchen Schrift des A. T. (cap. 13); die Verkündigung Chriſti, namentlich aus der Bergpredigt (cap. 49. 13); endlich die apoſtoliſchen Vorſchriften in dem Briefe des Paulus an die Korinther (cap. 47). Unter die Verordnungen Chriſti rechnet Clemens auch manche Pſalmenſprüche (cap. 16. 22), indem er offenbar ebenſo wie Petrus im erſten Brief (1, 11) den heiligen Geiſt in den Propheten des A. T. als den Geiſt Chriſti auffaßte, und deßhalb Chriſtus als das eigentliche Subjekt der prophetiſchen Rede anerkannte.

Daß Clemens das Geſetz des chriſtlichen Wandels in völli-

1) 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.*

ger Unabhängigkeit von dem mosaischen Gesetze wußte, wird aber nicht nur durch diese Umstände bewiesen, sondern ist auch an der Art zu erproben, wie er in Einem Punkte wenigstens auf eine mosaische Satzung zurückgreift. Die von Gott durch Moses verfügte Unterscheidung zwischen dem Hohenpriester, den Priestern und den Leviten, und die Ordnung der ihnen zugewiesenen Geschäfte soll ihre Gültigkeit auch für die christliche Gemeinschaft haben; aber nicht unmittelbar, so daß die Heidenchristen der jüdischen Kultusanstalt unterworfen würden, sondern nur im übertragenen, typischen Sinne, gemäß der durch Christus vermittelten Erkenntniß (γνῶσις, cap. 36. 40. 41. 45). Die mosaische Satzung ist nur soweit verbindlich für die Christen, als sie nach der Regel der Analogie die Nothwendigkeit einer Sonderung von Ständen in der christlichen Gemeinde, und einer Vertheilung der gottesdienstlichen Geschäfte einschärft. Die Behandlung der Gnosis in dem Briefe legt es freilich nahe, daß die allegorische und typologische Benutzung mosaischer Satzungen in den heidenchristlichen Gemeinden in umfassenderer Weise getrieben wurde. Dieser Gebrauch entbehrt aber nicht des Vorganges des Paulus (1 Kor. 9, 9. 10), und steht in reinem Gegensatz gegen die judenchristliche Praxis. Es entsprach einem unumgänglichen Bedürfnisse der heidenchristlichen Gemeinden, wenn sie, wie das Verfahren des Clemens beweist, über die unmittelbaren Normen des christlichen Wandels sich klar zu werden und solcher sich zu versichern suchten. Und wenn die evangelische Tradition diesem Bedürfnisse nicht genügen zu können schien, so ist es gerade aus dem Vorgange des Paulus zu erklären, daß daneben sowohl die prophetische Paräneſe des A. T. als auch mosaische Satzungen in typischer und allegorischer Auslegung benutzt wurden (s. o. S. 102). Die Aufnahme dieser Elemente von Gesetzlichkeit verstößt ferner auch nicht gegen den Grundsatz des Paulus von der Unmöglichkeit der Erfüllung eines Gesetzes. Denn dieser gilt blos für die Sünder, nicht aber für die durch Christus von der Macht der Sünde Erlösten. Indem Clemens den Gedanken hegt, daß die Gebote und Satzungen des Herrn auf die Tafeln der Herzen geschrieben seien (cap. 2), erkennt er dieselbe innere Noth-

wendigkeit der Geſetzerfüllung bei den Gläubigen an, welche auch Paulus bezeugt (Gal. 5, 6; Röm. 13, 9. 10; ſ. o. S. 101). Endlich ſteht es durchaus nicht im Widerſpruche mit der von Paulus entlehnten Grundformel, ſondern im Einklang mit Ausſprüchen deſſelben (ſ. o. S. 98), daß Clemens die Erfüllung der Verheißungen für die Gläubigen von dem Gott wohlgefälligen Wandel im Einzelnen abhängig macht [1]).

Indem nun Clemens ſich deutlich und abſichtlich als Pauliner kundgiebt, ſo ſchließt er dadurch die Auktorität anderer Apoſtel nicht aus. In dieſer Hinſicht iſt die Erwähnung des Märtyrertodes des Petrus und des Paulus von Wichtigkeit (cap. 5); und bedeutſam iſt es gewiß, daß nur Petrus neben Paulus, und daß er vor demſelben erwähnt wird, wenn auch der Heidenapoſtel ein höheres Lob davonträgt. Wenn man dieſe Zuſammenſtellung Beider mit dem Streite in Antiochia vergleicht, ſo kann man ſich des Eindruckes nicht erwehren, daß die heidenchriſtliche Gemeinde ein bedeutendes Intereſſe dabei hatte, der Einigkeit beider Apoſtel gewiß zu ſein. Denn, mag man auch darüber unſicher bleiben, ob Rom ſelbſt der Schauplatz jener Einigkeit geweſen iſt [2]), ſo bezeichnet die mit jener Anſpielung beginnende, in der heidenchriſtlichen Kirche üblich werdende Berufung auf die Auktorität dieſer beiden Apoſtel gerade die katholiſche Tendenz des Heidenchriſtenthums. Da nun die Anerkennung des Paulus durch die Nazaräer dafür bürgt, daß die Zuſammenſtellung deſſelben mit Petrus auch in der Erinnerung der Heidenchriſten dem wirklichen Sachverhalt ihrer Verſöhnung und Uebereinſtimmung entſpricht, ſo bedeutet die mit Clemens begin-

1) Cap. 35: *Πῶς ἔσται τοῦτο (τὸ μεταλαβεῖν τῶν ἐπηγγελμένων δωρεῶν) ἀγαπητοί; ἐὰν ἐστηριγμένη ᾖ ἡ διάνοια ἡμῶν διὰ πίστεως πρὸς τὸν θεὸν, ἐὰν ἐκζητῶμεν τὰ εὐάρεστα καὶ εὐπρόσδεκτα αὐτῷ, ἐὰν ἐπιτελέσωμεν τὰ ἀνήκοντα τῇ ἀμώμῳ βουλήσει αὐτοῦ καὶ ἀκολουθήσωμεν τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας, ἀποῤῥίψαντες ἀφ' ἑαυτῶν πᾶσαν ἀδικίαν καὶ ἀνομίαν.*

2) Obgleich außer den jüngeren direkten Zeugniſſen auch noch die Art dafür ſpricht, wie Ignatius in dem echten Briefe an die Römer Kap. 4. bei dem Ausdruck ſeiner Sehnſucht, in Rom als Märtyrer zu ſterben, ſeine Auktorität über die römiſche Gemeinde mit der des Petrus und Paulus vergleicht. Dies iſt doch wohl nur verſtändlich, wenn beide Apoſtel gerade in Rom in derſelben Lage waren, welcher Ignatius ebendaſelbſt entgegenging.

nende Anrufung der Auktorität beider Apoſtel nichts weniger als eine durch gegenſeitige Konceſſionen zu bewerkſtelligende Einigung der phariſäiſchen und eſſeniſchen Judenchriſten mit den Heidenchriſten, ſondern die Gewißheit der letzteren, ſich nicht blos auf die angefochtene Auktorität des Paulus, ſondern auch auf die des geſammten Apoſtelkreiſes zu ſtützen, der durch ſein Haupt Petrus vertreten wird. Hiemit hängt es zuſammen, daß die heidenchriſtliche Literatur nicht nur dem Einfluſſe der Briefe des Paulus und der Evangelien ſich unterwirft, ſondern daß ſie auch nach den anderen Schriften ſich richtet, welche allmählich zu dem Kanon des N. T. mit jenen zuſammengefaßt wurden. Daß Clemens von den Briefen des Jakobus und des Petrus Gebrauch gemacht habe, iſt freilich nicht klar und ſicher, da die Berührungen ſeines Briefes mit Stellen jener Briefe, auf welche man hinweiſt, nicht außer Zweifel zu ſetzen ſind. Aber derſelbe zeigt die deutlichſte und abſichtlichſte Benutzung des Hebräerbriefes, und durch dieſe Schrift hängt die Anſchauung des Clemens auch mit dem Bildungskreiſe der Urapoſtel zuſammen.

Die Zuſammenfaſſung der verſchiedenen apoſtoliſchen Vorbilder zur Begründung der chriſtlichen Lehre wird es nun aber verhindern, daß die heidenchriſtliche Grundanſchauung das individuelle Gepräge irgend einer apoſtoliſchen Gedankenform bewahrt. Wie der Gedanke einer Geſammtauktorität der Apoſtel in dogmatiſcher Hinſicht nur möglich iſt, wenn die feinen Unterſchiede ihrer Lehrbildung überſehen und ihre Lehren mit einer gewiſſen Oberflächlichkeit angeeignet werden, ſo iſt zu erwarten, daß die der katholiſchen Tendenz folgende heidenchriſtliche Doktrin nur irgend einen mittlern Durchſchnitt apoſtoliſcher Lehre erreichen wird, welcher eben deßwegen keiner einzelnen apoſtoliſchen Denkform wirklich und zuverläſſig entſpricht. Dieſe Oberflächlichkeit fällt ſchon bei der Benutzung des Hebräerbriefes durch Clemens in das Auge. Indem er Chriſtus als Hohenprieſter bezeichnet (cap. 36. 58), denkt er nur an die Vermittelung, welche derſelbe den Gebetsopfern der Chriſten leiſtet (Hebr. 13, 15), und an die Fürbitte für ihre Schwachheit; er hat aber nicht mit Einem Worte das hoheprieſterliche Geſchäft

Chriſti mit ſeinem Tode in Verbindung geſetzt. Allein nicht nur in der bezeichneten Weiſe vollzieht ſich die Abweichung der heidenchriſtlichen Doktrin ſowohl von Paulus als von jedem apoſtoliſchen Vorbild, ſondern es läßt ſich noch ein anderes Motiv der Veränderung, ja der Degeneration der Lehre erkennen.

Es iſt darauf hingewieſen worden, daß, wenn eine Schrift, wie der Brief des Clemens iſt, eine überwiegende Rückſicht auf den Anbau des chriſtlichen Geſetzes nimmt, die dogmatiſchen Grundanſchauungen der Apoſtel ohne ſpecielle Durcharbeitung vorausgeſetzt werden konnten. In dieſem Sinne muß man, wie es ſcheint, das Bekenntniß von der Erlöſung durch das Blut Chriſti verſtehen, welches neben der Benutzung des Todes Chriſti als Muſter der Demuth nicht fehlt[1]). Allein eine genauere Betrachtung anderer Ausſagen über den Tod Chriſti lehrt, daß jener Satz eine unverſtandene Formel iſt, und daß der Heide Clemens gar nicht mehr im Stande iſt, die auf dem Typus des Opfers des A. T. ruhende Deutung des Todes Chriſti durch die Apoſtel zu verſtehen und zu reproduciren. Da es aber unmöglich iſt, ein Bekenntniß ohne Verſtändniß ſeiner innern Begründung richtig feſtzuhalten, und da ſich die Gedanken durch eine in dieſer Weiſe todte Formel nun einmal nicht binden laſſen, ſo drängt ſich auch bei Clemens eine Deutung des Todes Chriſti hervor, welche ſo gewiß unapoſtoliſch iſt, als ſie von jeder Ahnung des urſprünglichen Sinnes verlaſſen iſt, in welchem die Apoſtel ihn als die hauptſächliche Heilsthatſache auffaßten. Zunächſt iſt wahrzunehmen, daß die von den Apoſteln aufgefaßte Reciprocität des Todes und der Auferſtehung Chriſti zur Begründung eines ſpecifiſch neuen Verhältniſſes der Gläubigen zu Gott dem Clemens völlig fremd iſt. Der Auferſtehung Chriſti erwähnt er nur zweimal, als des erſten Falles von Auferſtehung (cap. 24), und als des Mittels, durch welches die Apoſtel überzeugt wurden, daß das Reich Gottes kommen werde (cap. 42). Namentlich mangelt dem Clemens die Einſicht, daß der Gläubige

1) Cap. 12: *Διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἐστι πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν.*

nur auf Grund der Auferſtehung Chriſti ein neues Lebensprincip in ſich trägt, aus welchem ſich die Nothwendigkeit des ſittlichen Wandels ergiebt. Denn nachdem er ſich zu der Rechtfertigung durch den Glauben bekannt hat (cap. 32), leitet er die Aufgabe, gute Werke zu thun, nur aus dem Willen und dem Beiſpiele Gottes ab [1]), ohne ein Verhältniß zwiſchen dem Glauben, der die Rechtfertigung empfangen hat, und der ſittlichen Thatkraft aufzuſtellen. Ueber die Heilsbedeutung des Todes Chriſti ſpricht nun aber Clemens ſeine eigenſte Meinung in dem Satze aus, daß das zu dem Heile der Gläubigen vergoſſene Blut der ganzen Welt die Gnadengabe der Sinnesänderung gebracht habe [2]). Die folgenden Sätze vergleichen dieſen Sinn des Todes Chriſti mit den Bußpredigten des Noah und des Jonas, wobei freilich der Unterſchied hervortritt, daß die in dem Tode Chriſti liegende Anregung zur Buße der ganzen Welt gegolten hat. Nun ergiebt ſich aber aus Vergleichung anderer Ausſagen (cap. 16. 49) als Meinung des Clemens, daß Chriſti Tod nur als Beiſpiel der Demuth, und als Beweis der göttlichen Liebe die Sinnesänderung angeregt, und dadurch alſo nicht, wie die Apoſtel denken, ein neues Verhältniß der Menſchen zu Gott begründet, ſondern ein neues Verhalten der Menſchen zu Gott veranlaßt habe. Anſtatt des apoſtoliſchen Gedankens von der Verſühnung der Sünden durch Chriſti Tod ſpricht er im Verlauf

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: *Προτρέπειαι 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. 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 Νινευΐταις καταστροφὴν ἐκήρυξεν· οἱ δὲ μετανοήσαντες ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασιν αὐτῶν ἐξιλάσαντο τὸν θεὸν ἱκετεύσαντες.*

jener auf die Buße bezüglichen Stelle in ganz unbiblischer Weise von einer Versöhnung Gottes durch das aus bußfertiger Gesinnung hervorgehende Bitten, und zwar der Art, daß er den Satz auch auf die Christen angewendet wissen will. Obgleich nun Clemens dem Worte nach die apostolische Grundanschauung festhält, daß durch den Tod Christi die Erlösung der Gläubigen von der Sünde gestiftet ist, daß also Gott durch Christus ein specifisches Verhältniß der Gläubigen zu sich gesetzt hat, so hat er doch den Sinn und die Bedeutung dieses Gedankens nicht mehr begriffen, sondern begründet in Wahrheit das Verhältniß der Gläubigen zu Gott auf ihr bußfertiges Verhalten, das durch den Tod Christi veranlaßt ist. Der Grund dieser Erscheinung ist nicht die überwiegende Aufmerksamkeit auf die Regelung und Ordnung des sittlichen Verhaltens im Einzelnen, welche nur als mitwirkende Bedingung anzusehen ist; sondern die Unfähigkeit des Heiden, der richtigen alttestamentlichen Voraussetzungen der apostolischen Grundideen sich zu bemächtigen. Obgleich ihm das Bedürfniß zugetraut werden darf, die Auffassung des von Gott durch Christus gesetzten Verhältnisses der Gläubigen von dem aktiven Verhalten der letzteren zu unterscheiden, so hat er doch beide Seiten der religiösen Vorstellung in einander übergehen lassen, so daß ihre Grenzen verwischt und ihre Ordnung verkehrt worden ist.

Dies zeigt sich an den übrigen Aussagen über Glauben und Gerechtigkeit im Vergleich mit der oben angeführten pauliniſchen Formel. Clemens kennt den Glauben nur in Beziehung auf Gott (cap. 12. 35), speciell auf dessen Allmacht (cap. 27. 11). Der pauliniſche Gedanke des Glaubens an Christus fehlt, weil auch Gott als Gegenstand des Glaubens nicht specifisch als derjenige aufgefaßt ist, welcher Christus als den Sühnmittler aufgestellt und ihn von den Todten erweckt hat. Daher kommt es, daß Clemens die Rechtfertigung durch den Glauben auf Alle von Anfang der Welt an bezieht, welche der allmächtige Gott gerechtgesprochen hat (cap. 32). Diese Anschauung, welche er auch an einer Reihe von Personen des A. T. erprobt (cap. 9—12), scheint Clemens dem Hebräerbriefe entlehnt zu haben, in dessen elftem

Kapitel dieſelben Glaubensvorbilder dargeſtellt werden, auf welche jener ſich bezieht. Die Erwartung, daß er deßhalb auch den Begriff des Glaubens überwiegend nach dem Hebräerbrief gebildet haben möchte, beſtätigt ſich indeſſen nicht. Die Gewißheit der göttlichen Verheißungen (πεποίθησις) iſt allerdings als Element des Glaubens geſetzt, allein wo Clemens die Gerechtigkeit auf den Glauben bezieht, tritt nicht, wie im Hebräerbrief, die der Verheißung Gottes zugekehrte Seite des Glaubens hervor, ſondern der Gehorſam [1]). Dies würde an den pauliniſchen Sinn jenes Begriffes erinnern, wenn nicht durch die Aufſtellung eines andern Objektes des Glaubens der Gehorſam einen verſchiedenen Charakter erhielte. Der Gedanke des Paulus iſt, daß der Glaube der Gehorſam, die Unterwerfung unter den in Chriſtus offenbar gewordenen Willen Gottes ſei, und in dieſem ſpecifiſchen Gegenſtand deſſelben iſt das göttliche Urtheil der Rechtfertigung enthalten und begründet (ſ. o. S. 91). Der Glaube des Clemens gilt dem gebietenden Willen Gottes überhaupt, und ſofern der Glaube chriſtlich iſt (πίστις ἐν Χριστῷ) iſt er Gehorſam gegen die Gebote Chriſti, auch gegen ſolche, welche in der altteſtamentlichen Prophetie enthalten ſind (cap. 22). Deßhalb iſt aber Clemens auch nicht im Stande, wie Paulus, den Glaubensgehorſam und den Gehorſam in den einzelnen Werken von einander zu unterſcheiden. Sondern der Glaube, der dem Abraham zur Gerechtigkeit gerechnet ſein ſoll, wird von ihm als der thätige Gehorſam gegen die einzelnen göttlichen Gebote beſchrieben (cap. 10), und die Gerechtigkeit wird nicht als Erfolg des göttlichen Urtheils über den Glauben gewürdigt, ſondern namentlich auch mit Rückſicht auf Abraham als Reſultat ſeines gläubigen d. h. gehorſamen Thuns dargeſtellt [2]). Hiemit iſt in materieller und formeller Hinſicht das Gegentheil von der pauliniſchen Formel ausgeſprochen; und daſſelbe erhellt aus der Art, wie die

---

1) Cap. 9: Ἐνὼχ ἐν ὑπακοῇ δίκαιος εὑρεθείς. Cap. 10: Ἀβραὰμ πιστὸς εὑρέθη ἐν τῷ αὐτὸν ὑπήκοον γενέσθαι τοῖς ῥήμασιν τοῦ θεοῦ.

2) Cap. 31: Ἀβραὰμ δικαιοσύνην καὶ ἀλήθειαν δι᾽ὰ πίστεως ποιήσας. Cap. 33. 48.

Sündenvergebung von der Erfüllung der göttlichen Gebote abhängig gemacht wird [1]).

Die Anſchauung des Paulus von der Gerechtigkeit durch den Glauben beruht auf der gedankenmäßigen Unterſcheidung (nicht thatſächlichen Trennung) der religiöſen Centralfunktion von der ſittlichen Funktion im Einzelnen. Die aus ihrem Grunde erklärte Abweichung des Clemens von Paulus hat ihn dahin geführt, daß er den Glaubensgehorſam und den Werkgehorſam nicht zu unterſcheiden vermag; und deßhalb der imputirten Gerechtigkeit, welche er eigentlich meint, die durch Werke hervorgebrachte unterſchiebt. In dem Maaße, als er ſich von Paulus entfernt, nähert er ſich hiemit dem Lehrtypus des Jakobus, obſchon er deſſen Präciſion nicht erreicht. Daß dieſes Schwanken zwiſchen Beiden nichts weniger als die Abſicht der Vermittelung und Verſöhnung derſelben verräth, iſt nach der bisherigen Erörterung über den Standpunkt des Clemens klar; abgeſehen davon, daß die Benutzung des Jakobusbriefs durch Clemens mehr als zweifelhaft iſt. Aber auch wenn die Vermittelung zwiſchen Jakobus und Paulus in dem Inſtinkt des Clemens gelegen hätte, ſo dürfte dies nicht als Moment einer Kapitulation zwiſchen der pauliniſchen und der judenchriſtlichen Partei gedeutet werden [2]), da der Brief des Jakobus dieſe Partei nicht repräſentirt (ſ. o. S. 115).

Aehnliche Erſcheinungen wie der Brief des Clemens bietet der Brief des Polykarp dar [3]). Die Paräneſe, welche auf Anlaß einer durch den Presbyter Valens begangenen Veruntreuung der Gemeinde zu Philippi gewidmet iſt, und ſich über alle Verhältniſſe des Gemeindelebens und des chriſtlichen Wandels erſtreckt, führt die Leſer auf den Willen und die Gebote Gottes zurück, deren Erfüllung die Bedingung der Auferweckung

---

1) Cap. 50: *Μακάριοι ἐσμεν, εἰ τὰ προστάγματα τοῦ θεοῦ ἐποιοῦμεν ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν.*

2) Schwegler Nachapoſt. Zeitalter 2. Th. S. 128. 157.

3) Ueber die partielle Unechtheit dieſes Briefes ſo wie über die Zeit der Abfaſſung des echten Grundſtockes vgl. den Anhang.

von den Todten ſei [1]), und bezieht ſich dabei auf Worte aus der Bergpredigt. Die Pflicht der Geduld und Unterwerfung unter Leiden wird durch das Beiſpiel des Todes Chriſti begründet [2]). Aber dieſer Dienſt Gottes in Furcht und Wahrheit (cap. 2), dieſer Gebrauch der Waffen der Gerechtigkeit (cap. 4), in welchem man Gott wohlgefallen ſoll, um die zukünftige Welt zu gewinnen (cap. 5), iſt von Polykarp auf das pauliniſche Bekenntniß gegründet, daß wir aus Gnade gerettet ſind, nicht aus Werken, ſondern aus dem Willen Gottes durch Jeſus Chriſtus [3]); und Chriſtus bezeichnet er als den Gegenſtand unſerer Hoffnung und als das Pfand unſerer Gerechtigkeit, in dem ſtrengſten Sinne der pauliniſchen Lehre (cap. 8).

Allein ſo beſtimmt dieſe Züge der Anſchauung Polykarps auf die Lehre des Paulus zurückgehen, und ſo genau er den Maaßſtab deſſelben auch in dem befolgt, was er von der Erfüllung der göttlichen Gebote ſagt, ſo müſſen wir die ſehr ſtark hervortretende Benutzung des erſten Briefes des Petrus als Merkmal der katholiſchen Stellung Polykarps betrachten. Im Vergleich mit dem ähnlichen Verhalten des Clemens und mit der ſolennen Verbindung der beiden Apoſtelnamen im Gebrauche der folgenden Zeit ergiebt ſich, daß die heidenchriſtliche Anſchauung, wenn ſie auch noch ſo deutlich in der Lehre des Paulus wurzelt, nicht von einem pauliniſchen Parteibewußtſein, ſondern, ſo weit wir ſie verfolgen können, von der apoſtoliſch-katholiſchen Tendenz begleitet iſt. Dies iſt ein höchſt bedeutſames Anzeichen dafür, daß die katholiſche Kirche nur dem heidenchriſtlichen Gebiete angehört. Daß die Judenchriſten zu jener Geſtaltung der Kirche nichts beigetragen haben, iſt an ihrer be-

---

1) 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.*

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) Cap. 1: *Χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ θελήματι θεοῦ, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

harrlichen Verwerfung des Paulus und der heidenchriſtlichen Kirche zu erkennen. Aber auch die Nazaräer gehören nicht zu der mit „Petrus und Paulus“ bezeichneten Fahne. Denn ſie konnten den großen Apoſtel zwar als Auktorität der Heiden ehren, jedoch nicht unter ihre Führer rechnen, da ſie als geborene Juden den Boden des zwiſchen den Apoſteln geſchloſſenen Vertrages über die Trennung der Miſſionsgebiete feſthielten.

Der Brief des Polykarp liefert die Probe davon, daß mit der katholiſchen Tendenz auf Zuſammenfaſſung der apoſtoliſchen Auktoritäten, und mit der vorherrſchenden Richtung auf den Anbau des chriſtlichen Sittengeſetzes die Reinheit der dogmatiſchen Grundformel beſtehen kann, welche bei Clemens ſchon zu vermiſſen war. Freilich ſteht Polykarp in dieſer Beziehung durchaus allein; denn die anderen Dokumente des katholiſch werdenden Heidenchriſtenthums verrathen kaum einmal diejenigen Spuren von Einwirkung des Paulus, die in dem Briefe des Clemens vorliegen.

In dieſer Beziehung bildet mit dem Briefe des Polykarp einen rechten Kontraſt der ſogenannte zweite Brief des römiſchen Clemens. Dieſes zuerſt von Euſebius (H. E. III, 38) erwähnte Fragment muß der Periode des Gnoſticismus angehören, weil es (cap. 9) gegen Leugner der Auferſtehung des Fleiſches kämpft; und wird dem römiſchen Clemens fälſchlich beigelegt. Eine nähere Angabe der Zeit und des Ortes ſeines Urſprungs iſt nicht möglich, wenn man nicht annehmen will, daß es wegen des Gebrauches des Aegypterevangeliums und wegen des unentwickelten Standes der Chriſtologie (cap. 12. 9) älter iſt, als die großen Kirchenlehrer gegen Ende des zweiten Jahrhunderts. Die kleine Schrift iſt von einem geborenen Heiden an Heidenchriſten gerichtet, und die Juden werden als ſolche bezeichnet, welche blos glauben, Gott zu haben (cap. 1. 2. 3). Das Thema der Schrift iſt die Empfehlung, die Gebote Chriſti zu erfüllen; und daſſelbe wird von drei Seiten behandelt, nämlich, daß darin das wahre der Größe der Erlöſung entſprechende Bekenntniß Jeſu beſtehe, daß darin der Gegenſatz gegen die Welt ausgedrückt werde, und daß dafür der Lohn der Auferſtehung

und des künftigen Lebens festgesetzt sei. Der Anbau des christlichen Gesetzes auf Grund der Gebote Christi und mit Hülfe der evangelischen Ueberlieferung charakterisirt den Verfasser dieser Schrift als Nachfolger des Clemens und des Polykarp. Der Grundsatz, daß man nur durch Erfüllung der Gebote Christi und Reinerhaltung des Fleisches das ewige Leben erreichen werde (cap. 8), entspricht der allgemeinen apostolischen Tradition, und ist nicht etwa im Widerspruch mit Paulus. Eine äußerliche Legalität kann der Verfasser nicht meinen, da er die Erfüllung des Willens Christi von ganzem Herzen und ganzer Gesinnung empfiehlt (cap. 3). Indessen die dogmatischen Grundanschauungen der Apostel hat er nicht etwa in richtigen, wenn auch unverstandenen Formeln vorausgesetzt, sondern an ihrer Stelle spricht er, ähnlich wie der echte Clemens, solche Vorstellungen aus, bei denen das Uebergewicht auf das selbständige sittliche Verhalten der Menschen fällt. Die Gerechtigkeit macht er abhängig von dem aufrichtigen Werkdienste gegen Gott; diesen motivirt er durch den Glauben an die göttliche Verheißung [1]). Dies hat an der Begriffsbildung des Petrus und des Hebräerbriefes sein Vorbild. Allein dabei mangelt durchaus die apostolische Vorstellung von dem Heilswerke Christi, da der Verfasser nur von der Belehrung und von der Berufung der Gläubigen durch Christus etwas weiß (cap. 1. 2. 9). Wenn aber die Berufung das Heilswerk Christi erschöpft, so wird das faktische Heilsverhältniß des Einzelnen ausschließlich auf sein eigenes Verhalten reducirt.

Der Widerspruch dieser Ansicht nicht nur mit Paulus, sondern mit den Aposteln überhaupt liegt auf der Hand, und doch wird der Verfasser in voller Unbefangenheit Anspruch auf die apostolische Begründung seiner Ansicht, und zwar nicht blos im Gegensatze gegen die Gnostiker, erheben. Da das Heidenchristenthum, trotz des begründenden Einflusses des Paulus, sich nie als

---

1) Cap. 11: *Ἡμεῖς οὖν ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ δουλεύσωμεν τῷ θεῷ, καὶ ἐσόμεθα δίκαιοι· ἐὰν δὲ μὴ δουλεύσωμεν διὰ τοῦ μὴ πιστεύειν ἡμᾶς τῇ ἐπαγγελίᾳ τοῦ θεοῦ ταλαίπωροι ἐσόμεθα. — Ἐὰν οὖν ποιήσωμεν τὴν δικαιοσύνην ἐναντίον τοῦ θεοῦ εἰσήξομεν εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ καὶ λήψόμεθα τὰς ἐπαγγελίας.*

pauliniſche Partei dargeſtellt hat, ſo iſt es unrichtig, oder mindeſtens paradox, wenn die Schrift der „pauliniſchen Richtung" zugewieſen wird [1]). Aber eine wenig geringere Paradoxie liegt doch in der unumgänglichen Vorausſetzung, daß der heidenchriſtliche Verfaſſer dieſer Schrift ſeine Vorſtellung für ebenſo apoſtoliſch wie kirchlich angeſehen haben wird, obgleich die charakteriſtiſche Lehre der Apoſtel von der Neuſchöpfung der Gläubigen durch Chriſti Auferſtehung gänzlich außer ſeinem Geſichtskreiſe liegt. Dieſe Degeneration der heidenchriſtlichen Anſchauung erſcheint um ſo ſtärker, als die Idee der Wiedergeburt ſowohl durch Petrus als durch Paulus vertreten wird. Wenn alſo mit der Aufſtellung dieſer Auktorität eine Indifferenzirung, ja vielleicht eine Ueberſchreitung der apoſtoliſchen Lehrformen ſelbſt zuſammenhängt, ſo erſcheint doch das Verſchwinden gerade jener Centralanſchauung von der chriſtlichen Frömmigkeit außerordentlich befremdend.

Dieſe Bemerkungen finden faſt durchaus auch auf den Hirten des Hermas Anwendung. Dieſe apokalyptiſche Schrift aus der römiſchen Gemeinde will zwar der Zeit des Clemens angehören (Vis. 2, 4), und der Name des Hermas ſcheint ſogar auf den von Paulus (Röm. 16, 14) erwähnten Genoſſen der römiſchen Gemeinde zurückzuführen; indeſſen iſt es anerkannt, daß ſie erſt dem zweiten Jahrhundert angehört. Dies wird außer anderen Anzeichen jener Zeit [2]) durch die unzweifelhafte Beziehung auf den Gnoſticismus ſicher geſtellt (Vis. 3, 7; Sim. 8, 6). Daß die Schrift dem chriſtlichen Geſetze gewidmet iſt, und daß die Erfüllung der göttlichen Verheißungen an die Beobachtung der Gebote gebunden wird [3]), iſt im Vergleich mit der apoſtoliſchen Anſicht durchaus unverfänglich. Die Idealität dieſes Stand-

---

1) Vgl. darüber Hilgenfeld a. a. O. S. 119.

2) Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 159. Ueber die Ueberlieferung, daß Hermas Bruder des Biſchofs Pius um die Mitte des zweiten Jahrhunderts geweſen ſei, vgl. a. a. O. S. 180.

3) Lib. II. Prooem: *Ἔγραψα τὰς ἐντολὰς καὶ τὰς παραβολὰς καθὼς ἐνετείλατό μοι· ἐὰν οὖν ἀκούσαντές μου φυλάξητε καὶ ἐν αὐταῖς πορευθῆτε, καὶ ἐργάσησθε αὐτὰς ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ, ἀπολήψεσθε ἀπὸ τοῦ κυρίου ὅσα ἐπηγγείλατο ὑμῖν.*

punktes wird durch die Vorausſetzung geſichert, daß diejenigen, welche Gott im Herzen haben, die Gebote leicht erfüllen werden [1]). Es wird angenommen, daß die Gebote Gottes im Glauben empfangen ſind (Vis. 1, 3). Der Glaube an den Einen wahren Gott iſt freilich im Gegenſatz zum Gnoſticismus als Inhalt eines Gebotes formulirt (Mand. 1); jedoch ſein innerer Charakter erſcheint als zweifelloſe Zuverſicht auf Gott (Vis. 4, 1. Mand. 5, 2; 10, 1. 2), und als die Grundtugend, aus welcher die übrigen hervorgehen (Vis. 3, 8; Sim. 9, 15). Die Faſſung dieſes Begriffes entſpricht im Weſentlichen dem im Hebräerbriefe enthaltenen Gepräge. Jedoch wird ſchon die Möglichkeit angenommen, daß mit dem richtigen Glauben laſterhaftes Leben verbunden ſei (Sim. 8, 9; Vis. 3, 6); und neben dieſer bedenklichen Anſicht bietet die Schrift eine unzweifelhafte Zerſetzung der Anſchauung von Chriſtus dar. Es erſcheint freilich als eine, wenn auch nicht explicirte aber richtige Bezeichnung des Werkes Chriſti, daß er die Sünden ſeines Volkes vernichtet, und demſelben das göttliche Geſetz gegeben habe [2]). Aber das Gleichniß, welchem dieſer Satz angehört, ſtellt das Leiden des Sohnes Gottes, durch welches er die Sünden des Volkes Gottes ausgerottet habe, als ein nicht gebotenes, überſchüſſiges Verdienſt dar, und benutzt dieſe Deutung zur Empfehlung übergeſetzlicher Werke von Seiten der Gläubigen [3]). Das iſt aber eine unzweifelhafte Verletzung der religiöſen wie der ſittlichen Grundanſchauung der Apoſtel. Allerdings wird ferner der Sohn Gottes als der Fels vorgeſtellt, auf dem die Kirche erbaut wird, und als die Pforte zum Himmelreiche; der Eingang in daſſelbe wird von der Annahme ſeines Namens

1) Mand. XII, 4: *Πασῶν τῶν ἐντολῶν τούτων καταχυριεύσει 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 σκληραί εἰσιν καὶ δυσκατόρθωτοι.*

2) Sim. V, 6: *Καὶ αὐτὸς (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἐκαθάρισε πολλὰ κοπιάσας καὶ πολλοὺς κόπους ἠντλησώς. — Αὐτὸς οὖν καθαρίσας τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς τρίβους τῆς ζωῆς, δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον ὃν ἔλαβε παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.*

3) Sim. V, 3: *Ἐάν γέ τι ἀγαθὸν ποιήσῃς ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, σεαυτῷ περιποιήσῃ δόξαν περισσοτέραν καὶ ἔσῃ ἐνδοξότερος παρὰ τῷ θεῷ οὗ ἔμελλες εἶναι.* Cf. Mand. IV, 4.

in der Taufe abhängig gemacht (Sim. 9, 12—17). Allein dieſe Mittlerſtellung Chriſti wird nicht als der Grund des Glaubensverhältniſſes erkannt, weil überhaupt der Glaube nicht auf dieſelbe bezogen wird, ſondern ſie gilt nur als Bedingung der auf das Geſetz gerichteten Tugendkraft; und hinter deren Bedeutung für die Erreichung des Zieles iſt das richtige Verſtändniß der mittleriſchen Werke Chriſti verſchwunden.

Der Vorausſetzung, daß der Hirt eine heidenchriſtliche Schrift ſei, ſteht das weit verbreitete Vorurtheil gegenüber, daß der Standpunkt des Hermas judaiſtiſch oder judenchriſtlich ſei. Neuerdings hat Hilgenfeld [1]) dieſe Meinung ausführlicher zu rechtfertigen unternommen. Ihr ſteht zuvörderſt das Bedenken entgegen, daß das Buch nicht nur der römiſchen Gemeinde, ſondern auch den „anderen Gemeinden" gewidmet iſt (Vis. 2, 4), die man doch ſämmtlich als heidenchriſtliche anzuſehen hat; und daß keine Spur der bekannten judenchriſtlichen Forderungen geltend gemacht wird. Der Einwand, daß dies ebenſowenig wie in den Teſtamenten der zwölf Patriarchen nöthig geweſen wäre, weil die römiſche Gemeinde gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts ſelbſt judenchriſtlich geweſen ſei, würde ſich auf eine falſche Vorausſetzung ſtützen. Denn wenn auch der Brief des Paulus an dieſe Gemeinde darauf hindeutet, daß ihre erſten Mitglieder Juden waren, welche in ihrer Abhängigkeit von dem Grundſatze der Urapoſtel (ſ. o. S. 141) ſich in den Fortſchritt der Heidenmiſſion nicht recht finden konnten, ſo tritt die Gemeinde in dem Briefe des Clemens als heidenchriſtliche auf, und die Abfaſſung der Pſeudoclementinen in Rom (ſ. o. S. 263) iſt nicht gegen die Annahme einzuwenden, daß die dortige Gemeinde den heidenchriſtlichen Charakter durch das zweite Jahrhundert hindurch bewahrt haben wird, welchen ſie in der zweiten Hälfte deſſelben unzweifelhaft an ſich trägt. Alſo iſt das Vorurtheil vielmehr für den heidenchriſtlichen Charakter des Hirten. Daß ihm ein judaiſtiſches Gepräge einwohnen ſoll, iſt nun eine Ausſage ſo unbeſtimmter Art, daß wir auf ihre Beurtheilung ver-

1) A. a. O. S. 166 ff.

zichten (ſ. o. S. 107). Jedoch bringt Hilgenfeld zwei Gründe für den judenchriſtlichen Standpunkt des Hirten bei, welche eine faßliche Beſtimmtheit an ſich tragen. Zuerſt beruft er ſich dafür auf den in dem erſten Mandat enthaltenen Grundſatz des Glaubens an Einen Gott, den Weltſchöpfer, indem er behauptet, daß der Verfaſſer dieſen notoriſchen Grundſatz der ganzen ſpätern jüdiſchen Dogmatik nur als Judenchriſt habe aufſtellen können. Hiebei iſt aber nicht nur überſehen, daß Paulus (1 Kor. 8, 6) dem Heidenthum gegenüber ſich ebenſo erklärt, ſondern auch, daß die hier dem gnoſtiſchen Polytheismus entgegengeſetzte Wahrheit eine allgemein chriſtliche, und kein Parteizeichen iſt. Daß auch die Clementinen jene Grundwahrheit hervorheben, findet ebenfalls nicht wegen ihres Judenchriſtenthumes Statt, ſondern nur im Gegenſatze gegen den Gnoſticismus. Daß aber das zweite Jahrhundert ſich um dieſen Gegenſatz bewegt, und nicht den das apoſtoliſche Zeitalter beſchäftigenden Streit zwiſchen Judenchriſten und Paulus fortſetzt, hat Hilgenfeld ſelbſt (a. a. O. S. 119) geltend gemacht. Der zweite Grund, welchen Hilgenfeld für ſeine Behauptung beibringt, iſt, daß Hermas das Erlöſungswerk zunächſt nur auf das alte Bundesvolk beziehe, daß er die Heiden nur zum Erſatz in das alte Bundesvolk eintreten laſſe, und daß er die Eintheilung in die zwölf Stämme auch für das chriſtliche Volk beibehalte. Dieſe Anſichten würden allerdings den jüdiſch-chriſtlichen Standpunkt des Buches beweiſen, wenn nur Hermas ſie wirklich hegte. Aber dies iſt in Abrede zu ſtellen. Wenn der dem Sohne Gottes zur Bearbeitung übergebene Weinberg als das Volk gedeutet wird, welches er erlöſt (Sim. 5, 5), ſo liegt hierin keine Hinweiſung auf den nationalen Urſprung der Erlöſten. Der Ausdruck entſcheidet durchaus nicht darüber, ob an das Volk des alten Bundes, oder ob an ein neues aus den Heiden geſammeltes Volk gedacht iſt. Daß aber nur das letztere der Fall iſt, beweiſt Sim. 9, 17. Die zwölf Berge nämlich, aus denen die zum Bau des Thurmes (der Kirche) brauchbaren Steine gebrochen werden, bedeuten die zwölf Völker, welche den Erdkreis bewohnen, und welche der Predigt des Evangeliums Gehör gegeben haben. Hiemit iſt gerade das Gegen-

theil davon ausgeſagt, daß die einzelnen Heidenchriſten den zwölf Stämmen Iſraels eingereiht werden ſollen; und die Fixirung der Zwölfzahl der Nationen iſt nicht anders zu verſtehen, als daß ſie an die Stelle der iſraelitiſchen Stämme getreten, dieſe alſo von dem göttlichen Reiche ausgeſchloſſen ſeien. Die von Hilgenfeld angeführten Stellen (Vis. 3, 5; Sim. 9, 30. 31) endlich drücken auch nichts weniger aus, als die Erſetzung der einzelnen verſtockten Juden durch einzelne Heiden.

Der heidenchriſtliche Urſprung und Standpunkt des Hermas iſt demnach als geſichert zu betrachten. Wenn es aber dennoch bedenklich erſcheinen ſollte, daß eine Schrift wie dieſe demjenigen chriſtlichen Gebiete zugeſprochen wird, deſſen Gründer und deſſen bleibende Auktorität Paulus war; wenn die gründliche Abweichung des Heidenchriſtenthums von ſeinem Lehrtypus, die wir in den beiden letzten Schriften beobachtet haben, auf eine abſichtliche Verwerfung des Heidenapoſtels ſchließen zu laſſen ſcheint, ſo bieten die Akten des Paulus und der Thekla[1]) den Maaßſtab dar, wie das Heidenchriſtenthum des zweiten Jahrhunderts den Paulus verſtand. Dieſe ziemlich werthloſe Legende erfreute ſich eines gewiſſen Anſehens auch in ſpäteren Jahrhunderten, obgleich ſchon Tertullian die apokryphiſche Herkunft derſelben aufgedeckt hatte[2]). Paulus wird in dieſer Schrift als Lehrer der Moral und Enthaltſamkeit dargeſtellt[3]), und ſeine Lehre zuſammengefaßt als die Predigt von der Enthaltſamkeit und Auferſtehung, als die Lehre von der Liebe, dem chriſtlichen Glauben und dem Gebete, oder als der Grundſatz von der Furcht

1) Bei Grabe, Spicilegium Patrum, Vol. I. pag. 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.*

des Einen und einzigen Gottes und vom keuſchen Leben. Die Hervorhebung des Monotheismus und der Auferſtehung findet ihre Erklärung darin, daß als Gegner und Verläumder des Paulus Gnoſtiker auftreten, welche lehren, daß die Auferſtehung, die Paulus meine, ſchon ſtattgefunden habe ſowohl in den Kindern, die man erzeugt habe, als auch in der gewonnenen Erkenntniß Gottes. In den angeführten Formeln [1]) liegt gar nichts Unpauliniſches, allein der volle Umfang der Lehre des Paulus iſt darin nicht ausgedrückt, und namentlich die eigentliche Hauptlehre des Paulus ganz übergangen. Dies erklärt ſich aber daraus, daß nicht mehr der Gegenſatz gegen das Judenchriſtenthum, ſondern der gegen den Gnoſticismus die Zeit beherrſchte und ihre Erinnerung an Paulus leitete. Die Entſcheidung gegen das phariſäiſche Weſen, welche die Gedankenbildung des Paulus bedingt, weil er in dem Kontraſte dagegen den Glauben an Chriſtus empfangen hatte, wurde von den Heidenchriſten im zweiten Jahrhundert überhaupt nicht mehr verſtanden; und alle dahin gehörigen Begriffe des Paulus ſind deßhalb in dieſer apokryphen Darſtellung ſeines Wirkens übergangen. Dagegen erſchien ſeine Auktorität werthvoll zur Begründung chriſtlicher Sitte und Askeſe im Gegenſatz gegen den gnoſtiſchen Libertinismus. Mit Unrecht iſt alſo die Darſtellung des Paulus in dieſen Akten für ebjonitiſch erklärt worden [2]). Wenn die Einwirkung der Auktorität des Paulus nur da anerkannt werden dürfte, wo ſich das Verſtändniß und die genaue Formulirung des Begriffes der Glaubensgerechtigkeit erhalten hätten, dann würde man freilich im zweiten Jahrhundert nach einer dem Paulus irgendwie folgenden Richtung vergeblich ſuchen. Aber dann iſt es auch unmöglich zu behaupten, daß gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts ein

---

1) Dazu kommt noch p. 102: *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.*

2) Schwegler, Montanismus S. 263.

Umſchwung der Kirche im pauliniſchen Sinne ſtattgefunden habe. Denn die Grundſätze, welche in jener Zeit geltend gemacht werden, entſprechen eben ſo wenig den urſprünglichen Gedanken des Paulus, wie die Anſchauung, die im zweiten Brief des Clemens und im Hirten des Hermas herrſcht. Wenn alſo der Verfaſſer der Akten des Paulus und der Thekla, nach Tertullians Zeugniſſe, ſeine Unterſchiebung damit entſchuldigt hat, daß er aus Liebe zu Paulus geſchrieben habe, ſo iſt dies einfach dahin zu deuten, daß jener Mann den Paulus geſchildert hat, wie er ihn dachte und wie er ihn richtig zu verſtehen glaubte; nicht aber, daß er gegen ſein richtiges Verſtändniß das Bild des Paulus ebjonitiſch verfälſcht habe, um ihn bei der judenchriſtlichen Majorität der Kirche zu Ehren zu bringen.

Die bisher analyſirten Dokumente des Heidenchriſtenthums haben indirekt angedeutet, daß ein Bund Gottes nur mit den durch Chriſtus berufenen Heiden, jedoch nicht mit dem Volke der Juden beſtehe. Dieſelben haben aber keinen Einblick in das Urtheil der Heidenchriſten über den Beſtand des alten Bundes und über das Judenchriſtenthum gewährt. Hierüber giebt nun der ſogenannte Brief des Barnabas Auskunft. Wir ſetzen voraus, daß der ſich nicht nennende Verfaſſer nicht Barnabas iſt, daß aber die von den Alexandrinern Clemens und Origenes hochgeachtete Schrift, deren Urſprung in den Anfang des zweiten Jahrhunderts zu fallen ſcheint, vielleicht ſelbſt von einem Alexandriner herrührt [1]). Dieſer Brief beſchäftigt ſich noch mit der Streitfrage der apoſtoliſchen Epoche, indem der heidenchriſtliche Verfaſſer ſeine heidenchriſtlichen Leſer (cap. 14. 16) vor der Verſuchung zur Annahme des moſaiſchen Geſetzes (ut non incurramus tanquam proselyti ad illorum legem, cap. 3.) zu warnen hat. Er erfüllt dieſe Aufgabe durch einen Beweis aus dem A. T. ſelbſt, daß die jüdiſchen Ceremonieen aufgehoben, und ſowohl der Tod Chriſti als auch der Inhalt des chriſtlichen Lebens geweiſſagt ſei. Die Benutzung des A. T. im Intereſſe des Chriſtenthums,

1) Vgl. Hefele, Das Sendſchreiben des Apoſtels Barnabas. Hilgenfeld a. a. O. S. 43. 44.

welche der Verfaſſer ebenſo wie Clemens von Rom γνῶσις nennt, iſt nach den von Paulus und im Hebräerbriefe gegebenen Vorbildern zu einer beſtimmten Methode ausgebildet. In ihren Umkreis werden die Erklärungen von Propheten gegen die Opfer, den Tempel, und das Faſten hineingezogen (cap. 3. 4. 16), welche den Mangel dieſer Begehungen bei den Chriſten gegen die jüdiſche Sitte rechtfertigen. Ueberwiegend jedoch iſt der Verfaſſer in ſeiner Tendenz auf Gnoſis damit beſchäftigt, theils die Typen des A. T. auf den Tod Chriſti und deſſen einzelne Umſtände nachzuweiſen, theils die Inſtitutionen der Beſchneidung, der Speiſeverbote, des Sabbaths allegoriſch ſo zu deuten, daß ihre Verbindlichkeit im wörtlichen Sinne für die Chriſten wegfiel.

In der Faſſung der chriſtlichen Grundideen iſt kein ausſchließender Einfluß eines Apoſtels wahrzunehmen, und die Anſchauung des Verfaſſers trägt überhaupt alle die von uns ermittelten Merkmale des katholiſch werdenden Heidenchriſtenthums an ſich. Die Beobachtung der göttlichen Gebote als Bedingung der Seligkeit, und als Mittel der Sicherung des Glaubens wird von dem Verfaſſer zwar nicht anders als von den Apoſteln empfohlen [1]), aber die fortſchreitende Entwickelung im Anbau dieſer Seite des Chriſtenthums erkennt man an der Ausprägung des Begriffes von dem „neuen Geſetze Jeſu Chriſti" (cap. 2). Wie in den oben erörterten Schriften iſt aber dieſe chriſtliche Geſetzlichkeit als eine durch die Liebe innerlich begründete, zwangloſe bezeichnet [2]), und dieſe Aufſtellung durch den Gedanken gerechtfertigt daß die Chriſten durch die Sündenvergebung und durch die Hoffnung auf den Herrn neu geworden ſeien (cap. 16). Der Glaube iſt ähnlich wie im Hebräerbrief auf die Verheißung bezogen (cap. 6), und deßhalb von der Hoffnung (cap. 4. 8. 11. 16)

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. — Cap. 2: *Τῆς μὲν οὖν πίστεως ἡμῶν εἰσὶν οἱ συλλήπτορες φόβος καὶ ὑπομονή· τὰ δὲ συμμαχοῦντα ἡμῖν μακροθυμία καὶ ἐγκράτεια.*

2) Cap. 2: Nova lex domini nostri Iesu Christi, quae sine iugo necessitatis est. Cap. 4: — ut dilectio Iesu consignetur in praecordiis vestris in spem fidei illius.

faſt nicht zu unterſcheiden. Die Vergebung der Sünden iſt an den Tod Chriſti geknüpft (cap. 5. 7), deſſen Opfercharakter dem Schreiber klar zu ſein ſcheint (cap. 7. 8); und wenn der Tod Chriſti als Mittel der Belebung bezeichnet wird (cap. 7), ſo iſt dies daraus verſtändlich, daß ja die Sündenvergebung ein Mittel der Neuſchöpfung iſt. So ſehr dieſe Formeln der apoſtoliſchen Vorſtellung im Allgemeinen entſprechen, ſo fehlt es jedoch auch nicht an Spuren davon, daß der Heidenchriſt das eigentliche Verſtändniß des urſprünglichen apoſtoliſchen Standpunktes ſchwerlich behauptet hat. Dies zeigt ſich in der Meinung, daß Chriſtus geſtorben ſei, um auferſtehen zu können, und hiedurch die Gewißheit der allgemeinen Auferſtehung und der Erfüllung der den Alten gegebenen Verheißung vom Himmelreiche zu geben (cap. 5). Dies entſpricht direkt der Anſicht, die Clemens von der Auferſtehung Chriſti hegt (ſ. o. S. 280), reicht aber nicht an die Ausſagen der Apoſtel über jene Thatſache hinan. Ein Widerſpruch gegen dieſelbe iſt es nicht; aber ein ſolcher liegt unzweifelhaft in der Meinung, daß der Sohn Gottes im menſchlichen Fleiſche gekommen ſei, nicht um Gott zu offenbaren, ſondern um ſeine Herrlichkeit zu verhüllen, welche die Menſchen ohne die Bekleidung mit dem menſchlichen Leibe nicht zu ertragen vermocht hätten, und nebenbei es möglich zu machen, daß die Juden die größte Sünde begingen (cap. 5). Dies iſt eine für das katholiſch werdende Heidenchriſtenthum bedeutſame Abweichung von der einfachſten Vorausſetzung des Glaubens der Apoſtel.

Indem nun der ſogenannte Barnabas das chriſtliche Leben von allen Ceremonieen des A. T., einſchließlich der Beſchneidung, frei weiß, ſo leugnet er ferner, daß überhaupt ein Bundesverhältniß zwiſchen Gott und den Iſraeliten beſtanden, und daß das ſittliche Geſetz des Dekalogs unter denſelben in Wirkſamkeit getreten ſei. Mit auffallender Willkür in Behandlung der Geſchichte deutet er die Zerſchmetterung der Geſetzestafeln durch Moſes ſo, daß der von Gott beabſichtigte Bund mit den Iſraeliten wegen ihres götzendieneriſchen Hanges nicht in Wirkſamkeit getreten, und der in dem Dekaloge beſtehende Bund erſt durch Chriſtus an dem aus Heiden berufenen Volke

vollzogen ſei [1]). Anſtatt des ſittlichen Geſetzes ſoll den Iſraeliten nur das Ceremonialgeſetz auferlegt geweſen ſein. Deſſen Inhalt iſt, ſeinem wahren geiſtigen Sinne nach, nicht verſchieden von dem Sittengeſetze; aber derſelbe iſt von den Iſraeliten wegen ihrer Sündhaftigkeit nicht verſtanden worden [2]), und daß ſie die von den Propheten ausgehende Enthüllung des tiefern Sinnes der Ceremonieen ſich nicht zu Nutze machten, wird auf Täuſchung durch den Teufel zurückgeführt [3]). Die Anſicht des Verfaſſers, daß das Bundesverhältniß Gottes mit den Iſraeliten überhaupt nicht beſtanden habe, ſteht ganz iſolirt. Die gewaltſame Verkürzung der Geſchichte, zu welcher ein geborener Jude gar nicht fähig geweſen wäre, war eine zu bedenkliche Waffe gegen das Judenchriſtenthum, als daß ſie allgemeinere Anerkennung auch unter den Heidenchriſten hätte finden können. Wer zu dieſem Verfahren ſich entſchloß, konnte ebenſo leicht ſich davon überzeugen, daß der Gott der Juden nicht der Eine wahre Gott geweſen ſei, und hiemit auf den Weg der häretiſchen Gnoſis einlenken. Auf dem Gebiete des Heidenchriſtenthums wurde vielmehr eine andere Methode üblich, den Gegenſatz zwiſchen dem alten und dem neuen Bund zu beſtimmen, und die Unabhängigkeit dieſes von jenem zu rechtfertigen.

---

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.*

2) Cap. 10: *Ἄρα 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.*

II. Juſtin der Märtyrer.

Juſtin, deſſen heidenchriſtlicher Standpunkt an ſeiner Beurtheilung der verſchiedenen Klaſſen jüdiſcher Chriſten deutlich zu erkennen iſt (ſ. o. S. 252), iſt für uns als der älteſte theologiſche Vertreter des nachapoſtoliſchen Heidenchriſtenthums von hoher Wichtigkeit. Indem ſeine religiöſen Grundanſchauungen dem herabgekommenen Paulinismus des römiſchen Clemens am nächſten ſtehen, hat er in Verfolgung der Aufgabe des ſogenannten Barnabas das Verhältniß des Chriſtenthums zum moſaiſchen Geſetze vorläufig abſchließend auf den Ausdruck gebracht, welcher für die katholiſche Kirche der normale wurde und blieb. Den Anlaß zu der Darſtellung dieſer Theorie im Dialoge mit dem Tryphon giebt die Aufforderung des Juden, daß Juſtin, wenn er ſelig werden wolle, ſich zur Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes bekehren müſſe (cap. 8); denn der Vorzug vor Gott beruhe darauf, daß man ein vor den anderen Menſchen durch die Beſchneidung, ſowie durch Sabbaths- und Feſtfeier ausgezeichnetes Leben führe (cap. 10). Hierauf nun erklärt Juſtin, daß die Chriſten ſich zu demſelben Gott bekennten, der die Iſraeliten aus Aegypten geführt habe; daß ſie aber dem Geſetze des Moſes nicht Folge zu leiſten brauchten, da ſie ein neues Geſetz hätten, welches nicht blos für Ein Volk, ſondern für das ganze Menſchengeſchlecht beſtimmt ſei, und als das ewige und endgültige Geſetz das frühere außer Geltung geſetzt habe [1]). Zum Beweiſe deſſen beruft ſich Juſtin auf die durch

---

1) Dial. cap. 11: *Ἤλπίκαμεν οὐ διὰ Μωσέως, οὐδὲ διὰ τοῦ νόμου· ἦ γὰρ ἂν τὰ αὐτὰ 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 Χριστος 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 ἀσιρακπῶν διαιαγῆναι αὐτοῖς ἔφη καὶ δεικνύουσαν τί μὲν ὡς αἰώνιον καὶ παντὶ γένει ἁρμόζον καὶ ἔνταλμα καὶ ἔργον ὁ θεὸς ἐπίσταται.*

Jeſaias (51, 4) und Jeremias (31, 31) verkündete Verheißung des neuen Bundes, und tadelt die Juden, daß ſie dieſe und ähnliche Weiſſagungen fälſchlich auf das moſaiſche Geſetz bezögen (cap. 34). Als Zeugniß Chriſti dafür bringt er den Ausſpruch bei Matth. 11, 13 bei, indem er denſelben nach Luk. 16, 16 modificirt und zu ſeinem Zwecke brauchbar macht [1]). Wenn nun in dieſer Stelle, ſowie in mehreren anderen Chriſtus ſelbſt als der neue Bund oder das neue Geſetz bezeichnet wird (cap. 43. 118. 122), ſo darf man hinter dieſen Ausdrücken den erhabenen Gedanken nicht ſuchen, der darin zu liegen ſcheint; denn Juſtin verſteht unter dem neuen Geſetze doch nur einen Kompler von Geboten, wie das moſaiſche iſt, und Chriſtus ſelbſt wird demnach einfach als Geſetzgeber dem Moſes gegenübergeſtellt (cap. 12. 14. 18).

Die Aufhebung des moſaiſchen Geſetzes durch den neuen Bund bezieht ſich nur auf diejenigen Theile deſſelben, welche ceremoniellen Inhaltes, und von Gott überhaupt nur aus äußeren Rückſichten verordnet ſind, theils um der Sündhaftigkeit und Verſtocktheit des Volkes als fortwährende Zeichen der Erinnerung an Gott das Gegengewicht zu halten, theils um den götzendieneriſchen Hang des Volkes auf den wahren Gott hinzulenken (cap. 23. 27. 46. 92). Im Beſondern gilt dies von der Beſchneidung, welche, wie Juſtin im Hinblick auf das Schickſal der Juden nach dem Aufſtande des Barkochba urtheilt, von Gott zu dem Zwecke eingeführt 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 vom Paſſahfeſt (cap. 40). Alle dieſe Einrichtungen ſind in der Zeit der Patriarchen nicht in Ausübung geweſen, und dennoch haben dieſelben das göttliche Wohlgefallen erfahren (cap. 19. 20). Hieraus folgt alſo

---

1) 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· ἐξ ὅτου ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν.*

entweder, daß Gott zur Zeit des Moſes nicht mehr derſelbe war, als zur Zeit Henochs, oder daß er zu verſchiedenen Zeiten nicht gleiche Anſprüche an die menſchliche Gerechtigkeit mache (cap. 23), was beides doch nicht zugeſtanden werden kann; oder — daß die Ceremonialgeſetze nur eine zeitweilige Geltung behalten ſollten, und mit Recht von Chriſtus abgeſchafft ſind.

Während ſie aber dieſes Schickſal gehabt haben, iſt der tiefere Sinn, welcher allen jenen Geboten zu Grunde lag, im chriſtlichen Glauben und Leben offenbar und wirkſam geworden. Während die Reinigungen des moſaiſchen Geſetzes nur dem Leibe zu Gute kommen, iſt die wahre Reinigung von den Sünden in der chriſtlichen Taufe gegeben. Dieſer Erfolg iſt auch in der Wegſchaffung des Sauerteigs am Paſſah vorgebildet (cap. 14). Ebenſo iſt im Chriſtenthum das wahre Faſten enthalten, nämlich die Enthaltung vom Böſen und die Wohlthätigkeit, nach Jeſaia 58, 1—11 (cap. 15). Auch die Beſchneidung iſt im Chriſtenthum bewahrt, als Beſchneidung des Herzens, als Ausrottung der Sünde und des Irrthums durch die Worte Chriſti (cap. 15. 24. 28. 113); im ſpeciellen Sinne aber gilt die Taufe als die geiſtige wahre Beſchneidung (cap. 43). Auch das Opfer wird im chriſtlichen Leben nachgewieſen, als das Gott wohlgefällige Bitt- und Dankgebet (cap. 117). Da nun Gott nur von Prieſtern Opfer annimmt, ſo ſind die Chriſten jener Opfer wegen das wahrhaft hoheprieſterliche Geſchlecht, in welchem der vergängliche Unterſchied von Prieſtern und Laien aufgehoben iſt (cap. 116). Und weil nun alle Merkmale des von Gott erwählten Iſrael im höhern Sinne auf die Chriſten zutreffen, ſo ſind dieſe überhaupt das wahre iſraelitiſche Volk (cap. 135). Die allegoriſche und typologiſche Auslegung des A. T., welche zur Rechtfertigung des Chriſtenthums gegen den wörtlichen Sinn der moſaiſchen Ritualgebote dient, und auch auf die Rechtfertigung der Perſon und der Schickſale Jeſu angewendet wird (cap. 42. 44), heißt bei Juſtin ebenſo wie bei Clemens Romanus und Barnabas Gnoſis (cap. 112). Vielfache Berührungen zwiſchen Juſtin und dieſen älteren Schriftſtellern im Einzelnen weiſen auf eine ſich befeſtigende Ausprägung der typologiſchen Regeln und ihrer Anwen-

dung unter den Heidenchriſten hin. Dies war unzweifelhaftes Bedürfniß, wenn bei der vorausgeſetzten Auktorität des A. T. die Selbſtändigkeit der heidenchriſtlichen Sitte in ihrem Gegenſatz gegen die jüdiſche geſchützt werden ſollte.

Aber in dem Urtheil über die jüdiſche Religion und das Recht des Aufhörens der jüdiſchen Sitte weichen Juſtin und mit ihm alle Folgenden von dem ſogenannten Barnabas ab. Er enthält ſich der Gewaltthat, das Beſtehen des göttlichen Bundes mit Iſrael zu leugnen, und das in dieſem Volke promulgirte göttliche Geſetz auf die Ceremonialbeſtimmungen zu beſchränken; er erkennt ausdrücklich an, daß die Iſraeliten den Dekalog beſeſſen haben (cap. 45). Um nun aber den Unterſchied der blos auf zeitliche Dauer berechneten Ceremonialgebote von den ewigen ſittlichen Geſetzen feſtzuhalten, und um dadurch zu rechtfertigen, daß jene abgeſchafft werden können, behauptet er, daß ſie urſprünglich nur wegen der Herzenshärte des Volkes zur Ableitung ſeines götzendieneriſchen Triebes aufgeſtellt ſeien [1]). Hierin iſt der von Chriſtus (Mark. 10, 5) angegebene Grund der Geſtattung der Eheſcheidung mit dem Geſichtspunkte verbunden, aus welchem die eſſeniſchen Ebjoniten urſprünglich die Einführung des ihnen ſo widerwärtigen levitiſchen Opferkultus erklärten (ſ. o. S. 209). Die unleugbare Verwandtſchaft zwiſchen Juſtin und den eſſeniſchen Ebjoniten [2]) in dieſer Idee beeinträchtigt jedoch nicht die heidenchriſtliche Stellung Juſtins. Wir wollen es gelten laſſen, daß er die bezeichnete Anſicht von den Ebjoniten entlehnt habe; obgleich es nicht zu beweiſen iſt, und obgleich die Anſicht von einer nachträglichen durch

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 καὶ τὰς προσφορὰς φέρειν κελευσθῆναι ὑμᾶς, καὶ τύπον εἰς ὄνομα τοῦ θεοῦ ἐπικληθῆναι ἀνασχέσθαι τὸν κύριον, ἵνα μὴ εἰδωλολατροῦντες καὶ ἀμνημονοῦντες τοῦ θεοῦ ἀσεβεῖς καὶ ἄθεοι γένησθε.*

2) Vgl. Hilgenfeld, Die clem. Recogn. und Hom. S. 60.

die Hartnäckigkeit der Israeliten hervorgerufenen Ceremonialgesetzgebung sich in umfassenderer Weise bei Pseudobarnabas findet. Aber gerade in dieser Uebereinstimmung wird der Gegensatz Justins gegen die Ebjoniten dadurch bezeichnet, daß diese nur die Opfer, jener außerdem die Sabbaths- und Festfeier, die Speiseverbote, die Reinigungen, namentlich aber auch die Beschneidung als vergängliche Institute ansieht, die ursprünglich keine heilsmäßige Bedeutung für die Israeliten gehabt hätten. Diese Einrichtungen aber rechneten die Ebjoniten zur Substanz des Gesetzes und achteten sie als die unveräußerlichen Merkmale ihres Volksthums auch für die christliche Epoche. Und wenn auch die Clementinen den geborenen Heiden die Beschneidung nicht zumutheten, so kam es dabei gerade darauf an, dieselben in das Netz der anderen Beobachtungen zu verflechten. Es bezeichnet den heidenchristlichen Standpunkt Justins, daß er alles, was ceremonielle Satzung im A. T. ist, als durch Christus beseitigt betrachtet. Und gerade den sich steigernden Ansprüchen des Heidenchristenthums entspricht es, wenn er die Beschneidung nur deßhalb noch als das Zeichen des Bundesvolkes ansieht, damit es wegen seiner Gottlosigkeit zur Strafe gezogen werden könne. Christus selbst, indem er als Gesandter Gottes an Israel auftrat, hatte die Beschneidung nicht als eine gleichgültige Handlung wie die anderen Ritualien behandelt; sondern hatte durch die Unterscheidung derselben von jenen die Möglichkeit aufrecht erhalten, daß Israel auch in der Epoche des göttlichen Reiches als Volk den Vortritt vor den anderen Völkern behaupte (s. o. S. 34). In dem abweichenden Urtheile Justins erscheint das Vorspiel für die Erfüllung der Weissagung Christi bei Matth. 8, 11. 12, welche die heidenchristliche Kirche zur Besiegelung ihrer Katholicität zwar noch nicht zu Justins Zeit, aber nicht lange danach dadurch vollendete, daß sie Nazaräer wie Ebjoniten unter das gleiche Verdammungsurtheil befaßte (s. o. S. 256). Die Grundlage für die Gleichstellung der Beschneidung mit den übrigen Ceremonieen, wenn auch nicht den zureichenden Grund für die eben dargestellte heidenchristliche Folgerung, bietet nun aber nur Paulus. Er hat durch die Lehre, daß für den Gläubigen

das Geſetz nicht mehr gilt, die Beſchneidung in die Reihe der übrigen Ceremonieen geſtellt, und ihre Gleichgültigkeit auch für den geborenen Juden, ſofern er Gläubiger iſt, erklärt (Röm. 2, 28. 29). Freilich faſt unwillkürlich geſteht er den Werth der Beſchneidung für das Volk des göttlichen Bundes zu (3, 2), und er hält daran feſt, daß Gott daſſelbe nicht verſtoßen haben könne (11, 2). Aber er neutraliſirt doch den an der Beſchneidung haftenden Anſpruch durch den zuerſt bei Juſtin (cap. 43) wiederkehrenden Gedanken, daß die chriſtliche Taufe die wahre Beſchneidung ſei (Kol. 2, 11), und bewährt dadurch die ebenfalls von Juſtin aufgenommene Grundanſchauung, daß die an Chriſtus Glaubenden die wahren Söhne Abrahams, das wahre iſraelitiſche Geſchlecht ſeien (cap. 135).

Dieſe Anſicht von der Aufhebung des moſaiſchen Geſetzes durch Chriſtus und von dem Eintreten der heidenchriſtlichen Gemeinde in die Stelle des iſraelitiſchen Volkes ſetzt nicht nur indirekt die grundlegende Einwirkung des Paulus auf die heidenchriſtliche Anſchauungsweiſe voraus, ſondern ſtützt ſich direkt auf pauliniſche und nur auf pauliniſche Gedanken. Das letztere iſt unleugbar der Fall, ungeachtet Juſtin den Apoſtel Paulus weder nennt, noch Ausſprüche deſſelben ausdrücklich citirt. Denn außer den oben bezeichneten Formeln begründet Juſtin die Unabhängigkeit des Heidenchriſtenthums von der jüdiſchen Sitte auf den Glauben Abrahams, der ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, ehe er beſchnitten war [1]). So wenig es zweifelhaft iſt, daß dieſe Anſicht nur aus dem vierten Kapitel des Römerbriefs entlehnt iſt, ſo klar iſt es, daß Juſtin ebenſo wie Clemens durch die Hervorhebung der Glaubensgerechtigkeit ſich überhaupt als Pauliner darſtellen will [2]). Aber frei-

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 ἀκροβυσίᾳ τῆς σαρκὸς ἡμῶν πιστεύοντες τῷ θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ περιτομὴν ἔχοντες τὴν ὠφελοῦσαν ἡμᾶς τοὺς κεκημένους, 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*

lich iſt er zur echten Reproduktion der pauliniſchen Gedanken ebenſo unfähig wie jener Vorgänger.

In Anlehnung an die gemeinſame apoſtoliſche Vorſtellung bekennt ſich Juſtin zu der Rettung, Erlöſung, Reinigung, welche die ſündigen Menſchen durch den Tod Chriſti erfahren haben [1]; und er vergißt auch nicht die Bedingung, daß dieſe von Chriſtus bewirkte Reinigung denen gilt, welche ihm glauben (*δι' αἵματος καθαίρων τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ*. Apol. I, 32). Aber dieſer Glaube iſt nicht als der Glaube an Chriſtus gedacht; und anſtatt in ihm die centrale Willensfunktion zu meinen, welche ſich der Perſon Chriſti unterwirft, löſt er ihn auf in die Buße und den Werkgehorſam, und beſchränkt die Wirkung des Opfers Chriſti auf die Bedingung dieſes empiriſchen Verhaltens [2]. Dieſe Auslegung erinnert an die Ausſage des Clemens, daß Chriſti Blut der Welt die Gnadengabe der Buße gebracht habe (ſ. o. S. 281). Sie drückt wie dieſe die Unfähigkeit aus, das von Gott geſetzte Verhältniß von dem auf Gott bezogenen Verhalten zu unterſcheiden; und dieſe Erſcheinung hängt davon ab, daß das echte aus dem richtig gedeuteten A. T. zu ſchöpfende Verſtändniß der apoſtoliſchen Hauptideen dem Heidenchriſten mangelte (ſ. o. S. 282). Die Heilswirkung des Todes Chriſti wird ſo wenig verſtanden, daß Juſtin die Sündenvergebung von dem thatſächlich ſündloſen Leben der Getauften bedingt ſein läßt [3];

τῶν ἐθνῶν ἁπάντων διὰ τῆς πίστεως τῆς τοῦ Χριστοῦ θεοσεβεῖς καὶ δίκαιοι γενόμενοι.

1) 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 ἐλυτρώσατο.* Cap. 43: *Τούτου ἀποθνήσκειν μέλλοντος, ἵνα τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἰαθῶμεν οἱ ἁμαρτωλοὶ ἄνθρωποι.*

2) Dial. 40: *Προσφορὰ ἦν ὑπὲρ πάντων τῶν μετανοεῖν βουλομένων ἁμαρτωλῶν καὶ νηστευόντων ἣν καταλέγει Ἡσαΐας νησιείαν.* (Das iſt die Ausübung guter Werke nach Jeſ. 58, 5—7. vgl. Dial. 15).

3) Dial. 44: *Δι' ἧς ὁδοῦ ἄφεσις ὑμῖν τῶν ἁμαρτιῶν γενήσεται 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.*

und daß er in einer charakteriſtiſchen Hauptſtelle dieſelbe nicht als den Grund des Heilsverhältniſſes bezeichnet, ſondern nur als Gegenſtand des Bekenntniſſes in die Heilsordnung einzureihen vermag [1]).

Wenn aber die Offenbarung objektiv nicht in der Selbſtdarſtellung Chriſti, namentlich in ſeinem Tode und in ſeiner Auferſtehung aufgefaßt wird; wenn aus dieſem Grunde die Grenzen des religiöſen Verhältniſſes und des ſittlichen Verhaltens verwiſcht werden, ſo iſt es natürlich, daß die objektive Offenbarung weſentlich als die neue Geſetzgebung angeſchaut wird. Die konkrete Ausfüllung dieſer ſchon bei Barnabas aufgetretenen Hauptkategorie des nachapoſtoliſchen Heidenchriſtenthums gewinnt Juſtin, indem er auf die evangeliſche Tradition zurückgreift. Chriſtus hat mit Recht, ſagt er, die zwei Gebote als den Inhalt der Gerechtigkeit und der Frömmigkeit bezeichnet, die 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 dem Menſchen jeder Menſch (cap. 93). Ebenſo führt Juſtin in der erſten Apologie vom fünfzehnten Kapitel an eine Reihe von Ausſprüchen Chriſti aus den Evangelien auf, als Probe der Gebote, durch deren Beobachtung die Hoffnung auf die Seligkeit begründet werde (cap. 14). Der Inhalt der Gebote Chriſti iſt aber zugleich als das an ſich Gute und Gerechte zu erkennen. Der Gegenſatz dieſes neuen Geſetzes gegen die rituellen Ordnungen des alten Geſetzes leuchtet ein. Allein da Juſtin das moſaiſche Geſetz nicht, wie Barnabas thut, auf die rituellen Satzungen beſchränkt, ſondern die Gültigkeit des Dekalogs unter den Iſraeliten anerkannte, ſo iſt es ihm nicht gelungen, den umfaſſenden Gegenſatz zwiſchen der chriſtlichen und der hebräiſchen Religion

1) Dial. 95: *Εἰ μὲν οὖν μετανοοῦντες ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις καὶ ἐπιγνόντες τοῦτον εἶναι τὸν Χριστὸν καὶ φυλάσσοντες αὐτοῦ τὰς ἐντολὰς ταῦτα φήσειε* (sc. *ὅτι ὁ παὶὴρ αὐτὸν ἠθέλησε ταῦτα παθεῖν, ἵνα τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἴασις γένηται τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων*) *ἄφεσις ὑμῖν τῶν ἁμαρτιῶν ἔσται.*

auszudrücken, welcher dem Sinne des N. T. gemäß iſt, und welchen doch auch Barnabas, obwohl in einem nicht zureichenden Gepräge und mit einer Gewaltthat gegen die Geſchichte, noch erreicht hat. Denn die Gebote der allgemeinen, natürlichen, ewigen Gerechtigkeit, welche die Subſtanz des Chriſtenthumes bilden, erkennt Juſtin auch ſchon in dem Dekaloge an [1]); und er ſtellt hiedurch das alte und das neue Geſetz nicht, wie es ſein ſollte, in poſitiven Gegenſatz zu einander, ſondern begründet nur den relativen Unterſchied, daß das Chriſtenthum das von dem rituellen Stoffe gereinigte moſaiſche Geſetz ſei. Es bedarf keiner Nachweiſung, wie ſehr dieſe Meinung von dem durch Paulus erläuterten Gegenſatz von Geſetz und Evangelium abweicht. Allein dieſer Mangel der heidenchriſtlichen Anſchauung, welcher, wie gezeigt werden ſoll, noch zu weiteren Verkürzungen des eigenthümlich chriſtlichen Lebensſtoffes in der katholiſchen Kirche geführt hat, hat wenigſtens das religiöſe Selbſtgefühl der Heidenchriſten gegenüber den Juden und Judenchriſten nicht zu beeinträchtigen vermocht, weil man nach einer andern Richtung hin den Ausdruck des beſtimmten Gegenſatzes gegen beide Mächte fand.

Die Unterwerfung unter das Geſetz Chriſti ſetzt nämlich die Erkenntniß Chriſti (ἐπιγνῶναι τὸν Χριστόν, cap. 95) voraus. Das iſt nicht die geſchichtliche Kenntniß ſeiner Perſon, ſondern die beurtheilende Deutung derſelben im theologiſchen Sinne. Die theologiſche Erkenntniß von Chriſtus erſcheint nun aber als eine Aufgabe des Heidenchriſtenthums, welche durch innere wie äußere Gründe demſelben aufgelegt worden iſt. Einerſeits galt Chriſtus den Heidenchriſten nicht als der jüdiſche Meſſias, deſſen Bild in einem ſich von ſelbſt verſtehenden Verhältniß zu der jüdiſchen Erwartung geſtanden hatte; ſondern es ergab ſich die Aufgabe, die Vorſtellung von ihm nach ſeiner Beziehung auf

1) Dial. 45: *Καὶ γὰρ ἐν τῷ Μωσέως νόμῳ τὰ φύσει καλὰ καὶ εὐσεβῆ καὶ δίκαια γενομοθέτηται 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.*

das ganze Menſchengeſchlecht zu beſtimmen. Andererſeits war das Material, mit welchem dieſe Aufgabe zu löſen war, das alte Teſtament. Die Auktorität des A. T. wurde nun einmal ſo mit dem Glauben an Chriſtus vermittelt, daß man, wie ſchon Barnabas zeigt, alle möglichen Vorbilder für die einzelnen Merkmale und Schickſale Chriſti nachwies [1]; ferner aber ſo, daß man in Verfolgung der von Petrus (1. Br. 1, 11) zuerſt aufgeſtellten Idee die ganze Prophetie des A. T. auf Chriſtus als Subjekt zurückführte [2]. Dies Verfahren der Chriſtianiſirung des A. T., welches das gerade Gegentheil von der Judaiſirung des Chriſtenthums iſt, war das Mittel, durch welches die nazaräiſche und die ebjonitiſche Anſicht von Chriſtus überſchritten, und die katholiſch-orthodoxe Chriſtologie begründet wurde, deren erſte deutlich ausgeprägte Geſtalt bei Juſtin erſcheint. Daß Chriſtus im Grunde der alle göttliche Offenbarung vermittelnde Logos, und als ſolcher Gott ſei, widerſpricht der jüdiſchen und der jüdiſch-chriſtlichen Anſicht, und bildet einen durch nichts zu verwiſchenden Gegenſatz gegen die alte Religion. Durch dieſe theologiſche Ausprägung der Vorſtellung von Chriſtus iſt wirklich der univerſelle und abſolute Charakter des Chriſtenthums bezeichnet, welchen der Begriff des neuen Geſetzes nicht erreicht. Wenn auch die Logoslehre nicht in die im zweiten Jahrhundert ſich bildende Glaubensregel aufgenommen wurde, ſo hat ſie kraft des ihr einwohnenden Intereſſes, das wir bezeichnet haben, allmählich alle anderen chriſtologiſchen Vorſtellungen auch auf dem Gebiete des Heidenchriſtenthums verdrängt. Und indem die Kategorie des neuen Geſetzes es nicht hinderte, daß man wieder ceremonielle und ſociale Ordnungen moſaiſchen Urſprungs in das heidenchriſtliche Leben einführte, die ja doch Chri-

1) Vgl. Semiſch, Juſtin der Märtyrer 2. Th. S. 209 ff.

2) 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. I, 33: *Οὐδενὶ ἄλλῳ θεοφορούνται 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).

ſtus aufgehoben haben ſollte, ſo iſt es der nothwendige Ausdruck des chriſtlichen Selbſtgefühles der heidenchriſtlich-katholiſchen Kirche, daß ſie die jüdiſchen Chriſten wegen ihrer niedrigen Vorſtellung von Chriſtus verachtete und von ſich fernhielt.

Juſtin nimmt in der Entwickelung des Heidenchriſtenthums eine entſcheidende Uebergangsſtellung ein. Einerſeits vollendet er den Gedanken vom Chriſtenthum als neuem Geſetze, und ſtellt ihn in der Form feſt, welche ſeitdem in der katholiſchen Kirche feſtgehalten worden iſt. Andererſeits hat er gemäß einem unzweifelhaften Bedürfniß des Heidenchriſtenthums die Arbeit an dem chriſtologiſchen Dogma begonnen, und die erſten Elemente derjenigen Anſicht ausgebildet, welche in der nicäniſchen Lehre von der Homouſie des Logos zum Abſchluſſe kam. Aus dieſer epochemachenden Bedeutung Juſtins erklärt es ſich, daß während bei den ſpäteren Kirchenlehrern die Anklänge an pauliniſche Ideen immer ſchwächer und ſeltener werden, dieſelben von Juſtin noch mit unleugbarer Abſicht befolgt werden. Obgleich das Heidenchriſtenthum nicht als die pauliniſche Richtung zu charakteriſiren iſt, ſo iſt ein vorwiegender Einfluß von pauliniſchen Gedanken, wenn auch in gebrochener Geſtalt gerade noch bei Juſtin deßhalb wahrzunehmen, weil erſt dieſer Lehrer den Gedanken vom neuen Geſetze zum Abſchluſſe bringt. Die Nachfolger Juſtins hingegen werden um ſo weniger maaßgebenden Einfluß des Paulus verrathen, als ihnen jene Anſicht von der Subſtanz des Chriſtenthums in feſtem Gepräge überliefert war.

Dieſe Darſtellung iſt der Meinung geradezu entgegengeſetzt, welche in verſchiedenen Abſchattungen aufgetreten iſt, daß Juſtin ein näheres Verhältniß zum Ebjonitismus gehabt habe. Credner [1]) war zwar nicht der Meinung, den Lehrbegriff, der aus Juſtins Schriften zu entwickeln iſt, für judenchriſtlich zu erklären; allein er glaubte 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 nun auch dieſen früher eingenommenen Stand-

1) Beiträge zur Einleitung ins N. T. 1. Th. S. 96 ff.

punkt aus Rückſicht auf ſeine Rechtgläubigkeit geheim halte, ſo werde doch derſelbe durch allerlei Elemente in ſeinen Schriften verrathen, welche auf das Judenchriſtenthum zurückzuführen ſeien. Schwegler [1]) dagegen hat behauptet, daß „der Lehrbegriff und der dogmatiſche Standpunkt Juſtins weſentlich als eine eigenthümliche Entwickelungsphaſe des Ebjonitismus aufgefaßt werden müſſe". Dieſe Forderung erſcheint freilich ziemlich unbegründet, da ſie lediglich auf dieſelben zerſtreuten Elemente ſich ſtützt, welche Credner nur als judenchriſtliche Reminiscenzen in der ſonſt nicht judenchriſtlichen Anſchauung Juſtins betrachten zu dürfen glaubt. Wenn alſo nicht einmal dieſe Auffaſſung ſich wird rechtfertigen laſſen, ſo werden die von Schwegler nur wiederholten Indicien um ſo weniger hinreichen, um Juſtins Lehrbegriff als direkt ebjonitiſch erſcheinen zu laſſen.

Credner will eine Hinneigung zu den Judenchriſten aus Juſtins mildem Urtheile über ſie, und daraus ſchließen, daß er mit ihnen Verkehr unterhielt, während es die Meiſten in der Kirche nicht thaten. Hiebei wird vorausgeſetzt, daß das jüdiſche Chriſtenthum zu jener Zeit ſchon durchgängig als Sekte gegolten habe. Dieſe Annahme iſt aber auf die Nazaräer nicht anzuwenden; und aus Juſtins Worten geht hervor, daß nicht die Meiſten, ſondern nur die Wenigſten in der heidenchriſtlichen Kirche ſchon damals den Verkehr mit Jenen verwarfen (ſ. o. S. 255). Und bei dem bekannten Verhältniſſe zwiſchen Nazaräern und Heidenchriſten hat das Urtheil Juſtins über jene Partei nicht nur nichts Verfängliches für ſeinen heidenchriſtlichen Charakter, ſondeen iſt nur eben ganz natürlich. Für eine nähere Angehörigkeit Juſtins zu den Judenchriſten ſoll ferner ſein Stillſchweigen über Paulus und ſeine heftige Abneigung gegen den Genuß des Götzenopferfleiſches ſprechen. Aber wie es unrichtig iſt, wenn behauptet wird, daß Juſtins Lehre nichts ſpecifiſch Pauliniſches an ſich habe [2]), ſo hat Semiſch [3]) den Grund, warum er den

1) Nachapoſtoliſches Zeitalter, 2. Th. S. 359 ff.

2) Schwegler a. a. O. Baur, Chriſtenthum der drei erſten Jahrhunderte, S. 126.

3) A. a. O. 2. Th. S. 339.

Heidenapoſtel in den uns erhaltenen Schriften nie nennt, richtig bezeichnet, daß nämlich im Dialoge die Rückſicht auf die Juden es widerrieth, da Paulus ihnen noch verhaßter war als Jeſus; und daß in den Apologieen die perſönliche Repräſentation der chriſtlichen Sache ausſchließlich an die Perſon Chriſti geknüpft war. Das Urtheil Juſtins über den Genuß des Götzenopferfleiſches iſt aber weder gegen Paulus, noch gegen eine Partei des Paulus gerichtet, denn Paulus verwirft jene Licenz ebenfalls (ſ. o. S. 137); und die Gnoſtiker, welche gemeint ſind, haben in der apoſtoliſchen Zeit ihr Vorbild nicht an Paulus, ſondern an den extremen, dem Paulus und den Apoſteln überhaupt unbotmäßigen Heidenchriſten, die wir aus dem erſten Briefe an die Korinther und aus der Apokalypſe kennen. Die Dämonologie und der Chiliasmus, welche Credner und Schwegler weiterhin für ihre Anſicht in Anſchlag bringen, bezeichnen in der alten Kirche keinen Parteigegenſatz, ſondern ſind gemeinſame und neutrale Elemente aller Richtungen (ſ. o. S. 53. 60). Daß endlich die Hochſchätzung des A. T. und das darauf gegründete Beweisverfahren Juſtins nicht im Sinne des Judenchriſtenthums iſt, leuchtet ein, da der Standpunkt der Gnoſis, dem Juſtin folgt, dem Ausdrucke der judenchriſtlichen Identifikation des A. und des N. T. geradezu entgegengeſetzt iſt. Wenn auch in etwas anderen Formen als Paulus verfolgt dieſe heidenchriſtliche Benutzung des A. T. doch nur die von dieſem Apoſtel eingeſchlagene Richtung, den Gegenſatz des Evangeliums gegen das Geſetz aus dem prophetiſchen Elemente des A. T. ſelbſt zu rechtfertigen[1]). Das Judenchriſtenthum hingegen gewährt der Prophetie überhaupt keine Gegenwirkung gegen das moſaiſche Geſetz, geſchweige denn eine korrigirende Einwirkung auf ſich, ſondern ignorirt ihre Abweichung von dem durch das Geſetz bezeichneten Geſichtskreiſe. Alſo weder iſt Juſtin den Ebjoniten beizuzählen, noch kann ſeine Stellung überhaupt nicht fixirt werden, wie Baur will, noch iſt Credners Anſicht zu billigen, daß er zwiſchen den Judenchriſten ſeiner Zeit und den Anhängern der freiern pauliniſchen Lehre in

1) Gegen Baur a. a. O. S. 123.

der Mitte geſtanden habe. Denn dem Judenchriſtenthum ſteht er principiell entgegen, zu den jüdiſchen Chriſten gehört er nicht, und eine „freiere pauliniſche Partei" hat es damals unter den Heidenchriſten überhaupt nicht gegeben. Denn wenn Baur [1]) nicht umhin kann anzuerkennen, daß der Paulinismus durch Markion in Verbindung mit der häretiſchen Gnoſis gekommen iſt, ſo nimmt er dadurch das von ihm vorher ausgeſprochene Urtheil zurück, daß jener im zweiten Jahrhundert der am meiſten charakteriſtiſche Träger und Vertreter des reinen pauliniſchen Principes geweſen ſei. Wenn es nicht richtig iſt, das katholiſch werdende Heidenchriſtenthum als die pauliniſche Richtung im zweiten Jahrhundert zu bezeichnen, weil es den Gegenſatz zwiſchen Geſetz und Evangelium verwiſcht, ſo iſt es noch viel weniger richtig anzunehmen, daß der Paulinismus überhaupt ſich zum Markionitismus entwickelt, und daß dieſe häretiſche Richtung den reinen Grundgedanken des Paulus erhalten habe. Denn der Monotheismus und die auf den Gedanken der Verheißung gegründete Anerkennung der Einheit des alten und des neuen Teſtaments ſind ſo unveräußerliche Bedingungen der reinen Anſchauung des Paulus, daß die Uebereinſtimmung Markions mit Paulus, wenn auch von jenem beabſichtigt, ſich doch in Wahrheit nur als äußerlich und ſcheinbar ausweiſt.

1) A. a. O. S. 72—74.

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. Allerdings iſt nun die Glaubensregel ein weſentliches Glied des katholiſch-kirchlichen Standpunktes jener Kirchenlehrer. Das andere iſt aber eben die geſetzliche Auffaſſung des religiöſen Verhältniſſes des Chriſten zu Gott. Und wie die Glaubensregel den Gegenſatz gegen die häretiſche Gnoſis ausdrückt, ſo bezeichnet die Auffaſſung des Chriſtenthumes unter dem Haupttitel des neuen Geſetzes zugleich den Gegenſatz gegen das Judenchriſtenthum und die Abweichung von den apoſtoliſchen Anſchauungsformen. In dieſer Hinſicht iſt die Aufgabe, die im vorigen Abſchnitte gemachten Beobachtungen zu erproben und abſchließend feſtzuſtellen.

I. Das Chriſtenthum als neues Geſetz.

Die im vierten Buche ſeines Werkes adversus haereses zerſtreuten Grundſätze des Irenäus weiſen ganz beſtimmt auf die

pauliniſche Wurzel der heidenchriſtlichen Grundanſchauungen zurück. Das Bekenntniß der Rechtfertigung durch den Glauben (5, 5; 9, 1; 16, 2; 21, 1), und die Auffaſſung der beiden Teſtamente unter dem Gegenſatze von Freiheit und Knechtſchaft [1]) ſind unzweifelhafte Merkmale der bezeichneten Thatſache. Aber die Auslegung dieſer Grundſätze im Einzelnen entfernt ſich von dem eigentlichen Sinne des Paulus. Unter dem Eindrucke der evangeliſchen Tradition wird der neue Bund in formeller Gleichheit mit dem alten als Geſetzgebung vorgeſtellt [2]); ferner wird die Uebereinſtimmung des Geſetzes und des Evangeliums in der Aufſtellung des erſten und höchſten Gebotes der Liebe [3]) in der Art hervorgehoben, daß der Gegenſatz zwiſchen dem durch das Geſetz und dem durch das Evangelium begründeten religiöſen Verhältniß gar nicht zu dem nothwendigen Rechte kommt. Derſelbe iſt durch die Entgegenſetzung von Knechtſchaft und Freiheit, auf welche Irenäus den Gegenſatz der beiden Bundesſtufen zurückführt, nichts weniger als geſichert. Freilich wird als Merkmal der durch Chriſtus vollzogenen Befreiung angegeben, daß die Gläubigen mit geneigtem Gemüthe und von ganzem Herzen ihm dienen (11, 4); aber dieſer Zug des chriſtlichen Lebens im Gegenſatz gegen das knechtiſche im A. T. iſt eine dogmatiſch durch nichts geſicherte Behauptung. Vielmehr beförderte es die polemiſche Rückſicht auf die Gnoſtiker, daß Irenäus, wie Juſtin, den gewollten Gegenſatz zwiſchen Evangelium und Geſetz nur als einen

---

1) IV, 9, 1: Dominus — servis quidem et adhuc indisciplinatis condignam tradens legem, liberis autem et fide iustificatis congruentia dans praecepta. — 18, 2: Sacrificia in populo, sacrificia in ecclesia; sed species immutata est tantum, quippe quum iam non a servis, sed a liberis offeratur. Cf. 9, 2; 13, 2; 16, 5; 34, 1.

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, 12, 3: In lege et in evangelio est primum et maximum praeceptum, diligere dominum deum ex toto corde, dehinc simile illi, diligere proximum sicut seipsum. — Consummatae vitae praecepta in utroque testamento sunt eadem.

relativen Unterſchied darzuſtellen vermochte. Denn in beiden Teſtamenten iſt der Hauptſtoff der Gebote derſelbe. Die Liebe gegen Gott und den Nächſten iſt auf beiden Seiten das höchſte Gebot (12, 3); beide Teſtamente enthalten ferner die natürlichen Gebote, welche urſprünglich den Menſchen eingeprägt ſind, und nach welchen die Patriarchen vor der Geſetzgebung gerecht wurden; welche aber wegen der eingeriſſenen Sünde in der Geſtalt des Dekaloges poſitiv aufgeſtellt ſind [1]). Wenn deßhalb dieſes durch Chriſtus erneuerte Geſetz als lebendigmachend und mit Jakobus (1, 25) als das Geſetz der Freiheit bezeichnet wird (34, 4), ſo iſt andererſeits der Charakter der Knechtſchaft nur den nachträglichen, ceremoniellen Satzungen des moſaiſchen Geſetzes aufgeprägt, welche ihrem tiefern Sinne nach auf die Geſetzgebung Chriſti hinweiſen, welche aber dem Wortlaute gemäß zur Ableitung vom Götzendienſte dienen ſollten und in ihrem unmittelbaren Sinne von Chriſtus ungültig gemacht ſind [2]). Auf der objektiven Seite alſo ergiebt ſich der Unterſchied zwiſchen den beiden Geſetzgebungen, daß die neue auf einen Theil der alten verzichtet. Deßhalb iſt auch auf der ſubjektiven Seite der Gegenſatz zwiſchen Freiheit und Knechtſchaft nicht rein erhalten. Die

---

1) IV, 13, 4: Quia naturalia omnia praecepta communia sunt nobis et illis, in illis quidem initium et ortum habuerunt, in nobis autem augmentum et adimpletionem perceperunt. — 15, 1: Deus primo quidem per naturalia praecepta, quae ab initio infixa dedit hominibus, admonens eos, id est per decalogum, nihil plus ab eis exquisivit.

2) IV, 15, 1: At ubi conversi sunt in vituli factionem, servi pro liberis concupiscentes esse, aptam concupiscentiae suae acceperunt reliquam servitutem. — 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.

Furcht vor Gott iſt auch nach Paulus (ſ. o. S. 101) ein nothwendiges Moment des chriſtlichen Wandels; aber wenn Irenäus in quantitativer Vergleichung der beiden Teſtamente ſagt, daß Chriſtus auch die Furcht vermehrt habe, da die Söhne mehr Furcht und mehr Liebe gegen den Vater haben müßten als die Knechte [1]), ſo hat er eben den Gegenſatz zwiſchen Furcht und Liebe in einen Unterſchied des Maaßes umgeſetzt, bei welchem die richtige Stellung der religiöſen Verhältniſſe unter dem Geſetz und unter dem Evangelium nicht gewahrt iſt. Und deßhalb darf es nicht auffallen, daß auch das geſetzliche Verhalten des Gläubigen als Knechtſchaft gegen Gott bezeichnet wird [2]).

Freilich beſchränkt Irenäus den Unterſchied des neuen von dem alten Geſetze nicht blos auf die Abſchaffung der Ceremonieen, vielmehr giebt er ferner an, daß die Chriſten nicht blos an den Vater, ſondern auch *an den Sohn glauben*, der den Menſchen in die Gemeinſchaft mit Gott einführt; daß ſie nicht blos ſagen ſondern auch thun; daß ſie nicht nur von böſen Werken ſondern auch von böſer Begierde ſich enthalten [3]). Er hat ja auch die Idee der Erlöſung und der Herſtellung des Menſchengeſchlechtes durch Chriſtus anzueignen verſucht; allein er iſt nicht im Stande geweſen, jene Gedankenreihe mit der geſetzlichen Anſchauung vom Chriſtenthume in die richtige Verbindung und in das nothwendige Gleichgewicht zu ſetzen. Es fehlt ihm, wie allen heidenchriſtlich-katholiſchen Lehrern, mit Ausnahme des ſogenannten Barnabas, die energiſche Auffaſſung des Gedankens der Wiedergeburt, welcher allein zwiſchen der auf das ganze Geſchlecht berechneten Idee der Erlöſung und dem richtig zu ſtellenden ſittlichen Verhalten des Einzelnen vermitteln kann. Er kennt zwar den heiligen Geiſt als die Macht, welche den Willen des

---

1) IV, 16, 5: Auxit etiam timorem; filios enim plus timere oportet, quam servos, et maiorem dilectionem habere in patrem.

2) IV, 14, 1: Exquisivit deus ab hominibus servitutem, ut quoniam est bonus et misericors, benefaciat eis, qui perseverant in servitute eius.

3) IV, 13, 1: Quid autem erat plus? Primo quidem non tantum in patrem sed et in filium eius iam manifestatum credere. — Post deinde non solum dicere sed et facere, — et non tantum abstinere a malis operibus sed etiam a concupiscentiis eorum.

Vaters in den Gläubigen vollzieht und ſie erneuert, welche die Einigung des Menſchen mit Gott vollzieht, und welche den Glauben beſtätigt [1]). Aber die Forderung der Beobachtung des Geſetzes Chriſti iſt nicht in dieſe Anſchauung eingegliedert. Es iſt aller apoſtoliſchen Ueberlieferung zuwider zu behaupten, daß man außer der Berufung ſich durch Werke der Gerechtigkeit ſchmücken müſſe, damit der Geiſt Gottes auf uns ruhe [2]). Denn hierin wird das Grundverhältniß der Einigung mit Gott auf das eigene Verhalten des Menſchen zurückgeführt. Wie kann außerdem die Idee der Wiedergeburt durch den heiligen Geiſt die Anſchauung der geſetzlichen Praxis beherrſchen, wenn die Wahlfreiheit als Grundſatz auch für das ſittliche Verhalten der Gläubigen geltend gemacht wird (4, 3; 37, 2)?

Die Abweichung des Irenäus von Paulus zeigt ſich ſpeciell darin, daß er deſſen Begriff vom rechtfertigenden Glauben gar nicht verſteht. Nicht nur bezeichnet er mit faſt allen Vorgängern den Glauben im Sinne des Petrus und des Hebräerbriefes als die Gemüthsrichtung auf das zukünftige Erbe [3]); ſondern er entfernt ſich im Dienſte der werkthätigen Lebensrichtung ſo weit von aller Analogie mit der apoſtoliſchen Denkweiſe, daß er den Glauben an Gott als die Erfüllung ſeines Willens deutet [4]). Denn ſofern dies im Widerſpruch mit Paulus iſt, iſt es auch nicht etwa eine Annäherung an Jakobus. Irenäus iſt der erſte heidenchriſtliche Kirchenlehrer, der von dem Briefe des Bruders des Herrn dogmatiſchen Gebrauch macht. Aber wenn auch die Formel des „Geſetzes der Freiheit" (34, 4)

---

1) III, 17, 1: (Spiritus sanctus) voluntatem patris operans in ipsis et renovans eos a vetustate in novitatem Christi. — V, 1, 1: (Christus) effundens spiritum patris in adunitionem et communionem dei et hominis. — III, 24, 1: Spiritus sanctus confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis ad deum.

2) IV, 36, 6: Manifestavit oportere nos cum vocatione et iustitiae operibus adornari, ut requiescat super nos spiritus dei.

3) IV, 21, 1: Una et eadem illius (Abrahami) et nostra est fides; illo quidem credente futuris quasi iam factis propter repromissionem dei, nobis quoque similiter per fidem speculantibus eam quae est in regno haereditatem.

4) IV, 6, 5: Credere deo est facere eius voluntatem.

geſchickt war zur Zuſammenfaſſung des geſetzlichen Intereſſes mit der pauliniſchen Reminiscenz an die chriſtliche Freiheit, ſo iſt damit weder bewieſen, daß der Brief des Jakobus ein urſprünglicher Faktor zur geſetzlichen Entwickelung des Heidenchriſtenthums war, noch hat Irenäus die Anſicht des Jakobus ungetrübter in ſich aufgenommen, als die des Paulus. Denn das vollendete Geſetz Chriſti gilt dem Haupte der Urgemeinde nur deßwegen als das Geſetz der Freiheit, weil er in ihm die neuſchaffende, wiedergebärende, lebendigmachende Kraft des Herrn ſelbſt erfahren hatte (ſ. o. S. 110). Anſtatt dieſer kraftvollen und fruchtbaren Kombination bietet Irenäus eine zu keiner Beſtimmtheit entwickelte Anſchauung von der Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes im Menſchen einerſeits und von der Wirkſamkeit des Menſchen in Geſetzesbeobachtung andererſeits.

Wenn es alſo auch dem Irenäus nicht gelungen iſt, in der Verfolgung der geſetzlichen Anſchauung vom Chriſtenthum den richtigen Gegenſatz deſſelben gegen das Judenthum feſtzuſtellen, ſo ſcheint er doch denſelben auf einem andern Punkte ſichergeſtellt zu haben, nämlich in dem Satze, daß die Chriſten nicht blos an den Vater, ſondern auch an den Sohn glauben (IV, 13, 1; ſ. o. S. 315). Der Ausdruck iſt zwar ſchief genug, denn wenn die Juden nicht an den Sohn glauben, ſo glauben ſie auch an Gott nicht als Vater; allein es iſt durch dieſen Gedanken wenigſtens vorbehalten, was wir in der bisherigen Betrachtung vermiſſen mußten, daß das Chriſtenthum ein anders vermitteltes religiöſes Verhältniß des Menſchen zu Gott in ſich ſchließt, als die Geſetzesreligion des alten Bundes. Und zwar iſt der abſolute Charakter dieſes Verhältniſſes bei Irenäus wie bei Juſtin (ſ. o. S. 307) durch die Logoslehre geſichert. Wenn Chriſtus als die vollendete Erſcheinung des Logos gedacht und geglaubt wird, der von Natur Gott, der der Mittler der Weltſchöpfung und aller Heilsoffenbarung iſt, und wenn dieſe allumfaſſende Bedeutung des Logos erſt den Chriſten offenbar geworden iſt, ſo iſt in ihrem die ganze Geſchichte der Welt durchſchauenden Glauben der beſtimmteſte Gegenſatz gegen die alte Religion und gegen alle Formen des Judenchriſtenthums enthalten. Und doch

hat gerade dieſe Theorie eine ſchwache Seite, welche es erklärt, daß die von uns als unſicher erkannte Abgrenzung des neuen Geſetzes gegen das alte alsbald durchbrochen, und eine partielle Judaiſirung des heidenchriſtlichen Lebens begonnen wurde.

Es iſt bemerkt worden, daß die früheren heidenchriſtlichen Schriftſteller nur die Reden der Propheten des A. T. auf den Geiſt Chriſti oder auf den Logos zurückführten (ſ. o. S. 307). Das Motiv dieſer Vorſtellung war die Wahrnehmung, daß die Propheten in vielen Punkten den Gegenſatz Chriſti gegen das moſaiſche Ceremonialgeſetz theilten. Indem nun aber der Logos, welcher in Jeſus Menſch wurde, als das allgemeine Organ der göttlichen Offenbarung gedacht wurde, kam man zu der Folgerung, daß der Logos auch der Mittler der moſaiſchen Geſetzgebung geweſen ſei. Juſtin hat dieſe Folgerung noch nicht gezogen, ſondern ſich darauf beſchränkt zu behaupten, daß die Herrlichkeit des Logos den Berg Sinai umgeben habe (Dial. c. Tryph. 127). Irenäus und Clemens, dann Origenes ſind die Erſten, welche es ausſprechen, daß der Logos, oder Chriſtus, auch das alte Geſetz ertheilt habe [1]). Das iſt freilich im vollkommenſten Widerſpruche mit der von Paulus und dem Verfaſſer des Hebräerbriefs gehegten und ſehr abſichtlich formulirten Anſicht, daß das moſaiſche Geſetz nur durch die Vermittlung der Engel gegeben ſei, daß aber der Mittler des neuen Bundes der über die Engel erhabene Sohn Gottes geweſen ſei (Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2; vgl. Act. 7, 53). Daß dieſe apoſtoliſche Anſicht nicht fortgepflanzt, ſondern in der katholiſchen Kirche durch die Logoslehre verdrängt wird, iſt nebenbei durch die bedenkliche Folgerung der Gnoſtiker zu erklären, daß die von den Engeln herrührende Geſetzgebung

---

1) Iren. adv. haer. IV, 9, 1: Utraque testamenta unus et idem paterfamilias produxit, verbum dei, dominus noster Iesus Christus, qui et Abrahae et Moysi collocutus est. 12, 4: Quomodo finis legis Christus si non et initium eius esset? qui enim finem intulit, hic et initium operatus est. — Clem. Paedagog. III, 12, 94: *Ἄμφω τὼ νόμω διηκόνουν τῷ λόγῳ εἰς παιδαγωγίαν τῆς ἀνθρωπότητος, ὁ μὲν διὰ Μωϋσέως, ὁ δὲ δι' ἀποστόλων.* — Orig. de Princip. I, 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.

eben nicht ein Werk des höchſten Gottes ſei. Nichts deſto weniger liegt in der bezeichneten patriſtiſchen Anſicht eine Gefahr anderer Art. An ſich iſt, wie ſchon geſagt wurde, die Subſumtion der ganzen altteſtamentlichen Offenbarung unter das Heilswerk des Logos-Chriſtus nichts weniger als judenchriſtlich; vielmehr bezeichnet ſie die entgegengeſetzte Richtung einer Chriſtianiſirung des A. T. Allein gerade hiedurch wurde manchen Elementen des moſaiſchen Geſetzes die Aufnahme in das heidenchriſtliche Leben möglich gemacht, welche nach den urſprünglich angelegten Maaßſtäben keine Gültigkeit mehr haben ſollten, und welche von Anfang an den Heidenchriſten fremd geweſen waren. Wenn Chriſtus ebenſo als der Träger des alten wie des neuen Bundes angeſehen wurde, ſo verlor man das Kriterium für die Unterſcheidung der bleibenden und der abzuſchaffenden Elemente des Geſetzes, und konnte ſich nicht mehr davor ſchützen, daß ceremonielle Satzungen auch in ihrem unmittelbaren Wortſinne auf das chriſtliche Leben angewandt wurden.

Noch bei Irenäus hatte die Anſchauung von dem Gegenſatze beider Teſtamente vorgeherrſcht; bei Clemens von Alexandria dagegen macht ſich die Anſchauung von der Identität beider vorwiegend geltend, vielleicht auch deßhalb, weil er in keiner polemiſchen Beziehung zu Judenchriſten zu ſtehen brauchte. Die Mittheilung der vielen Schätze im Geſetz, den Propheten, den Reden des Herrn und den chriſtlichen Propheten geht auf den Einen Urheber, den Herrn, den λόγος παιδαγωγός zurück [1]). Allerdings findet unter den Stufen der Erziehung ein Unterſchied ſtatt; es ſind zwei Geſetze, welche durch Moſes und durch die Apoſtel verkündet werden [2]). Aber der Unterſchied liegt nicht

---

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 ἐπτάδι ἐπῴδων, 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) III, 12, 94: *Τοιοίδε μὲν οἱ λογικοὶ νόμοι, οἱ παρακλητικοὶ λόγοι οὐκ ἐν πλαξὶ λιθίναις δακτύλῳ γεγραμμέναις κυρίου, ἀλλ' ἐν καρ-*

im Inhalte, ſondern in der Form, ſofern ſie auf den Fortſchritt des Alters berechnet ſind [1]; ſofern die Einwirkung des Logos beim neuen Geſetze eine unmittelbare menſchlich-perſönliche, beim alten Geſetze eine engelhafte und durch Moſes vermittelte war; ferner ſofern dem einen Geſetze Furcht, dem andern Liebe entſpricht [2]. Aber auch dies letztere Merkmal des Unterſchiedes führt den Clemens nicht etwa auf den pauliniſchen Gegenſatz von Geſetz und Gnade, ſondern er ſtellt die beiden Geſetze auch unter dem Begriffe der Gnade zuſammen, als die alte und als die ewige Gnade [3]. Und demnach geht ihm auch der Unterſchied von Furcht und Liebe verloren, und er behauptet den gleichen Werth beider im Verhältniß zu dem Glauben an Gott [4]. Aus dem Grunde der Identität des Urhebers leugnet er nicht nur, daß die beiden Geſetze ſich widerſprechen könnten [5], ſondern er ſtellt es in Abrede, daß Chriſtus dem Geſetze als einem mangelhaften etwas habe hinzufügen können, da er nur den tiefern Sinn des Ceremonialgeſetzes enthüllt habe [6].

δίαις 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.

1) Strom. II, 6, 29: Δύο αὗται (διαθῆκαι) ὀνόμαι καὶ χρόνῳ καθ' ἡλικίαν καὶ προκοπὴν οἰκονομικῶς δεδομέναι δυνάμει μία οὖσαι, ἡ μὲν παλαιὰ ἡ δὲ καινὴ διὰ υἱοῦ παρ' ἑνὸς θεοῦ χορηγοῦνται. — 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.

2) Paedag. 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; — cf. Strom. I, 26, 167. 174.

3) Paedagogos I, 7, 60: Ὁ νόμος χάρις ἐστὶ παλαιὰ διὰ Μωϋσέως ὑπὸ τοῦ λόγου δοθεῖσα, — ἡ δὲ ἀΐδιος χάρις καὶ ἀληθεία διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.

4) Strom. 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) Strom. II, 23, 146: Οὐ δὴ μάχεται τῷ εὐαγγελίῳ ὁ νόμος, συνᾴδει δὲ αὐτῷ· πῶς γὰρ οὐχὶ, ἑνὸς ὄντος ἀμφοῖν χορηγοῦ τοῦ κυρίου;

6) Strom. III, 6, 46: Ὁ κύριος οὐ καταλύειν τὸν νόμον ἀφικνεῖ-

Den Glauben bezeichnet Clemens zwar als die Kraft zur Rettung und zum ewigen Leben [1]), aber weil er dieſen Gedanken nicht in der Weiſe des Paulus ausführt, bildet derſelbe kein Gegengewicht gegen die geſetzliche Anſicht vom Chriſtenthum. Der Glaube iſt im Allgemeinen auf das Unſichtbare gerichtet [2]); im Beſondern iſt er die unmittelbare Gewißheit von Gott und ſeinen Verheißungen [3]). Sofern jedoch der Glaube ſich auf Chriſtus bezieht, gilt derſelbe nur als der Lehrer [4]), und ſein Tod als Muſter göttlicher Tugend [5]). Im Verhältniß zum Erkennen erſcheint der Glaube bei Clemens als das Verhalten, welches die nicht zu demonſtrirenden Principien ergreift, deßhalb das Kriterium der Erkenntniß iſt, und demnach ſelbſt als kompendiariſche Erkenntniß gilt [6]). Aber dieſe principielle Stellung des Glaubens wird im Vergleich mit den Werken nicht durchgeführt. In merkwürdiger Verdrehung des urſprünglichen Sinnes ſagt er über

---

ται ἀλλὰ πληρῶσαι, πληρῶσαι δὲ οὐχ ὡς ἐνδεεῖ ἀλλὰ τῷ τὰς κατὰ νόμον προφητείας ἐπιτελεῖς γενέσθαι κατὰ τὴν αὐτοῦ παρουσίαν. — 12, 83: Εἰ ὁ αὐτὸς νομοθέτης ἅμα καὶ εὐαγγελιστὴς, οὐ μάχεταί ποτε ἑαυτῷ· ζῇ γὰρ ὁ νόμος πνευματικὸς ὢν καὶ γνωστικῶς νοούμενος.

1) Strom. II, 12, 53: *Πίστις ἰσχὺς εἰς σωτηρίαν καὶ δύναμις εἰς ζωὴν αἰώνιον.*

2) Strom. II, 2, 9: *Ἄλλοι δ' ἀφανοῦς πράγματος ἐνωτικὴν συγκατάθεσιν ἀπέδωκαν εἶναι τὴν πίστιν.*

3) Strom. 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.* — 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.*

4) 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.*

5) 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.*

6) Strom. II, 4, 13: *Αἱ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι, οὔτε γὰρ τέχνῃ οὔτε φρονήσει γνωσταί.* 15: *Κυριώτερον τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον.* — VII, 10, 57: *Ἡ μὲν πίστις συντομός ἐστιν ὡς εἰπεῖν τῶν κατεπειγόντων 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 1. Th. S. 168 ff.

das Wort des Herrn „dein Glaube hat dich gerettet" (Mark. 5, 34); daß hiemit nicht den irgendwie Glaubenden Rettung verheißen werde, wenn nicht die Werke nachfolgten; ſondern daß dies nur den Juden geſagt ſei, welche geſetzlich untadelhaft lebten, und denen nur der Glaube an den Herrn mangelte [1]). Und auch bei Clemens begegnet uns die ſchon bei Irenäus vorgekommene Definition, daß der Glaube der Gehorſam gegen die Gebote ſei [2]); wodurch das Gegengewicht des principiellen religiöſen Verhaltens gegen das empiriſche ſittliche Verhalten zerſtört und der Werkgerechtigkeit die Thür geöffnet iſt. Demgemäß werden auch die Sündenvergebung und das Heil an die Sinnesänderung und die Beobachtung der Gebote geknüpft, in einer Form, welche der apoſtoliſchen Vorausſetzung der Sündenvergebung geradezu widerſpricht [3]). Die Probe dafür liegt endlich auch in der Anerkennung der menſchlichen Willensfreiheit (VII, 7, 42; II, 4, 12), welche nur da möglich iſt, wo die Anſchauung von der ſittlichen Thätigkeit die Begründung auf den Begriff der Wiedergeburt verloren hat.

Es wird nur geringerer Ausführlichkeit bedürfen, um die Uebereinſtimmung von Tertullian und Origenes mit Irenäus und Clemens zu beweiſen. Tertullian hat in die Glaubensregel den Satz aufgenommen: Iesum Christum praedicasse *novam legem* et novam promissionem regni coelorum (de praescr. haer. 13).

---

1) Strom. 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.*

2) Paedagog. I, 13, 101: *Ἡ τοῦ λόγου ὑπακοή, ἣν δὴ πίστιν φαμέν.* 102: *Ὁ βίος ὁ χριστιανῶν σύσημά τί ἐστι λογικῶν πράξεων, τουτέστι τῶν ὑπὸ τοῦ λόγου διδασκομένων ἀδιάπτωτος ἐνεργεία, ἣν δὴ πίστιν κεκλήκαμεν· τὸ δὲ σύσημα ἐντολαὶ κυριακαί.* — Strom. II, 11, 48; *Μάθησις γοῦν καὶ τὸ πείθεσθαι ταῖς ἐντολαῖς, ὅ ἐστι πιστεύειν τῷ θεῷ.*

3) Strom. II, 3, 11: *Ἡ τοῦ ἀπίστου μετάνοια, δι' ἣν ἄφεσις ἁμαρτιῶν.* — 6, 27: *Πίστεως καὶ ἡ μετάνοια κατόρθωμα,* — *ἐὰν μὴ πιστεύσῃ κόλασιν μὲν ἐπηρτῆσθαι τῷ πλημμελοῦντι, σωτηρίαν δὲ τῷ κατὰ τὰς ἐντολὰς βιοῦντι.* — 16, 73: *Βούλημά ἐστι τοῦ θεοῦ σώζεσθαι τὸν ταῖς ἐντολαῖς πειθήνιον, τόν τε ἐκ τῶν ἁμαρτημάτων μετανοοῦντα.* — V, 1, 7: *Χάριτι σωζόμεθα, οὐκ ἄνευ μέντοι τῶν καλῶν ἔργων.*

Es iſt charakteriſtiſch, daß in dieſer Formel die Verheißung von der Geſetzgebung abhängig gemacht wird; während nach dem richtigen Verſtändniſſe des Werkes Chriſti die neue Geſetzgebung, oder die Vollendung des Geſetzes, der Vollziehung der Verheißung, d. h. der Begründung des Gottesreiches durch Weckung des Glaubens an den Sohn des Menſchen, untergeordnet iſt. Hieran giebt ſich derſelbe Widerſpruch des katholiſchen Chriſtenthums gegen den Gedanken Chriſti und der Apoſtel kund, den wir anderwärts ſo ausgedrückt fanden, daß das Verhältniß des Menſchen zu Gott auf das Verhalten des Erſtern gegründet wird (ſ. o. S. 287). Durch das neue Geſetz Chriſti iſt das alte des Moſes ungültig gemacht [1]). Oder vielmehr das Ceremonialgeſetz nach ſeinem buchſtäblichen Sinne iſt abgeſchafft [2]), dagegen das Sittengeſetz iſt erhalten worden [3]), weil es das natürliche und urſprüngliche Geſetz iſt, welches Adam empfangen hat, und durch welches die Patriarchen gerecht geworden ſind [4]). Aber auch das Ceremonialgeſetz iſt ſeinem tiefern Sinne nach den

1) 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. — Cf. Adv. Praxeam 31.

2) 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.

3) 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.

4) 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. — Unde Noe iustus inventus, si non illum naturalis legis iustitia praecedebat?

Chriſten erhalten geblieben (de orat. 1. adv. Iud. 3—6). Demnach beruht der weſentliche Unterſchied des neuen erweiterten Geſetzes vom alten darin, daß außer der That auch noch die Geſinnung in Betracht gezogen wird [1]), und daß an die Stelle der Strenge und Peinlichkeit der Vergeltung die Milde getreten iſt [2]). Jedoch dieſe beiden Merkmale begründen wirklich nicht mehr als einen relativen Unterſchied des Chriſtenthums vom moſaiſchen Geſetze. Denn die Strenge der Vergeltung wird nicht etwa aufgehoben, ſondern nur bis zur Zeit des Weltgerichtes vertagt; und mit der Gleichſtellung der Affektſünden und der Thatſünden macht Tertullian eigentlich gar nicht Ernſt, da er die erſteren als ſolche als remissibilia bezeichnet, während er eine Anzahl von Thatſünden für irremissibilia erklärt (de pudic. 2. 19). Ferner ſetzt Tertullian die zuerſt bei Hermas aufgetretene Vorſtellung von den überſchüſſigen Verdienſten fort, in der Geſtalt, daß er dem Faſten ein Verdienſt zur Erwerbung der Sündenvergebung beilegt (de ieiun. 7), und die Bluttaufe des Märtyrerthums der chriſtlichen Waſſertaufe in Hinſicht ihrer Wirkung gleichſtellt (Apolog. 48. Scorp. 6. de patient. 13. de pudic. 22). Dies ſowie die Anerkennung der menſchlichen Wahlfreiheit (de monogam. 14; de exhort. cast. 2; de anima 20), und die Darſtellung des Paulus als Vertreters des neuen Geſetzes und der Glaubensregel (adv. Marc. IV, 2; V, 2) verbürgt es, daß man nach dem richtigen Verſtändniß des Begriffs der Gnade bei Tertullian vergebens ſucht.

Auch Origenes erkennt die Geſetzgebung als das weſentliche Geſchäft Chriſti an (c. Cels. IV, 22; de princ. IV, 24). Die darin enthaltene Aufhebung des moſaiſchen Geſetzes gilt dem Ceremonialgeſetze (in Gen. hom. VI, 3), aber nur dem Wortſinne

---

1) De orat. 17: Nostra lex ampliata atque suppleta. — 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 amplians legem a facto stupri non discernit in poena.

2) 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.

nach; denn der tiefere Sinn deſſelben iſt gerade durch Chriſtus eröffnet (c. Cels. V, 20), und in fortdauernder Gültigkeit (comm. in ep. ad Rom. II, 12; in Gen. hom. II, 4; in Lev. hom. IX, 9). Die größere Vollkommenheit des Chriſtenthums liegt gerade darin, daß in ihm das geiſtige Verſtändniß des A. T. Gemeingut geworden iſt, während es früher nur Wenigen zugänglich war (de princ. III, 3, 1; 6, 8; II, 7, 2). Denn was nun das Sittengeſetz betrifft, ſo iſt daſſelbe als das Naturgeſetz ſowohl von Moſes als von Chriſtus gleichmäßig vertreten, und iſt von dem letztern nicht aufgehoben ſondern erhalten (c. Cels. V, 37; comm. in ep. ad Rom. II, 9). Der geſetzlichen Anſchauung entſpricht die Vorſtellung von der Wahlfreiheit (de princ. III, 1); und der mangelhafte Begriff vom Glauben, welcher die mechaniſche Ergänzung durch die Werke fordert, findet ſich auch bei Origenes. Derſelbe iſt nicht im Stande, die Lehre des Paulus zu verſtehen, daß der Menſch gerecht werde durch den Glauben ohne die Werke des Geſetzes (in ep. ad Rom. III, 9); da er, ebenſo wie das Chriſtenthum als Geſetz beſtimmt iſt, auch auf das Leben unter dem alten Geſetze den Begriff des Glaubens anwendet (l. c. I, 13. 15). Und deßhalb entſpricht die Formel des Jakobus, daß der Glaube ohne Werke todt ſei (l. c. II, 12), viel genauer dem katholiſchen Standpunkte des Origenes, als die damit nun einmal unvereinbaren Grundſätze des Paulus.

Die Doktrin vom Chriſtenthum als neuen Geſetze im Vergleich mit dem moſaiſchen wird endlich auch in den apoſtoliſchen Conſtitutionen vorgetragen, deren erſte ſechs Bücher den Stand der Kirche im dritten Jahrhundert nach allen Seiten hin repräſentiren. Nachdem im ſechſten Buche (cap. 19) an das Wort Chriſti erinnert worden iſt, daß er das Geſetz nicht aufheben ſondern vollenden wolle, wird zu der nähern Beſtimmung deſſen fortgeſchritten, was als Inhalt des moſaiſchen Geſetzes anzuſehen ſei. Dies iſt nämlich nur der Dekalog, welchen die Iſraeliten vor ihrem Rückfall in den Götzendienſt empfangen haben, welcher das natürliche Geſetz enthält und den Opferkultus nicht gebietet, ſondern ihn dem freien Willen anheimſtellt [1]). Erſt

1) Const. Ap. VI, 20: *Νόμος δέ ἐστιν ἡ δεκάλογος, ἣν πρὸ τοῦ*

wegen der Hartnäckigkeit, die das Volk im Götzendienſte bewies, wurde es an die Pflichten des Opferdienſtes, der Sabbathsfeier, der Reinigungen und der 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 mehre-

---

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, ὅσιος, ἀκατανάγκαστος· φησὶ γάρ, ἐὰν δὲ ποιήσῃς μοι θυσιαστήριον, ἐκ γῆς ποιήσεις μοι αὐτὸ (Exod. 20, 24). οὐκ εἶπε, ποίησον, ἀλλ' ἐὰν 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 καθημερον 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.

ren Seiten behauptet worden, daß die Conſtitutionen, wenn auch nicht in der gegenwärtigen Geſtalt, aber urſprünglich eine judenchriſtliche Schrift geweſen ſeien [1]). Sollte ſich dies beſtätigen, ſo 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 Juſtins 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 (ſ. o. S. 127). Alſo die Lehre vom moſaiſchen Geſetze in den Conſtitutionen iſt katholiſch und nicht judenchriſtlich. Aber auch die anderen von Rothe nachgewieſenen Merkmale einer judenchriſtlichen Grundlage der ſechs erſten Bücher können nicht für ſchlagend gehalten werden, auch wenn zuzugeben iſt, daß die Schrift uns 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 an die Heiden ergehen läßt, nur der judenchriſtliche Theil ſein könne, 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 übergegangen ſei [2]). Daraus erklärt es ſich,

---

1) Rothe, Anfänge S. 541 ff. Baur, urſpr. des Epiſkopats S. 131 ff. Schwegler, Nachapoſt. Zeitalter 1. Th. S. 406 ff. Hilgenfeld, Clem. Recogn. und Homilieen S. 59.

2) Const. Apost. VI, 5: *Ἀποβληθείσης τῆς συναγωγῆς τῆς πονηρᾶς ὑπὸ κυρίου τοῦ θεοῦ, καὶ τοῦ οἴκου ἀποῤῥιφθέντος ὑπ' αὐτοῦ, —*

daß die Apoſtel ihre Verordnungen nur an die Heiden erlaſſen; daraus erklärt es ſich ferner, daß nicht nur die Exiſtenz des jüdiſchen Chriſtenthumes innerhalb der Kirche ignorirt, ſondern ſogar der Ebjonitismus nicht als eine chriſtliche, ſondern nur als eine jüdiſche Häreſie bezeichnet wird [1]), 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 [2]). Dieſe Deutung 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 (ſ. o. S. 268), die Auktorität der altteſtamentlichen Schriften vor dem Evangelium gar nicht blos bei den Judenchriſten gegolten, ſondern ſie bildet auch bei den heidenchriſtlichen Katholikern die Hauptinſtanz. Juſtin begründet die Glaubwürdigkeit des Evangeliums 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 höchſtens für das bedeutende Alter jener Regel, aber nicht für eine abſichtliche Verleugnung namentlich der pauliniſchen Briefe. Denn auch Juſtin, obgleich wir in ihm einen Pauliner erkennen mußten, ſtellt von

---

ἐγκαταλιπὼν οὖν τὸν λαὸν, — περιελὼν δὲ ἀπ' αὐτῶν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ τὸν προφητικὸν υἱὸν, 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, πᾶσαν δύναμιν λόγου καὶ ἐνέργειαν καὶ τὴν ποίαν δὲ ἐπισκοπὴν ἀπάρας ὁ θεὸς ἐκ τοῦ λαοῦ εἰς ὑμᾶς τοὺς ἐξ ἐθνῶν ἔθετο.

1) 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.*

2) I, 5: *Ἀναγίνωσκε τὸν νόμον, τὰς βασιλείους, τοὺς προφήτας. ψάλλε τοὺς ὕμνους Δαβὶδ· διέρχου ἐπιμελῶς τὸ εὐαγγέλιον τὸ τούτων συμπλήρωμα.*

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 keineswegeſ in der Zeit Juſtins und Hegeſipps entſtanden ſind, ſo iſt offenbar die Einkleidung dieſer Schrift Veranlaſſung, daß 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 keineswegeſ 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* begründet habe [3]). Da nun dies der Titel der apoſtoliſchen Con-

---

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 IV, 14, wo alle Apoſtel nebſt Jakobus und Paulus als die Urheber der Conſtitutionen genannt werden, die Erwähnung des letztern 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: *Ἑκάστης 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 σπουδαιότερος 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, welches Baur (a. a. O. S. 136) findet, in den Conſtitutionen gar nicht zu bemerken, und die darauf von ihm gegründeten Kombinationen über Zeit und Ort des Urſprungs dieſer Schrift fallen ganz weg.

3) Epiph. haer. 70, 9: *Μετὰ Ἰουδαίων βούλονται τὸ πάσχα ἐπιτελεῖν· τουτέστιν ᾧ καιρῷ οἱ Ἰουδαῖοι ποιοῦσι τὰ παρ' αὐτοῖς ἄζυμα,*

ſtitutionen iſt, obgleich der griechiſche Text derſelben gerade über dieſen Punkt die entgegengeſetzte Anordnung enthält (V, 17), ſo wird die Vorausſetzung gemacht, daß die von den Audianern gebrauchte Schrift die urſprüngliche, judenchriſtliche Recenſion geweſen ſei. Allein wir wiſſen, daß die chriſtliche Paſſahfeier darum, daß ſie ſich nach der Zeit der jüdiſchen richtete, durchaus nicht judenchriſtlich war (ſ. o. S. 269). Es iſt alſo auch nicht zu erwarten, daß die von den Audianern anerkannten Conſtitutionen deßhalb, weil ſie die Feſtſitte der kleinaſiatiſchen Kirche vorſchrieben, Merkmale des Judenchriſtenthums an ſich getragen haben müßten. Nun findet ſich der audianiſche Kanon in dem ſyriſchen Texte der Conſtitutionen; aber gerade in ſo unzweifelhaft heidenchriſtlichem Zuſammenhange, daß dadurch jeder Schein zerſtört wird, als habe die kleinaſiatiſche Feſtberechnung einen ſpecielleren Bezug auf das Judenchriſtenthum.

Das katholiſche Chriſtenthum iſt alſo eine beſtimmte Stufe der religiöſen Vorſtellung innerhalb des heidenchriſtlichen Gebietes.

Daſſelbe iſt deßwegen unabhängig von den Bedingungen des jüdiſch-chriſtlichen Lebens, und im Gegenſatze gegen den Grundſatz des Judenchriſtenthums.

Daſſelbe iſt jedoch nicht blos abhängig von der Auktorität des Paulus, ſondern ſtützt ſich, außer auf das A. T. und die Reden Chriſti, auf die Auktorität aller Apoſtel, welche durch Petrus und Paulus repräſentirt wird.

Die Zuſammenfaſſung dieſer Auktoritäten bedingt es, daß das katholiſche Chriſtenthum weder der Verkündigung Chriſti, noch dem individuellen Lehrtypus irgend eines Apoſtels direkt entſpricht, ſondern daß es ſich als eine beſondere Form der religiöſen Vorſtellung von jedem neuteſtamentlichen Vorbilde unterſcheidet.

Die Abweichung des katholiſchen Chriſtenthums von den apoſtoliſchen Vorbildern, namentlich von der pauliniſchen Lehr-

---

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.

weiſe, erſcheint darin, daß die Aufmerkſamkeit auf das ſittliche Verhalten des Menſchen zu Gott die auf das von Gott geſetzte religiöſe Verhältniß des Menſchen überwiegt, und daß das richtige Gleichgewicht zwiſchen dieſen beiden Seiten der religiöſen Vorſtellung mangelt; indem nämlich die Pflicht der Geſetzerfüllung nicht mehr durch die Idee der Wiedergeburt beherrſcht, geſchweige denn dieſe auf die Idee der Rechtfertigung durch den Glauben begründet wird.

Der letzte Grund dieſer Abweichung des katholiſchen Chriſtenthums von den neuteſtamentlichen Muſtern liegt darin, daß die Heidenchriſten unfähig waren, die nur aus dem A. T. verſtändlichen Grundvorſtellungen der Apoſtel von der göttlichen durch Chriſtus vermittelten Begründung des religiöſen Verhältniſſes richtig und lebendig zu reproduciren.

Das katholiſche Chriſtenthum, obgleich es alſo namentlich der Anſchauung des Paulus direkt widerſpricht, und nichts weniger als die pauliniſche Richtung unmittelbar darſtellt, iſt jedoch in ſeinem formellen Gegenſatz gegen Judenthum und Judenchriſtenthum weſentlich durch die Lehre des Paulus bedingt, und urſprünglich von der Abſicht geleitet, die pauliniſchen Formeln feſtzuhalten.

Der Widerſpruch der katholiſchen Grundanſchauung mit der pauliniſchen Lehre und mit den inneren Verhältniſſen der Verkündigung Chriſti iſt der Grund aller Mißbildungen innerhalb der katholiſchen Kirche, welchen erſt die Reformation ſich mit dem Grundſatz entgegenſtellte, daß kein menſchliches Verhalten vor Gott gelte, welches nicht in dem von Gott geſetzten, durch Chriſtus vermittelten Verhältniſſe wurzele.

Eine ſchon für die altkatholiſche Kirche charakteriſtiſche Probe einer ſelbſt dem Gedanken des neuen Geſetzes zuwiderlaufenden Mißbildung iſt die Wiederaufnahme einzelner moſaiſcher Ceremonialgebote zur Regelung der politiſchen und ſocialen Seite des religiöſen Lebens. Die vorbehaltene Anerkennung des Ceremonialgeſetzes in ſeinem geiſtigen Sinne hatte urſprünglich nicht die Bedeutung, daß den einzelnen jüdiſchen Ceremonieen einzelne chriſtliche entſprechen ſollten; ſondern dieſelben

ſollten ihre Erfüllung in dem ſittlichen Charakter des ganzen chriſtlichen Lebens finden. Die Beſchneidung und das Faſten ſollten erfüllt werden in der Reinigung des Herzens und in der Enthaltung vom Böſen, die Opfer in der Hingabe an Gott und im Gebet; das Paſſahopfer hatte ſeine Wahrheit im Tode Chriſti gefunden; das Gebot der Sabbathsfeier deutete der ſogenannte Barnabas auf die Erwartung des tauſendjährigen Reiches, Origenes auf die Enthaltung von weltlichen Geſchäften und auf gottesdienſtliche Beſchäftigung (in Num. hom. XXIII, 4). Die Auffaſſung des Chriſtenthums als neuen Geſetzes ſchließt alſo an ſich keinen Anſatz zu einem neuen Ceremonialgeſetze in ſich; und die fortdauernde Anerkennung des moſaiſchen Ceremonialgeſetzes in ſeinem tiefern Sinne iſt an ſich kein direkter Grund zu einer Reproduktion moſaiſcher Ceremonieen in der Kirche geworden. Freilich brachte nicht nur der geordnete Kultus in der chriſtlichen Kirche es mit ſich, daß beſtimmte Ceremonieen geſetzmäßig wurden, ſondern in der Einſetzung der Taufe und des Abendmahles hatte Chriſtus ſelbſt den alten Ceremonieen neue Handlungen als allgemeingültig gegenübergeſtellt. Daß alſo in der Kirche ein Kultusgeſetz ſich entwickelte, war nur normal, und Tertullian (de ieiun. 14) ſagt ganz mit Recht: Quodsi nova conditio in Christo, nova et sollemnia esse debebunt. Auch das iſt noch nicht verfänglich, daß man die Taufe als Analogie mit der Beſchneidung, und die dem Abendmahle vorhergehende Gebetshandlung über Brod und Wein als Gegenbild der moſaiſchen Opfer anzuſehen ſich gewöhnte; denn dieſe Akte waren materiell und formell neuteſtamentlicher Herkunft, und nur die allgemeine Autorität des A. T. führte jene Betrachtungsweiſe mit ſich.

Allein davon unterſcheidet es ſich, daß im dritten Jahrhundert moſaiſche Ceremonialgebote ihrem Wortſinne nach in der heidenchriſtlichen Kirche Geltung gewinnen. Origenes und die apoſtoliſchen Conſtitutionen erklären nämlich übereinſtimmend das moſaiſche Geſetz über die Entrichtung des Zehnten an die Prieſter für gültig auch in der chriſtlichen Gemeinde; obgleich das geſammte Opferinſtitut aufgehoben, und nur im allegoriſchen Sinne für das chriſtliche Leben nutzbar ſein ſollte, und obgleich

die Vorſtellung von dem chriſtlichen Prieſterthum und Opfer materiell gar nicht dem moſaiſchen Geſetze entſprach [1]). Auch die moſaiſchen Verordnungen über kultiſche Reinheit und Unreinheit begannen in der heidenchriſtlichen Kirche 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); daß aber nur dies die Quelle jener Verfügung iſt, kann keinem Zweifel unterliegen. Zwar kann dieſe Anordnung im dritten Jahrhundert noch keine allgemeine Verbreitung gefunden haben, denn die apoſtoliſchen Conſtitutionen, indem ſie das Vorkommen derartiger Aengſtlichkeit erwähnen, mißbilligen dieſelbe [3]); in der Folgezeit aber hat ſich dieſe jüdiſche Sitte in der Kirche vollſtändig eingebürgert [4]). Die Aufnahme jüdiſcher Sitte in

---

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. Ap. II, 25: *Τὰ διδόμενα κατ' ἐντολὴν θεοῦ τῶν δεκατῶν καὶ τῶν ἀπαρχῶν ὡς θεοῦ ἄνθρωπος ἀναλισκέιω* (ὁ ἐπίσκοπος). Gegen den Schluß dieſes Kapitels, welcher aber wahrſcheinlich interpolirt iſt, 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 κωλυθήσειαι.*

3) Constit. Ap. VI, 27: *Εἴ τινες παρατηρούμενοι φυλάσσουσιν ἔθιμα ἰουδαϊκὰ, γονορρύας, ὀνειρώξεις, πλησιασμοὺς τοὺς κατὰ νόμον, λεγέτωσαν ἡμῖν, εἰ ἐν αἷς ὥραις καὶ ἡμέραις ἔν τι τούτων ὑπομένουσι, παραιροῦνται 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.

4) Vgl. Routh a. a. O. S. 421.

dieſen und ähnlichen Fällen iſt eine unzweifelhafte Abirrung von den gewollten Grundſätzen der katholiſchen Kirche ſelbſt. Daß jedoch ſolche Fälſchungen der chriſtlichen Sitte nicht verhindert, oder nicht wieder ausgeſchieden werden konnten, vermögen wir nur daraus zu erklären, daß der Begriff des neuen Geſetzes und das Princip der Allegorie keine genügenden Kriterien gegenüber der mechaniſch gefaßten Auktorität des A. T. waren, deren Anwendung vielmehr durch das ideale Selbſtgefühl des chriſtlichen Glaubens beherrſcht werden muß, das nur in der Rechtfertigung durch Chriſtus wurzelt.

Vor einem völligen Rückfalle auf die Stufe der altteſtamentlichen Religion war nun freilich das katholiſche Chriſtenthum durch andere ihm weſentliche und unveräußerliche Elemente geſchützt, durch das Sakrament und die Glaubensregel.

In dem Sakramente, zunächſt der Taufe, dann der Buße (Sündenvergebung) iſt die Idee der Gnade, als der göttlichen That, welche das religiöſe Verhältniß des Menſchen ſetzt und begründet, erhalten. Freilich iſt das ausſchließlich ſakramentale Gepräge dieſer Idee mangelhaft und nicht im Einklange mit dem N. T. Denn den Ausdruck des organiſchen Zuſammenhanges zwiſchen der Gnade Gottes und dem ſittlichen Verhalten des Menſchen hat die katholiſche Sakramentslehre nie erreicht. Allein die Idee der Gnade iſt nun doch in dieſer Geſtalt ein nothwendiger und nie verleugneter Faktor des katholiſchen Chriſtenthums. Darum entfernte ſich Pelagius von dem Boden der katholiſchen Kirche und wurde Häretiker, als er im Intereſſe der Gerechtigkeit durch die Geſetzeswerke die Kraft des menſchlichen Willens bis zur Aufhebung des Sakramentsbegriffs, zunächſt in Anwendung auf die Kindertaufe, ſteigerte. Und die Lehre von der Sünde, welche Auguſtin demſelben entgegenſetzte, wurde lediglich durch die Rückſicht beherrſcht, den ſakramentalen Charakter der Kindertaufe zu ſichern. Freilich war Auguſtin nicht im Stande, die Idee der Gnade in dem konkreten Sinne des Paulus zu reproduciren; und deßhalb hat ſein Lehrbegriff innerhalb der katholiſchen Kirche keine wirklich dogmatiſche Erneuerung zu bewirken vermocht. Er hat vielmehr wieder der Gegenwirkung

der geſetzlichen Anſchauung vom Chriſtenthume weichen müſſen, auf welche die katholiſche Kirche ebenſowenig verzichtet, wie auf den Sakramentsbegriff. Zwiſchen dieſen beiden Polen bewegen ſich das Leben und das Dogma der katholiſchen Kirche; und die Schwankungen, welche ſie erfahren haben, ſind dadurch bedingt, daß das eine von beiden Elementen das andere ſich unterzuordnen ſtrebt. Denn das Verhältniß, in welches beide zu einander geſetzt werden, iſt nur das des äußerlichen Gleichgewichtes; und ein Verſuch, des organiſchen Zuſammenhanges zwiſchen göttlicher Gnade und menſchlicher Sittlichkeit gewiß zu werden, kann nur von dem Gebiete des katholiſchen Dogma abführen.

Indem wir uns auf dieſe Andeutungen beſchränken, fügen wir nur noch eine Bemerkung über eine unſerer Aufgabe näher liegende Seite der älteſten Kirchengeſchichte hinzu. Nämlich auch die kirchlichen Spaltungen der erſten Jahrhunderte, die montaniſtiſche, novatianiſche, donatiſtiſche haben ihr letztes Motiv in dem Verhältniſſe zwiſchen der ſakramentalen und der geſetzlichen Seite des katholiſchen Chriſtenthums. Die Differenz der genannten ſchismatiſchen Parteien von der katholiſchen Kirche liegt nicht in der Frage, ob die Heiligkeit der Kirche ihrer Einheit, oder ihre Einheit der Heiligkeit untergeordnet ſei, ſondern in der Frage, ob die Heiligkeit der Kirche vorherrſchend auf der geſetzlichen, oder auf der ſakramentalen Seite des chriſtlichen Lebens 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 wurde das Maaß des Sakramentalen auf die Taufe beſchränkt; und demnach die Heiligkeit der Kirche vorwiegend auf die Geſetzesbeobachtung und thatſächliche Sündloſigkeit der einzelnen Mitglieder zurückgeführt. Im Gegenſatze dazu behauptete die katholiſche Kirche das Recht wiederholter Vergebung für Todſünden nach der Taufe; dehnte alſo das ſakramentale Netz über das ganze Leben des Menſchen aus, und machte die Heiligkeit der Kirche überwiegend von den ſakramentalen Funktionen und Wirkungen abhängig. Da nun aber die Kontinuität der ſakramentalen Heiligkeit der Kirche an den prie-

ſterlichen Stand der Kleriker geknüpft wurde, ſo erhob ſich der zur donatiſtiſchen Spaltung führende Streit, ob der ſakramentale Akt eines Prieſters wirkſam ſei, welcher eine Todſünde begangen habe. In dieſer von den Donatiſten verneinten Frage kehrt die Rückſicht auf die beiden Grundelemente des katholiſchen Chriſtenthums wieder. Es handelt ſich allerdings in dieſem Streite nicht mehr um das Maaß des Sakramentalen und des Geſetzlichen im Allgemeinen; aber doch darum, ob die ſakramentale Vollmacht von der geſetzlichen Reinheit und Heiligkeit ihres Verwalters abhängig ſei. Erſt nachdem die katholiſche Kirche ſich dagegen entſchieden hatte, war die Unabhängigkeit des Sakraments gegenüber der Geſetzlichkeit geſichert, und das Gleichgewicht beider Seiten hergeſtellt. Dieſe ſchismatiſchen Bewegungen erfüllen gerade die Periode der altkatholiſchen Kirche, und die eben gegebene Deutung derſelben iſt als Probe unſerer Darſtellung der katholiſchen Grundanſchauung vom Chriſtenthume anzuſehen.

II. Die Glaubensregel.

Die andere unüberſteigliche Schranke, welche zwiſchen dem katholiſchen Chriſtenthume und der Religion des A. T. aufgerichtet iſt, iſt das ſpecifiſch chriſtliche Bekenntniß, die *Glaubensregel* (regula fidei). Denn die in derſelben enthaltenen einfachen Thatſachen bezeichnen die idealen und geſchichtlichen Gründe, Bedingungen und Ziele des neuen Bundes. Und mag auch der Glaube, an welchen ſich die Glaubensregel wendet, nämlich das Fürwahrhalten ihres Inhalts, bei dem einzelnen Subjekt uns als religiös ungenügend erſcheinen, ſo iſt die Glaubensregel im Verhältniß zur ganzen Kirche Merkmal und Motiv eines ſpecifiſch innerlichen Proceſſes, den keine der vorchriſtlichen Religionen aufweiſt, nämlich der *theologiſch-dogmatiſchen Erkenntniß*. Die Religion des A. T. hat kein Dogma von theologiſcher Natur, denn der Glaube an den Einen Gott iſt durchaus unreflektirt; er fällt mit dem Bewußtſein der Nationalität zuſammen, weil der Eine wahre Gott der Gott Iſraels iſt. Das Chriſtenthum dagegen iſt als die allgemeine und unbedingt geiſtige Religion zur Theologie, d. h. zur Vermittelung der re-

ligiöſen Gewißheit mit dem Denken beſchäftigt; und iſt von Anfang an durch äußere Umſtände zur theologiſchen Thätigkeit angetrieben worden. Denn die Anſprüche der verſchiedenen Nationalitäten und Bildungskreiſe, die im Schooße der chriſtlichen Kirche ſich begegneten, konnten nur durch die theologiſche Reflexion auf die oberſten Principien geordnet und ausgeglichen werden. Dies iſt ſchon der Fall in der Frage nach dem Verhältniß des Chriſtenthums zum moſaiſchen Geſetze, welche das apoſtoliſche Zeitalter beſchäftigte. Wenn darauf der Gnoſticismus die Kontroverſe über die Einheit Gottes herbeiführte, ſo erkennt man hieran, daß der auf dem Boden des A. T. naturgemäße Grundſatz den heidniſchen und gnoſtiſchen Anſprüchen gegenüber theologiſch ſicher geſtellt werden mußte. Nach Maaßgabe dieſes Beiſpiels iſt die ganze chriſtliche Theologie die Probe dafür, daß der Glaube der Kirche die theologiſche Reflexion als Mittel in ſich ſchließt, deren der Einzelne freilich entbehren kann. Durch dieſen Charakter des kirchlichen Glaubens unterſcheidet ſich alſo das Chriſtenthum ſpecifiſch von den vorchriſtlichen Religionen; von der griechiſchen, deren Wahrheitsgehalt durch die Philoſophie aufgelöſt, und nicht wieder hergeſtellt worden iſt, und von der jüdiſchen, welche eine halbtheologiſche Geſtalt bei Philo und bei den Kabbaliſten nur auf Koſten ihrer eigentlichſten Grundgedanken gewinnen konnte. Die Glaubensregel iſt das erſte Reſultat zwar nicht eines dogmatiſchen Proceſſes, aber doch einer theoretiſchen Kontroverſe; die einfachen Thatſachen, die ſie ausſpricht, ſind in der Reflexion auf widerchriſtliche Grundſätze und Behauptungen zuſammengefaßt. Sie ſteht bei den Kirchenvätern gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts im Weſentlichen feſt, wenn auch die Geſtalt des apoſtoliſchen Symbolums, in der ſie gangbar iſt, einer ſpätern Zeit angehört[1]).

Der Form nach ſtellt ſich die Glaubensregel als Tradition der Apoſtel dar. In unſeren Quellen findet ſich die erſte Andeutung davon bei Polykarp, welcher die Gemeinde zu Philippi

1) Vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apoſtoliſch-katholiſchen Kirche S. 10.

ermahnt, zu dem von Anfang uns überlieferten Worte zurückzukehren (cap. 7. ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον). 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 [1]). Hiemit ſtimmt Tertullian vollſtändig überein, und zugleich gewährt er eine klare Anſchauung, wie der wahre Glaube durch die Apoſtel den von ihnen geſtifteten Gemeinden mitgetheilt, und von dieſen den ſpäter entſtandenen überliefert worden ſein ſoll [2]). Ebenſo kehrt dieſer Grundſatz bei Clemens von Alexandria und bei Origenes wieder [3]); und daß er von da an ununterbrochen in der katholiſchen Kirche geherrſcht hat, wird keines Beweiſes bedürfen.

Die Inſtanz der apoſtoliſchen Tradition iſt jedoch nicht ein unterſcheidendes Merkmal des katholiſchen Chriſtenthums, ſondern wird auch von Gnoſtikern und Judenchriſten angerufen, gegen welche doch die katholiſche Kirche in unmittelbarem Gegenſatze ſteht. Der Gnoſticismus verhält ſich in dieſer Hinſicht ganz anders, als die modernen Formen

---

1) Adv. haer. III, praef.: Sola vera ac vivifica fides, quam ab 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.

2) 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.

3) Clem. Strom. VII, 17, 108: *Μία ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία, οὕτω δὲ καὶ παράδοσις.* Orig. de Princ. prooem. 2: Servetur ecclesiastica predicatio 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.

der Heterodoxie, welche mit der Ueberlieferung abſichtlich brechen. Und zwar ſind die Gnoſtiker die Erſten, welche das Princip der Tradition für die von ihnen prätendirte Erkenntniß geltend machen, obgleich ſie dadurch verrathen, daß ſie wirklich nicht einen Boden echter Ueberlieferung einnehmen. Von den Anhängern des Karpokrates erzählt Irenäus (I, 25, 5), ſie behaupten, daß Jeſus ihre Lehre im Geheimen und geheimnißvollerweiſe ſeinen Jüngern und Apoſteln mitgetheilt und ſie aufgefordert habe, dieſelbe den Würdigen und Gläubigen zu überliefern. Die Ophiten gaben nach Irenäus (I, 30, 14) vor, daß Chriſtus in den achtzehn Monaten zwiſchen ſeiner Auferſtehung und ſeiner Himmelfahrt, ihre Weisheit Wenigen ſeiner Jünger, welche er ſo großer Geheimniſſe fähig wußte, gelehrt habe; nach Hippolytus (V, 7), daß Jakobus der Bruder des Herrn ihre Hauptlehren der Maria eröffnet habe. Nach dem Zeugniſſe des 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; und in beiden Schulen galten die „Ueberlieferungen des Matthias" (VII, 13, 82; 17, 108), aus denen wahrſcheinlich Hippolytus ſeine Darſtellung des Syſtems des Baſilides geſchöpft hat (VII, 20). Endlich beruft ſich auch der Valentinianer Ptolemäus in ſeinem Briefe an die Flora auf „die apoſtoliſche Ueberlieferung, welche gemäß der perſönlichen Nachfolge auch wir empfangen haben" [1]).

Denſelben Anſpruch an apoſtoliſche Tradition erheben die eſſeniſchen Ebjoniten. Das Verſtändniß des Geſetzes bedarf einer Leitung durch Tradition, wegen der Sünde des Leſenden, und wegen der Schwierigkeit und Mehrdeutigkeit der Schrift (Rec. I, 21; II, 55; III, 30; X, 42; Ep. Petri ad Iac. 1). Die Tradition nun, in deren Beſitz der ebjonitiſche Petrus ſich zeigt, die als ſolche apoſtoliſch ſein will, iſt nicht nur die Tradition des wahren Propheten, Chriſtus (Rec. I, 21; II, 33), ſondern auch die des Geſetzgebers Moſes (Rec. I, 21; III, 30; Hom. 3, 19. 47). Und der Brief des Petrus an Jakobus, welcher die vorgeblichen

1) Bei Grabe, Spicilegium II, p. 80.

Kerygmen des erſtern begleitet, verordnet ebenſo, wie es bei Gnoſtikern vorkommt (Hipp. V, 27), die Fortpflanzung der wahren Ueberlieferung unter der Bedingung eidlichen Gelöbniſſes (ſ. o. S. 208).

Es kann nun wohl keinem Zweifel unterliegen, daß ſowohl die Gnoſtiker, als auch die eſſeniſchen Ebjoniten die apoſtoliſche Ueberlieferung für ihre Lehren mit Unrecht in Anſpruch nehmen. Bei den Ebjoniten war jenes Vorgeben nur die Form, in welcher ſie das Chriſtenthum mit den eſſeniſchen Anſichten und Sitten verſchmolzen, welche gerade in Kraft der Ueberlieferung (wahrſcheinlich von Moſes her) galten. Nachdem die Ebjoniten die Apoſtel mit ihrer eſſeniſchen Ueberlieferung konformirt hatten (ſ. o. S. 224 f.), erſchien ihnen dasjenige, was nur eſſeniſch war, als apoſtoliſch. Und da die allegoriſche Schriftauslegung bei ihnen heimiſch war (ſ. o. S. 197), ſo werden ſie das Princip der Tradition als Maaß der Schriftauslegung auch ſchon in das Chriſtenthum mitgebracht haben. Wir vermuthen, daß der gleiche Standpunkt der Gnoſtiker ebenfalls im Eſſenismus wurzelt; falls es nämlich richtig iſt anzunehmen, daß das Therapeutenthum in Aegypten der Schooß iſt, aus welchem die gnoſtiſchen Syſteme hervorgegangen ſind. Jedenfalls läßt ſich die gnoſtiſche Behandlung des Traditionsbegriffs aus den Verhältniſſen der chriſtlichen Gemeinde nicht ableiten.

Denn ſo gewiß der Inhalt der Glaubensregel als Ueberlieferung der Apoſtel anzuſehen iſt, weil er, wie Irenäus zeigt, mit ihren Schriften übereinſtimmt, ſo unrichtig iſt die Vorausſetzung, daß die Apoſtel ſelbſt dieſe Ueberlieferung fixirt, einen Gegenſatz zwiſchen mündlicher und ſchriftlicher Mittheilung gedacht, die Auslegung ihrer Schriften nach dieſer ihrer mündlichen Ueberlieferung verordnet, und ſo das Princip der Tradition ſelbſt aufgeſtellt hätten. Die Ueberlieferung iſt das unwillkürliche Mittel der Fortpflanzung jeder Gemeinſchaft; ein principielles Bewußtſein von ihrem Werthe ergiebt ſich aber immer erſt, wenn ein Bruch mit derſelben zu Tage tritt; und der Inhalt deſſen, was principiell als Ueberlieferung geltend gemacht wird, iſt der Maaßſtab für die Veranlaſſung eines ſolchen Fortſchrittes.

Nun behauptet die katholiſche Kirche indirekt, indem ſie den Epiſkopat für eine Stiftung der Apoſtel ausgiebt, daß dieſelben auch die Glaubensregel als kurzen Ausdruck ihrer Ueberlieferung zuſammengeſtellt haben; denn dieſe Ueberlieferung iſt weſentlich der Inhalt des vorgeblich von den Apoſteln eingeſetzten biſchöflichen Amtes. Direkt berichtet hat dies erſt Rufinus [1]), gegen das Ende des vierten Jahrhunderts; die Anerkennung jedoch, welche dieſe Sage bis ins 15. Jahrhundert gefunden hat [2]), beweiſt ihre Kongruenz mit den katholiſchen Vorausſetzungen. Freilich iſt aus der Sage ſelbſt zu erkennen, daß ſie erdichtet iſt. Nach der Angabe des Rufinus war die wörtliche Zuſammenſtellung des Symbols von Seiten der Apoſtel durch das Auftreten der judenchriſtlichen Irrlehrer veranlaßt; und der Zweck dabei war, ein Merkmal feſtzuſtellen, an welchem die Irrlehrer als ſolche erkannt werden könnten. In dieſer Darſtellung hat den Rufinus die Rückſicht geleitet, daß die einzige Glaubensdifferenz in der Zeit der Apoſtel, welche bekannt iſt, die über das Recht des moſaiſchen Geſetzes in der Gemeinde, oder über das Verhältniß der Heidenchriſten zum moſaiſchen Geſetze war. Seine Kombination zwiſchen der Entſtehung der Glaubensregel und jenem bekannten Streit iſt aber notoriſch falſch. Denn mit dem apoſtoliſchen Symbolum konnte deßhalb kein Gegenſatz gegen die Judenchriſten beabſichtigt ſein, weil dieſelben in allen feſtgeſetzten Punkten mit dem Glauben der Apoſtel übereinſtimmten. Außerdem aber war ja das Apoſteldekret dazu beſtimmt, und verhältnißmäßig geeignet, jenen Streit über das Geſetz zu entſcheiden.

Der Inhalt der Glaubensregel verräth es aber auch, daß dieſelbe ihren urſprünglichen Gegenſatz in der häretiſchen Gnoſis findet. Und namentlich iſt der erſte Artikel gegen die polytheiſtiſche Seite jener Irrlehren gerichtet; der zweite gegen den Doketismus in der Auffaſſung der Perſon Chriſti. Nun wird allerdings von Vielen die Vermuthung gehegt, daß ſchon zur Zeit der Apoſtel Gnoſtiker derſelben Art aufgetreten ſeien;

1) In der Expositio in Symbolum apostolicum (in der Baluziſchen Ausgabe der Werke Cyprians).

2) Vgl. Köllner, Symbolik 1. Th. S. 7 ff.

und im Gegenſatz gegen ſolche könnte die Glaubensregel von den Apoſteln verfaßt worden ſein. Indeſſen der Gnoſticismus des apoſtoliſchen Zeitalters iſt eine Hypotheſe, welche allen geſchichtlichen Angaben zuwiderläuft [1]). Wenn man dieſe Hypotheſe zur Erklärung der Paſtoralbriefe aufgeſtellt hat, ſo iſt zu beachten, daß dadurch die Anerkennung ihrer Echtheit gefährdet worden iſt; und daß, was zu deren Erklärung verſucht worden iſt, nicht auf jene Briefe ſelbſt geſtützt werden kann [2]). Daß aber die Apoſtel, indem ſie das Auftreten der Gnoſtiker vorausgeſehen hätten, das apoſtoliſche Symbol zu deren Abwehr verfaßt haben, iſt eine ſo unbegründete, und allen geſchichtlichen Analogieen ſo zuwiderlaufende Anſicht, daß ſie gar nicht im Ernſte in Betracht kommen kann.

Wenn die Glaubensregel in ihrer diskreten Geſtalt notoriſch im Gegenſatz gegen die häretiſche Gnoſis in ihrer explicirten ſyſtematiſchen Form ſteht, ſo folgt, daß die Glaubensregel ein Erzeugniß des zweiten Jahrhunderts iſt. Wir hoffen in dieſer Behauptung nicht mißverſtanden zu werden. Da der Stoff der Glaubensregel unzweifelhaft dem Glauben der Apoſtel und der von ihnen ausgehenden unreflektirten Ueberlieferung angehört, ſo bezeichnen wir die Glaubensregel als Erzeugniß des zweiten Jahrhunderts nur in Hinſicht auf die abſichtliche Formirung dieſes Stoffes, welche durch die Reflexion auf beſtimmte Gegner geleitet war.

---

1) Clemens (Strom. VII, 17, 106) ſetzt das Auftreten der Gnoſtiker in die Zeit Hadrians. Firmilian von Cäſarea (Cypr. Epp. 75, 5) ſetzt dieſelbe Thatſache lange Zeit nach den Apoſteln. Hegeſipp (bei Eus. H. E. III, 32; IV, 22) rückt das Zeitalter der Gnoſtiker in die Zeit Trajans hinauf, indem er die im Geheimen wirkenden Keime der Irrlehre, die ſich alſo noch nicht als explicirte Syſteme dargeſtellt haben, nur bis zum Tode des Jakobus des Gerechten hinauf verfolgt. Vgl. Baur, Ueber den Urſpr. des Epiſkopats S. 11 ff.

2) Da die Unterſuchung über die Paſtoralbriefe noch keinen befriedigenden Abſchluß gewonnen, ſondern erſt neuerdings wieder aufgenommen iſt, ſo kann ich hier nur erwähnen, daß ich ſelbſt die Gegner des Paulus in Kreta als Therapeuten zu charakteriſiren verſucht habe (Ueber die Eſſener. Theol. Jahrb. 1855. S. 354 ff.). Ich bin in dieſer Meinung durch Mangold (Die Irrlehrer der Paſtoralbriefe) befeſtigt worden. Denn wenn derſelbe die Data des Briefs an Titus und des erſten an Timotheus auf Eſſener deutet, die Eſſener aber, wie ich meine, unrichtiger Weiſe auf das alexandriniſche Therapeutenthum reducirt, ſo beſtätigt er eben meine Vermuthung. Es wird aber noch weiterer Arbeit auf dieſem Felde bedürfen.

Dies wird dadurch bestätigt, daß uns in Schriften, welche älter sind als Irenäus, Ansätze zur Glaubensregel entgegentreten. Es ist unleugbar der Stoff der drei Artikel des Symbols, welchen Justin in der ersten Apologie als Inhalt des christlichen Bekenntnisses bezeichnet [1]). Daß aber die fertige und abgeschlossene Gestalt der Glaubensregel, welche bei Irenäus zuerst erscheint, von ihm vorausgesetzt wäre, muß deßhalb in Abrede gestellt werden, weil er zwischen den Sohn und den Geist das Heer der anderen jenem folgenden und gleichgestellten Engel einschiebt, und weil er Gott den Vater ganz abweichend, und namentlich nicht als den Weltschöpfer prädicirt; was sich von selbst verstand, wenn Justin durch die Erinnerung an die Glaubensregel geleitet wurde. Ferner ist im Hirten des Hermas, der ältesten katholischen Schrift, in welcher der Glaube als Glaubensregel gefaßt wird, dieselbe auf den ersten Artikel beschränkt [2]). Wäre die Glaubensregel in ihrer vollständigen Gestalt von Anfang an überliefert gewesen, so wäre diese Erscheinung unerklärlich. Sie läßt uns aber darauf schließen, daß in den verschiedenen Stadien des Streites der Kirche mit der Gnosis die Glaubensregel selbst angewachsen ist. Dieser Vermuthung kommt der Umstand entgegen, daß in zweien der pseudoignatianischen Briefe [3]) der Inhalt des zweiten Artikels selbständig auftritt, gegenüber dem nackten Doketismus.

---

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) Mand. I: *Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστὶ θεὸς, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποίησας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα, καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν, καὶ φοβήθητι αὐτόν.*

3) Ad Trallianos 9. 10: *Κωφώθητε οὖν, ὅταν ὑμῖν χωρὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλῇ τις, τοῦ ἐκ γένους Δαβὶδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, 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.

Dieſe Thatſache, daß der Artikel von Gott früher allein als Glaubensregel auftrat, und erſt ſpäter die Beſtimmungen über die Perſon Chriſti hinzukamen, iſt nicht ſchwer zu erklären. Denn der Doketismus, gegen welchen dieſelben gerichtet ſind, iſt erſt den ſpäteren Syſtemen des Valentin und Markion, ja eigentlich nur dem letztern eigenthümlich. Die älteren gnoſtiſchen Syſteme erkennen die Menſchheit Jeſu im vollen Sinne an, und unterſcheiden ſich von der populär-chriſtlichen Vorſtellung äußerlich nur dadurch, daß ſie die Verbindung der göttlichen Potenz mit dem Menſchen Jeſus als loſe und vorübergehend bezeichnen[1]). Dieſe Abweichung aber war einerſeits gewiß ſchwer für die Orthodoxen zu erkennen, und andererſeits wurde ſie auch wohl von den Gnoſtikern möglichſt verhüllt. Daß die Kontroverſe über dieſen Punkt ſpäter begonnen hat, als die über die Einheit Gottes, erkennt man auch an den Pſeudoclementinen, welche allein den gnoſtiſchen Polytheismus bekämpfen. Alſo auch nach dieſer Seite hin finden wir es beſtätigt, daß die katholiſche Glaubensregel in ihrer diskreten Geſtalt nicht von den Apoſteln gebildet, ſondern daß ſie aus dem übrigens richtigen Gemeingefühle der Gemeinden im zweiten Jahrhundert hervorgegangen iſt.

Hiemit haben wir jedoch die Darſtellung der weſentlichen Momente der altkatholiſchen Kirche nicht erſchöpft. Vielmehr da die Ueberlieferung der Glaubensregel an ein beſtimmtes Amt, das biſchöfliche, geknüpft ſein ſoll, ſo bleibt zur Vollziehung unſerer Aufgabe noch übrig, die Entſtehung des Epiſkopates und ſeiner Attribute zu verfolgen.

---

1) So ſtellen es dar Karpokrates (Iren. I, 25, 1), die Ophiten (Iren. I, 30, 12; Hippol. V, 6), Juſtinus (Hippol. V, 26), Baſilides (Clem. Strom. I, 21, 146; IV, 12, 85; Hippol. VII, 26). Da Irenäus dem Baſilides fälſchlich die Vorſtellung von einem Scheinleibe Chriſti beilegt (I, 24, 4), ſo erheben wir auch gegen ſeine gleiche Angabe in Hinſicht Saturnins (I, 24, 2) Zweifel; da dieſer als der älteſte Gnoſtiker ſchwerlich ſchon das letzte Stadium der gnoſtiſchen Chriſtologie vorweggenommen haben wird.

Zweites Buch.

Die Entwickelung der chriſtlichen Gemeinde- und Kirchen-Verfaſſung.

Erſter Abſchnitt.

Die Verfaſſung vor dem Montanismus.

I. Die Apoſtel und das Gemeindeamt.

Der römiſche Clemens berichtet, daß die Apoſtel, indem ſie in allen Ländern und Städten predigten, ihre Erſtbekehrten als Vorſteher und Beamte derjenigen einſetzten, welche glauben würden [1]). Dieſe Notiz wird direkt beſtätigt, indem die Apoſtelgeſchichte berichtet, daß Paulus und Barnabas auf ihrer erſten Miſſionsreiſe in den neugeſtifteten Gemeinden zu Lyſtra, Ikonium und Antiochia Presbytern eingeſetzt haben (Act. 14, 23). Vorſteher waren auch in der Gemeinde zu Theſſalonich, als Paulus nach kurzem Beſtehen derſelben an ſie den erſten Brief ſchrieb (5, 12—15); und bei dem Zuſtande der Auflöſung, in welchen die Gemeinde kurz nach der Abreiſe des Paulus verfallen war, erſcheint die Annahme als unumgänglich, daß die Vorſteher von dem Apoſtel ſelbſt beſtellt waren. In Kreta hatte Paulus den Titus zurückgelaſſen, um in jeder Gemeinde Presbytern einzuſetzen (Tit. 1, 5), als er zu früh veranlaßt war, das Land zu verlaſſen.

---

1) Ep. ad Cor. 42: *Κατὰ χώρας καὶ πόλεις κηρύσσοντες οἱ ἀπόστολοι καθίσιανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, 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.*

Die ſo bezeugte Thatſache entſpricht auch durchaus dem Zwecke der Verkündigung des Chriſtenthums. Die Wirkſamkeit deſſelben war weſentlich dadurch bedingt, daß die Gläubigen überall zu geordneten Gemeinden vereinigt wurden. 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 vorhandene Gemeinde nach dem Maaßſtabe eines entwickelten Zuſtandes kaum dieſen Namen verdienen würde. Die entgegengeſetzte Vorſtellung, daß erſt bei einer zahlreicheren Gemeinde eine Auswahl von Beamten nothwendig wäre, 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.

Dieſe der Regel des Clemens entgegengeſetzte Vorſtellung könnte der erſte Brief des Paulus an die Korinther zu begründen ſcheinen. Einmal erwähnt der Apoſtel (16, 15. 16), daß die Familie des erſtbekehrten Stephanas ſich ſelbſt in den Dienſt der Gemeinde geſtellt habe, weßwegen deren Mitglieder zum Gehorſam gegen jene Perſonen ermahnt werden. Andererſeits ſtellt Paulus (12, 28) die Dienſte der Leitung und Hülfeleiſtung nicht als ſtehende Aemter, ſondern als individuelle Gnadengaben dar. Jedoch dieſe Betrachtungsweiſe, welche Paulus auch ſonſt befolgt (Röm. 12, 5—8; Eph. 4, 11), ſchließt nicht den Gedanken in ſich, daß es zweifelhaft ſei, welchen Perſonen die Leitung der Gemeinde (κυβέρνησις) zukäme, welchen alſo die Gemeinde Folgſamkeit ſchuldig ſei. Dieſe Ausſprüche des Paulus begründen nur die Vorſtellung, daß der letzte Grund aller nur denkbaren Dienſte gegen die Gemeinde die durch Gottes Gnade gegebene individuelle Fähigkeit ſei. Wie nun beſtimmte Perſonen die Gaben der Prophetie, der Lehre, der Heilkraft empfangen haben, und von der Gemeinde Anerkennung derſelben verlangen dürfen, ſo ſchließt es die Gabe der Gemeindeleitung ihrer Natur nach in ſich, daß die Anerkennung derſelben zum ſtetigen Gehorſam gegen die beſtimmte Perſon, und daß das Charisma Amt wird. Denn dem Begriffe des Amtes entſpricht der

ſtetige Gehorſam; indem aber die Gabe der Gemeindeleitung an ſich denſelben fordert, ſo tritt ſie nothwendig mit dem Anſpruche amtlicher Befugniß auf. Daſſelbe folgt auch aus dem Verhältniß des Inhaltes dieſer Gabe zu der Form des Charisma. Denn wenn der Dienſt der Gemeindeleitung in den Perſonen ſeiner Träger von Anfang an nicht als willkürliches perſönliches Attribut, ſondern als göttliche Gabe anerkannt wurde, ſo ſind dieſelben der Gemeinde in dem feſten Unterſchiede gegenübergeſtellt, der zu dem Begriffe des Amts gehört. Auf die Betrachtungsweiſe des Paulus findet das Dilemma noch keine Anwendung, ob man dem Amtsträger wegen ſeines Amtes, oder dem Amte wegen der Perſon ſeines Trägers Folge leiſtet. Denn der göttliche Urſprung der Gabe der Gemeindeleitung begründet eben die untrennbare Wechſelbeziehung zwiſchen der Perſon und ihrer Leiſtung. Alſo, obgleich Paulus die Gemeindeleitung ebenſo wie die Heilthätigkeit und das Zungenreden als Charisma betrachtet, kann er nicht ausſchließen, daß jener Dienſt der Gemeinde gegenüber durch beſtimmte Perſonen vertreten und als Amt fixirt war; während manche der anderen Charismen ihrem Weſen nach nicht zu Aemtern werden konnten. Wenn nun die Apoſtel die Erſtbekehrten als Leiter der Chriſtengemeinden einſetzten, nachdem ſie dieſelben durch den Geiſt erprobt hatten, wie Clemens ſagt, ſo iſt klar, daß das Charisma erſt durch dieſe Einſetzung formell Amt wird; ebenſo klar aber auch, daß nicht die Berufung durch die Apoſtel den göttlichen Urſprung des Amtes darſtellt. Derſelbe liegt in dem perſönlichen Charisma und nicht in irgend einer Form, durch welche die Anerkennung deſſelben vermittelt würde. Das Amt hat göttlichen Urſprung, auch wenn es nicht von einem Apoſtel, ſondern von der Gemeinde übertragen wird, weil es gleichgültig iſt, welche menſchliche Auktorität ſich von dem Vorhandenſein des Charisma in einer Perſon überzeugt, und die allgemeine Anerkennung deſſelben vermittelt. In dieſem Sinne iſt die Fortſetzung des Gemeindeamtes von der Auktorität der Apoſtel mit Recht unabhängig geworden; und aus der entſprechenden Anſicht heraus hat Paulus auch die freiwillige Uebernahme amtlicher Gemeinde-

dienſte durch die Familie des Stephanas ſtatthaft gefunden. Denn wenn auch der ſpecielle Inhalt dieſer Dienſte nicht zu erkennen iſt, ſo bürgt die Aufforderung des Paulus, daß die Gemeinde Jenen gehorchen ſolle, dafür, daß ſie irgend Etwas zur Leitung der Gemeinde gehörendes in die Hand genommen haben.

Die Träger des urſprünglichen Gemeindeamtes führen verſchiedene gleichbedeutende Namen. Sie heißen προϊστάμενοι (1 Theſſ. 5, 12; Röm. 12, 8), πρεσβύτεροι (Act. 11, 30; 14, 23; 15, 2 ff.; 20, 17. 18; Jak. 5, 14; 1 Petr. 5, 1; Tit. 1, 5; 1 Tim. 5, 17. 19), ἐπίσκοποι (Phil. 1, 1), ποιμένες (Eph. 4, 11), ἡγούμενοι (Hebr. 13, 7. 17. 24). Die Identität der Namen des Aelteſten und des Vorſtehers ergiebt ſich aus 1 Tim. 5, 17; der Aelteſte und der Aufſeher (Biſchof) ſind Tit. 1, 5—7; 1 Tim. 9, 1. 2; 5, 17 untereinander, und beide mit dem Hirten Act. 20, 17. 18. 28; 1 Petr. 5, 1. 2 gleichgeſetzt. Alle dieſe Namen weiſen darauf hin, daß das Gemeindeamt ſeiner urſprünglichen Bedeutung nach einen im weiteſten Sinne politiſch zu nennenden Charakter an ſich trug. Es wird ſich alſo von dem Amt der Apoſtel urſprünglich nicht ſo unterſchieden haben, daß die Presbytern dieſelbe Aufgabe an den einzelnen Orten zu vollziehen hatten, welche den Apoſteln an allen Orten zuſtand, ſondern es wird einen anders gerichteten Zweck gehabt haben, als das apoſtoliſche.

Dies iſt zunächſt daran zu erkennen, daß mit dem Gemeindeamt urſprünglich nicht die Verkündigung des Evangeliums und die Lehre verbunden war, welche den eigentlichen Beruf der Apoſtel bildete (Act. 5, 32; 6, 4). Dieſe Funktion ſteht vielmehr urſprünglich außer den Apoſteln jedem Gläubigen frei, der dazu befähigt iſt (Act. 8, 4; 11, 19—21; 13, 1). Paulus ſetzt die Freiheit in der Ausübung der Lehrgabe bei der korinthiſchen Gemeinde als von ſelbſt ſich verſtehend voraus (1 Kor. 14, 26), und verbietet nur das öffentliche Reden der Weiber; denn er erkennt die Lehrgabe als ein von jedem Amte unabhängiges Charisma an (12, 28). Auch die Warnung des Jakobus, daß ſeine Leſer nicht ſo zahlreich Lehrer werden ſollen (3, 1), ſetzt voraus, daß das Recht dazu durch das Vorrecht eines Lehramtes nicht beſchränkt war. Spuren

dieſer Freiheit finden ſich noch in ſpäteren Zeiten. Zunächſt hält Hermas im Hirten das Lehrgeſchäft und das Gemeindeamt noch gänzlich auseinander. Die Lehrer erwähnt er wiederholt neben den Apoſteln (Sim. 9, 15. 16. 25); und in der Schilderung des die Kirche bedeutenden Thurmbaus, zu welchem die Steine aus verſchiedenen Bergen gebrochen werden, theilt Hermas die Epiſkopen (Sim. 9, 27) einem andern Berge zu, als die Apoſtel und die Lehrer, welche das Wort des Herrn ehrbar und rein verkündigt haben (cap. 25). Deßhalb iſt es unmöglich, eine andere Stelle, welche Apoſtel, Epiſkopen und Lehrer neben einander nennt, ſo zu verſtehen, daß die beiden letzteren Aemter in denſelben Perſonen vereinigt zu denken ſeien [1]). Auch noch in ſpäteren Zeiten, unter ganz veränderten Verhältniſſen, erhält ſich in verſchiedenem Maaße die Anerkennung der nicht amtlich zu beſchränkenden Lehrfreiheit. Tertullian kennt den frater doctor, gratia scientiae donatus (de praescr. haer. 14). Im achten Buche der apoſtoliſchen Conſtitutionen wird die Lehrbefugniß jedem dazu befähigten Laien zugeſtanden [2]). Ferner als Origenes vor ſeiner Aufnahme in den Klerus zu Cäſarea predigte, und der Biſchof Demetrius von Alexandria Einſpruch dagegen erhob, fand jener Unterſtützung bei den Biſchöfen von Jeruſalem und von Cäſarea, welche den Grundſatz, daß Laien in Gegenwart des Biſchofs predigen dürfen, als althergebracht vertheidigten und mit Beiſpielen belegten (Eus. H. E. VI, 19, 7). Wenn in dieſen Fällen die Gegenwart, d. h. die Erlaubniß und Gewährleiſtung des Biſchofs als Bedingung der Ausübung jenes Rechtes der Laien erſcheint [3]), ſo folgt dies nur aus der Stellung der Biſchöfe als Leiter und Ordner der Gemeinde und ihrer

---

1) Vis. 3, 5: *Οἱ λίθοι οἱ τετράγωνοι — εἰσὶν οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι, οἱ πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνὴν διδασκαλίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπισκοπήσαντες καὶ διδάξαντες καὶ διακονήσαντες ἁγνῶς καὶ σεμνῶς τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ τὸν λόγον.*

2) Const. Ap. VIII, 32: *Ὁ διδάσκων εἰ καὶ λαϊκὸς ᾖ, ἔμπειρος δὲ τοῦ λόγου καὶ τὸν τρόπον σεμνός, διδασκέτω· ἔσονται γὰρ πάντες διδακτοὶ θεοῦ.*

3) Vgl. auch Conc. Carthag. IV. (vom Jahre 398) can. 98: Laicus praesentibus clericis nisi ipsis iubentibus docere non audeat.

gottesdienſtlichen Zuſammenkünfte, welche der bis in die apoſtoliſche Zeit zurückreichende Grundcharakter des biſchöflichen Amtes iſt.

Indeſſen ſchon in den ſpäteren apoſtoliſchen Briefen tritt eine Kombination der Lehrthätigkeit mit dem Gemeindeamte hervor. Dies iſt der Fall Eph. 4, 11; Hebr. 13, 7. Die Lehrfähigkeit wenigſtens wird auch Tit. 1, 9; 1 Tim. 3, 2 bei den Presbytern gewünſcht; aber 1 Tim. 5, 17 deutet an, daß die Lehrthätigkeit nicht regelmäßig und nothwendig mit dem Gemeindeamt vereinigt war. Den in den Briefen an die Epheſer und an die Hebräer bezeugten Zuſtand ſetzt Juſtin (Apol. I, 67) ohne Weiteres voraus, indem er den Vorſteher der Gemeinde (προεστώς) als denjenigen bezeichnet, der in den gottesdienſtlichen Verſammlungen die Lehre verſieht. Daß dies durchgreifende Obſervanz in jener Zeit, vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts, geweſen ſei, paßt jedoch nicht zu den Andeutungen der etwa gleichzeitigen Schrift des Hermas. Allein noch aus viel jüngeren Zeugniſſen ergiebt ſich, daß das Lehramt nicht in dem Gemeindeamt eingeſchloſſen gedacht wurde. Denn nur wenn das Lehrgeſchäft in zufälliger Verbindung mit dem Presbyteramte ſtand, und wenn es deßhalb nicht bei allen Presbytern vorausgeſetzt wird, erklärt es ſich, daß in den Akten der Perpetua und Felicitas Kap. 13 von einem Presbyter Doctor Aſpaſius die Rede iſt (bei Münter, Primord. eccl. afric. p. 242); daß Cyprian die presbyteri doctores zur Prüfung der anzuſtellenden Lektoren hinzuzieht (ep. 29); daß Dionyſius von Alexandria, in dem Verfahren gegen den Chiliaſten Nepos, in der Provinz Arſenoitis die Aelteſten und Lehrer aus den Dörfern zuſammenruft (συγκαλέσας τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διδασκάλους τῶν ἐν ταῖς κώμαις ἀδελφῶν, Eus. H E. VII, 24), während umgekehrt Hippolytus (Reſut. omn. haer. I. prooem.) als Nachfolger der Apoſtel die χάρις τῆς διδασκαλίας ſich beilegt, daneben aber ſich noch als φρουρὸς τῆς ἐκκλησίας bezeichnet. Die Unterſcheidung des Lehramtes vom Vorſteheramt bei denſelben Perſonen weiſt aber auf die urſprüngliche Abgrenzung des Gemeindeamtes hin, in welchem das Lehramt nicht mitgeſetzt iſt [1]).

1) Dieſer Unterſchied entſpricht nicht dem bei den Reformirten verfaſ-

Denn es läßt ſich auch nicht beweiſen, daß in dem Hirtenamt das Lehrgeſchäft eingeſchloſſen gedacht ſei, in dem Sinne, daß der Hirt nicht blos die Heerde zu leiten, ſondern ſie auch mit der Nahrung zu verſorgen habe, welcher in der Uebertragung die Lehre entſprechen ſoll [1]). Dagegen iſt ſchon der Umſtand, daß in der einzigen Stelle des N. T., wo die Aelteſten Hirten genannt werden (Eph. 4, 11), ihre Qualität als Lehrer daneben geſtellt wird. Aber auch wo im N. T. Chriſtus ſelbſt ſich Hirt nennt (Mark. 14, 27; Joh. 10, 11 ff.) oder Hirt genannt wird (1 Petr. 2, 25; 5, 4; Hebr. 13, 20), wird nicht auf die Funktion des Lehrens, ſondern nur auf die des Herrſchens und Leitens Bezug genommen. Daſſelbe iſt ferner der Fall in der Anweiſung, welche dem Petrus zu Theil wird (Joh. 21, 15). Endlich wird auch durch die Vergleichung des Bildes vom Hirten und der Heerde, wie es im A. T. auf Gott als den Bundesgenoſſen Iſraels (Pſ. 23; Jeſ. 40, 11), und auf die von ihm beſtellten Führer des Volkes angewendet wird (z. B. Jeſ. 63, 11; Jer. 3, 15; 23, 1—4; 25, 34; Ezech. 34; Sacharja 10, 3; 13, 7), nur beſtätigt, daß die ſorgſame Leitung der Gemeinde allein mit jenem Titel gemeint iſt, deſſen urſprünglicher Sinn ja auch nichts weniger in ſich ſchließt, als das Geſchäft der Fütterung der Heerde.

Die gewöhnliche Vorſtellung iſt, daß das Amt der Vorſteher und Aelteſten zeitlich nicht zuerſt ins Leben trat, ſondern daß die Einſetzung der Gemeindediener oder Diakonen der Bildung

---

ſungsmäßigen Unterſchiede von Dienern am Worte und Laienälteſten. Denn in der alten Kirche wird der Unterſchied zwiſchen Klerus und Gemeinde anders begründet, als bei den Reformirten. Bei dieſen begründet das Lehramt den Gegenſatz eines Standes gegen die Laien; in der alten Kirche iſt der Klerus auf das politiſche Amt gegründet, und das Lehren iſt an ſich nicht weſentliches Attribut der Kleriker. Die Vorſtellung von Laienälteſten iſt in der alten Kirche unmöglich. Der Aelteſte iſt als ſolcher den Laien entgegengeſetzt, und gehört zum Klerus; dagegen iſt ein διάκονος λόγου, minister verbi in der alten Kirche denkbar, der nicht zum Klerus gehört. Die Anſicht Calvins (Inst. IV, 3, 8), der die moderne Verfaſſungsform in die alte Kirche hineindeutete, iſt als unrichtig erwieſen durch Vitringa De synagoga vetere p. 474—512; Böhmer, Dissert. iur. eccl. ant. (ed. 2) p. 398 sq. Rothe, Anfänge der chriſtl. Kirche S. 221—239.

1) So behauptet z. B. Münchmeyer, Das Amt des Neuen Teſtaments (1853) S. 33 f.

eines Gemeindevorſtandes wenigſtens in Jeruſalem voraufging. Schon ſeit Cyprian [1]) herrſcht die Meinung, daß die Siebenmänner in Jeruſalem (Act. 6, 1—6) nichts anderes geweſen ſeien, als diejenigen Gemeindediener, von deren Geſchäften zuerſt Juſtin (Apol. I, 65) eine Anſchauung gewährt. Daß dieſelben den Gemeindegliedern die Euchariſtie reichen, und den Abweſenden ſie ins Haus tragen, daß ſie überhaupt bei dem Opfer Handreichung leiſten, und die Ordnung in der Gemeinde beim Gottesdienſte aufrecht erhalten, bezeichnet den Dienſt der Diakonen als ein ſo untergeordnetes und ſo wenig ſelbſtändiges Amt, daß ſeine Auktorität überall nur von der des Biſchofs abhing. In den apoſtoliſchen Conſtitutionen (II, 30—32; III, 19) wird deßhalb verordnet, daß der Diakon nichts ohne den Biſchof, d. h. ohne ſein Geheiß und ſeine Erlaubniß thun, namentlich in der Vertheilung der Almoſen ſich nur nach der Anordnung des Biſchofs richten ſolle. Die Beſchäftigung der Diakonen bei der Unterſtützung der Wittwen und bei der Pflege der Gefangenen, welche auch ſonſt bezeugt iſt [2]), berührt ſich nun allerdings mit der Aufgabe, die den Siebenmännern in Jeruſalem zugewieſen war. Allein dadurch wird die von Cyprian bezeichnete Identität ihres Amtes nicht bewieſen. Denn es waltet der wichtige Unterſchied ob, daß die Diakonen die Armenpflege nur als Organe des Biſchofs ohne eigene Verantwortlichkeit betrieben; daß hingegen die Siebenmänner dieſelbe völlig ſelbſtändig verwalteten. Es iſt eine falſche Beobachtung von Cyprian, daß die Siebenmänner ebenſo als Diener der Apoſtel eingeſetzt worden ſeien, wie die Diakonen Diener der Biſchöfe waren; ſondern indem die Apoſtel die Siebenmänner mit der Sorge für die Wittwen betrauen ließen, zogen ſie ſich von der Betheiligung an der Oekonomie der Gemeinde, die ſie früher neben ihrem Lehramt geführt hatten, gänzlich zurück. Daß das Amt der Siebenmän-

1) Cypr. ep. 3, 3: Meminisse diaconi debent, quoniam apostolos id est episcopos et praepositos dominus elegit, diaconos autem post ascensum domini in coelos apostoli sibi constituerunt episcopatus sui et ecclesiae ministros.

2) Cypr. ep. 52, 1; Dionys. Alex. ap. Eus. H. E. VII, 11, 9.

ner einen andern Inhalt hatte, als das Amt der Diakonen, wird endlich durch der Unterſchied des Namens angedeutet. Da der Begriff von διάκονος und διακονία nicht nur im N. T., ſondern auch im kirchlichen Sprachgebrauch in dem allgemeinen Sinne von „Dienſt" feſtſteht, ſo iſt auch bei dem Amte der Diakonen urſprünglich eine Bezeichnung des Objektes ihres Dienſtes vorausgeſetzt. In dieſem Sinne heißen die Diakonen Diener der Gemeinde (Cypr. ep. 3. vgl. Röm. 16, 1), oder Jeſu Chriſti (Polycarp. ad Philipp. 5. Pseudoignat. ad Magn. 6), oder des Gottesdienſtes (τῶν μυστηρίων, Pseudoignat. ad Trall. 2; Concil. Trull. can. 16). Dagegen das Amt der Siebenmänner iſt als διακονία τῶν τραπεζῶν bezeichnet, im Gegenſatz gegen die apoſtoliſche διακονία τοῦ λόγου; und nie heißen ſie ſelbſt einfach διάκονοι (vgl. Act. 21, 8).

Dieſer unleugbare Thatbeſtand iſt ſchon in der alten Kirche wahrgenommen worden [1]). Unter den proteſtantiſchen Geſchichtsforſchern hat ihn zuerſt Vitringa ausführlich erörtert. Das poſitive Reſultat ſeiner Unterſuchung iſt nun die Annahme, daß das Amt der ſieben Almoſenpfleger ein außerordentliches geweſen ſei, und ſich auch nur auf den helleniſchen Theil der Gemeinde in Jeruſalem bezogen habe [2]). Die letztere Beobachtung iſt unrichtig; aber auch die eigentliche Entſcheidung des Problems iſt nicht befriedigend. Denn die ſelbſtändige Verwaltung des zur Unterſtützung der Armen beſtimmten Gemeindevermögens, welche den Siebenmännern übertragen war, iſt nach Act. 11, 29. 30 in den Händen der Presbytern. Da nun in dieſer Stelle zuerſt Presbytern auftreten, ohne daß deren Einſetzung erzählt iſt, da andererſeits die Siebenmänner als ſolche nicht mehr in der Geſchichte erwähnt werden, ſo iſt dies die Handhabe für J. H. Böhmer [3]) geworden, wahrſcheinlich zu machen, daß die Siebenmänner und die Presbytern der Gemeinde zu

1) Chrysostomus, hom. XIV. in Acta § 3. Tom. IX ed. Montfauc. p. 115. Concil. Trull. (a. 692) can. 16.

2) De synagoga vetere p. 928.

3) Diss. iur. eccl. antiq. (ed. 2.) p. 373 sq.

Jeruſalem ihrem Amte nach identiſch geweſen ſeien. Allerdings kann man dieſe Vermuthung durch die Erwägung nur ſchlecht begründen, daß wenn die Presbytern von den Siebenmännern verſchieden geweſen wären, Lukas ihre Einſetzung hätte erzählen müſſen. Indeſſen wenn auch Lukas Manches nicht erzählt hat, was zu wiſſen wichtig war, ſo kann doch nur das Vorurtheil, daß er ein ſchlechter Schriftſteller ſei, ſich dabei beruhigen, daß zuerſt die Einſetzung der Siebenmänner zur Verwaltung der Armenpflege ausführlich erzählt, und nicht lange danach ein ganz anderes Amt als Träger jener Befugniß ſtillſchweigend eingeführt wird. Wenn man dem Schriftſteller folgt, ohne ſich durch die Tradition über die urchriſtliche Verfaſſung und durch die zu vollkommener Rathloſigkeit vorgeſchrittene kritiſche Behandlung des Buches beirren zu laſſen, ſo hat der Eindruck von der Identität jener beiden Aemter mehr Bedeutung, als die Annahme, daß die Funktionen der Siebenmänner, welche auf der freiwilligen Vermögensausgleichung ruhten, wegfielen, als die anfängliche, wenn auch nur ſehr relative Gemeinſchaft des Vermögens in der jeruſalemiſchen Gemeinde ſich verlor [1]). Denn alles Almoſen iſt freiwillige Ausgleichung des Vermögens, und da das religiöſe Leben der chriſtlichen Gemeinden nicht nur in Jeruſalem, ſondern überall fortfuhr, ſich in Almoſengeben zu bethätigen, ſo behielt auch das Bedürfniß nach dem Amte der Siebenmänner Beſtand. Die Vermuthung nun, daß daſſelbe in Jeruſalem in dem Amte der Presbytern fortbeſtand, oder durch Annahme anderer Funktionen ſich zu dem Amte der Presbytern entwickelte, kann nur inſofern zur Wahrſcheinlichkeit erhoben werden, als man darauf rechnen darf, daß die Verfaſſungsverhältniſſe in der alten Kirche in einer gewiſſen Regelmäßigkeit ſich entwickelt haben. Unter dieſer Vorausſetzung nun iſt es von Wichtigkeit, daß die Verwaltung des Gemeindevermögens zur Unterſtützung der Wittwen und Waiſen, der Kranken, der Gefangenen, der Fremden und der Bedürftigen überhaupt dem Biſchofe [2]),

1) Rothe, Anfänge der chriſtl. Kirche 1. Th. S. 169.

2) Iustin. Apol. I, 67: *Οἱ εὐποροῦντες καὶ βουλόμενοι κατὰ προ-*

und ehe dieſes Amt im monarchiſchen Sinne erſcheint, den Epiſkopen oder Presbytern [1]) beigelegt wird. Weil nun die Ausübung dieſer Wohlthätigkeit als Gottesdienſt im eigentlichen Sinne (Jak. 1, 27), als eigentliches Opfer (Hebr. 13, 16; Phil. 4, 18) von Anfang an aufgefaßt wird; weil ferner ſeit dem römiſchen Clemens die Darbringung der Gaben der Gemeindeglieder als Opferakt in den regelmäßigen durch den Vorſteher geleiteten Gottesdienſt eingereiht war [2]), ſo kann die Annahme und Verwaltung der Almoſen nicht als ein Accidens des Vorſteheramtes gerechnet werden, ſondern muß zu deſſen Subſtanz gehören. Und wenn zugeſtanden werden darf, daß die Funktionen, welche in dem Presbyteramte vereinigt ſind, erſt nach einander ins Leben traten, ſo macht die nachgewieſene Analogie zwiſchen dem Inhalte des Amtes der Siebenmänner und jenem Hauptattribute des Presbyteramtes ſehr wahrſcheinlich, daß die Befugniß der Siebenmänner die erſte Geſtalt des nachher in Jeruſalem auftretenden Presbyteramtes war [3]).

Denn allerdings die beiden anderen Attribute des Vorſteheramtes, welche nach den früheſten Zeugniſſen wahrgenommen werden, die Aufſicht über das Leben der Gemeindeglieder nebſt dem Rechte der disciplinariſchen Ermahnung (1 Theſſ. 5, 12—15)

αἱρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ὃ βούλεται δίδωσι, καὶ τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται, καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις, καὶ τοῖς διὰ νόσον ἢ δι' ἄλλην αἰτίαν λειπομένοις, καὶ τοῖς ἐν δεσμοῖς οὖσι, καὶ τοῖς παρεπιδήμοις οὖσι ξένοις καὶ ἁπλῶς πᾶσι τοῖς ἐν χρείᾳ οὖσι κηδεμὼν γίνεται. — Ignat. ad Polycarp. 4: *Χῆραι μὴ ἀμελείσθωσαν· μετὰ τὸν κύριον σὺ αὐτῶν φροντιστὴς ἔσο.* Andere Zeugniſſe bei Bingham, Origg. eccl. I. p. 108.

1) Polyc. ad Philipp. 6: *Οἱ πρεσβύτεροι — ἐπισκεπτόμενοι πάντας ἀσθενεῖς, μὴ ἀμελοῦντες χήρας ἢ ὀρφανοῦ ἢ πένητος.* Herm. Pastor Sim. IX, 27: *Οἱ ἐπίσκοποι πάντοτε τοὺς ὑστερημένους καὶ τὰς χήρας τῇ διακονίᾳ ἑαυτῶν ἀδιαλείπτως ἐσκέπασαν.*

2) Vgl. Höfling, Die Lehre der älteſten Kirche vom Opfer S. 51 ff.

3) Wem dieſe Hypotheſe zu gewagt erſcheint, der möge ſich daran erinnern, daß die traditionelle Identificirung des Amtes der Siebenmänner mit dem Diakonat auch nur eine Hypotheſe iſt, und zwar eine ſolche, die ſchlechter als jene begründet iſt. Auch Vitringa's Meinung, daß jenes Amt ein außerordentliches geweſen ſei, iſt nur hypothetiſch. Ohne Hypotheſen aber iſt auf die Frage, wo das Amt der Siebenmänner geblieben ſei, nur mit non liquet zu antworten.

und die Leitung des regelmäßigen Gottesdienſtes (Clem. Rom. ad Corinth. 41. 44) werden den Sieben nicht übertragen; vielmehr ſcheint Beides, jedenfalls das Letztere den Apoſteln vorbehalten zu ſein, wenn dieſelben erklären, ſie wollten anhalten am Gebete und am Dienſte des Wortes (Act. 6, 4). Ob, wann und unter welchen Umſtänden die jeruſalemiſchen Presbytern auch dieſe Befugniſſe übernommen haben, läßt ſich nicht nachweiſen; da uns gänzlich unbekannt iſt, ob in der Zeit, welche die Apoſtelgeſchichte umfaßt, die Apoſtel regelmäßig nicht in Jeruſalem anweſend waren. Aber die Umſtände bringen es mit ſich, daß das in den heidenchriſtlichen Gemeinden eingeführte Vorſteheramt von Anfang an alle dieſe Geſchäfte umfaßte.

Das Amt der Gemeindevorſteher war alſo urſprünglich nicht berechnet auf eine Abzweigung ſpeciell apoſtoliſcher Befugniſſe, ſondern erſcheint auf ein Bedürfniß der chriſtlichen Gemeinde gegründet, welches einem von der Beſtimmung der Apoſtel ganz verſchiedenen Gebiete angehört. So gewiß die Annahme der Gaben der Gemeindeglieder nicht in dem Berufe der Apoſtel, Zeugen der Auferſtehung Jeſu zu ſein, gelegen hat, ſo iſt das auf die Verwaltung der Gemeindegüter bezogene Gemeindeamt nicht als Lehen das Apoſtolates zu betrachten, ſondern es ſteht in einem polaren Gegenſatze gegen den Apoſtolat. Auch die Befugniſſe der Disciplin und der Leitung des Kultus, welche wenigſtens in den heidenchriſtlichen Gemeinden den Presbytern von Anfang an übertragen worden ſein müſſen, ſind nicht als ſpecifiſche Attribute des Apoſtelamtes anzuſehen. Das eigentlich apoſtoliſche Geſchäft des Lehrens iſt nun freilich ſchon gegen das Ende des apoſtoliſchen Zeitalters, wie es ſcheint, regelmäßig mit dem Vorſteheramte in den Gemeinden kombinirt worden; allein mit dem nicht zu verkennenden Vorbehalte, daß es nicht weſentlich in jenem Amte liege. Es hat erſt einer weitern Entwickelung bedurft, bis das Amt des oberſten Gemeindevorſtehers, des Biſchofs im katholiſchen Wortſinne, als das apoſtoliſche Lehramt ſelbſt ſich darſtellte und geltend machte. Demnach können wir nicht zuſtimmen, wenn behauptet wird, daß die einzelnen Aemter im Apoſtolat ihre ge-

meinſame Wurzel haben, und durch Vermittelung deſſelben an ſeinem göttlichen Urſprunge theilnehmen [1]). Wie dieſes Vorgeben in Hinſicht des Vorſteheramtes ſich als unrichtig ergeben hat, ſo kann es noch viel weniger an dem Diakonate bewährt werden. Denn da man ſchwerlich umhin kann, in den Stellen Röm. 12, 7; Phil. 1, 1; 1 Tim. 4, 8—13 Hindeutungen auf den durch Juſtin zuerſt näher beſchriebenen, vor ihm aber ſchon durch Clemens (ad Corinth. 42) und Ignatius (ad Polyc. 6) bezeugten Dienſt anzuerkennen, ſo iſt nach unſerer Erörterung über das Amt der Siebenmänner kein Schein eines Grundes dafür übrig, daß die Apoſtel ſelbſt jemals die den Diakonen zukommenden Dienſte verrichtet hätten. Vielmehr kann nicht gezweifelt werden, daß in dem Dienſte der Diakonen diejenigen Verrichtungen fixirt wurden, welche im Anfang von den jüngeren Mitgliedern der Gemeinde zu Jeruſalem freiwillig geübt wurden (Act. 5, 6). Es läßt ſich nun freilich nicht nachweiſen, daß die Apoſtel die amtliche Fixirung dieſes Dienſtes zuerſt veranlaßt oder angeordnet haben; aber wenn man die Worte des Clemens, von welchen unſere Betrachtung ausgegangen iſt, nicht zu ſehr preſſen will, ſo iſt es wohl als eine geſchichtliche Thatſache anzuerkennen, daß das Beſtehen der Epiſkopen und der Diakonen in den älteſten Gemeinden auf die Apoſtel zurückzuführen iſt.

Aber Clemens erzählt ferner, daß die Apoſtel in Vorausſicht des Streites über das Amt nicht nur die erſten Amtsträger eingeſetzt, ſondern auch nachher die nachträgliche Verfügung getroffen haben, daß wenn jene erſten geſtorben ſein würden, andere erprobte Männer ihr Amt übernehmen ſollten [2]). Das heißt, die Apoſtel haben verordnet, daß das Gemeindeamt nicht mit ſeinen erſten Trägern erlöſchen, ſondern nach deren

---

1) So z. B. Schaff, Geſchichte der apoſtol. Kirche, 2. Ausg. S. 499.

2) Ep. ad Corinth. 44: *Οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν κατέστησαν τοὺς προειρημένους (ἐπισκόπους καὶ διακόνους, cap. 42), καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν, ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν.* Ueber die Bedeutung von *ἐπινομή* vgl. Lipsius, De Clemente Rom. S. 20. 21.

Tode durch andere Perſonen fortgeſetzt werden ſolle. Dieſe Verordnung tritt der Meinung entgegen, daß das Gemeindeamt etwas überflüſſiges, höchſtens etwas proviſoriſches ſei, welches vor der gleichen Berechtigung aller Gläubigen verſchwinden müſſe. Ein ſolcher Freiheitsſchwindel, welcher im Gefolge jeder geiſtigen Kriſis zu ſein pflegt, konnte ſich in den chriſtlichen Gemeinden um ſo eher entwickeln, als die Erwartung der Wiederkunft des Herrn und des Weltendes den Untergang aller menſchlichen Ordnungen in Ausſicht ſtellte. Es iſt deßhalb nicht in Zweifel zu ziehen, daß die Apoſtel eine ſolche Verordnung getroffen haben; wenn gleich die dogmatiſche Motivirung, welche Clemens vorausſchickt, uns den Mangel der Kenntniß der ſpeciellen Veranlaſſung nicht erſetzt. Indeſſen iſt es ein wichtiger Charakterzug des Gemeindeamtes, daß es durch Succeſſion ſeiner Träger fortgepflanzt werden ſollte, und zwar auch ohne Mitwirkung der Apoſtel.

II. Das Gemeindeamt und die Gemeinde.

Der Gehorſam der Gemeinde gegen ihre Vorſteher war das Verhältniß, welches der römiſche Clemens in dem Brief an die Korinther auf das dringendſte empfahl, weil daſſelbe durch die Anmaßung von Gemeindegenoſſen geſtört war, welche ihre Gaben der tiefern Erkenntniß und der Askeſe (Eheloſigkeit) der Auktorität der Presbytern entgegenſetzten [1]), und Anhang in der Gemeinde gefunden hatten. Dieſer Konflikt iſt dem Streite zwiſchen den Charismen parallel, über welchen Paulus dieſelbe korinthiſche Gemeinde zurechtſetzen mußte. Allein dieſer ſpätere Gegenſatz iſt für den Beſtand der Gemeinde um ſo bedenklicher, als die in dem Amte fixirte Gabe der Gemeindeleitung ihrer Natur nach eine Ordnung in der Gemeinde begründet, welche durch die Gabe der Enthaltſamkeit und der in typologiſcher und allegoriſcher Schriftauslegung ſich ergehenden Erkenntniß nicht gewährleiſtet wird. Deßhalb bemüht ſich Clemens, mit allen Mitteln die Nothwendigkeit der Unterordnung unter

1) Clem. ad Rom. 13. 38. 48. Vgl. Lipſius a. a. O. S. 110 ff.

die Vorſteher einzuſchärfen (cap. 1. 21. 47. 54. 57). Die Höhe ſeines Beweiſes bildet nun aber die Berufung auf eine altteſtamentliche Anordnung, deren typiſche Anwendung auf die chriſtliche Gemeinde in dieſelbe Methode der Gnoſis gehört (ſ. o. S. 277), durch welche ſich die Gegner des Gemeindeamtes auszuzeichnen vorgaben. „Da wir uns gebeugt haben in die Tiefen der göttlichen Erkenntniß, ſo müſſen wir in Ordnung Alles vollbringen, was der Herr für beſtimmte Zeiten geboten hat. Und die Verrichtung von Opfern und Dienſten hat er nicht als zufällig oder ordnungslos geboten, ſondern für beſtimmte Zeiten und Stunden. Wo und durch wen er ſie verrichtet wiſſen will, hat er durch ſeinen erhabenen Willen feſtgeſetzt, damit Alles nach ſeinem Wohlgefallen geſchehe und ſeinem Willen angenehm ſei. Diejenigen alſo, welche zu den gebotenen Zeiten Opfer bringen, ſind Gott angenehm und ſelig; denn indem ſie den Geboten des Herrn folgen, enthalten ſie ſich der Sünde. Dem Hohenprieſter nämlich ſind eigene Verrichtungen gegeben, den Prieſtern iſt ihr eigenes Amt angewieſen, den Leviten liegen eigene Dienſtleiſtungen ob, und der Laie iſt an die ihm geltenden Anordnungen gebunden. Jeder von Euch, ihr Brüder, ſoll in der ihm zukommenden Stellung Gott ſeinen Dank darbringen, in gutem Gewiſſen, indem er die feſtgeſetzte Regel ſeiner gottesdienſtlichen Funktion nicht überſchreitet. Nicht überall, ihr Brüder, werden Opfer dargebracht, tägliche, und Dank- und Sühn- und Sündopfer, ſondern nur in Jeruſalem; und auch dort wird nicht an jedem Orte geopfert, ſondern vor dem Tempel auf dem Altare, nachdem das Opfer durch den Hohenprieſter und die vorher genannten Perſonen geprüft iſt. Die alſo, welche gegen ſeinen Willen etwas thun, werden den Tod zum Lohne haben. Sehet, Brüder, je tieferer Erkenntniß wir gewürdigt ſind, um ſo größerer Gefahr ſind wir ausgeſetzt“ (cap. 40. 41).

Dieſe Belehrung hat nur den Zweck, die Ordnung in der Verrichtung des chriſtlichen Gottesdienſtes, welche namentlich auf den Unterſchied der Gemeindebeamten von den übrigen Gemeindegliedern gegründet iſt, als von Gott gewollt und geboten darzuſtellen. Dagegen wird Clemens falſch

verſtanden, wenn man annimmt, er wolle den Unterſchied von Hohenprieſtern, Prieſtern, Leviten und Laien auf entſprechende Stände in der chriſtlichen Gemeinde unmittelbar übertragen. Wichtig genug iſt der richtige Sinn, daß Gott den Gegenſatz zwiſchen Vorſtehern und Gemeinde gewollt und ſowohl direkt durch den Propheten (cap. 42; ſ. o. S. 347) als indirekt durch die moſaiſche Geſetzgebung verkündigt habe. Durch jenen Beweis aber wird weder die göttliche Begründung des Gemeindeamtes erſchöpfend dargeſtellt, noch demſelben ein ſpecifiſcher Charakter der Gemeinde gegenüber gewährleiſtet. Denn die *übernatürliche* Begründung findet das Amt nur in dem Charisma; während die Vergleichung der Standesunterſchiede in der chriſtlichen Gemeinde mit dem altteſtamentlichen Unterſchied zwiſchen Prieſtern und Laien nur etwas *Naturgemäßes* ausdrückt, was Clemens ebenſo treffend durch die Ordnung begründet, welche in einem Heere, und welche im menſchlichen Leibe herrſcht (cap. 37). Deßhalb meint er auch die Unterordnung unter die Presbytern nur in dem allgemein ſittlichen Sinne, in welchem es nothwendig iſt, daß in der Gemeinde jeder ſeinem Nächſten ſich unterordne (cap. 38), und iſt weit davon entfernt, in den Presbytern nothwendige religiöſe Mittler zu ſehen. Seine theologiſche Begründung des Unterſchiedes zwiſchen Vorſtehern und Gemeinde durch den altteſtamentlichen Typus giebt nicht einmal den vollen Maaßſtab für die ſpecifiſch göttliche Begründung des Gemeindeamtes, ſondern läßt die Beziehung deſſelben auf das Charisma unberührt. Alſo überſteigt die von ihm aufgewieſene göttliche Gewährleiſtung des Amtes das Maaß des ſittlich Naturgemäßen nicht [1]).

Der übernatürliche, *ideelle Grund des Amtes*, welcher *im Charisma* liegt, kann durch nichts Anderes erſetzt werden. Wenn Clemens die Apoſtel als Stifter des Gemeindeamtes bezeichnet, ſo hat er die göttliche Garantie deſſelben nicht an den Amtscharakter der Apoſtel geknüpft. Die Apoſtel ſind

1) In demſelben Sinne iſt es zu verſtehen, wenn Polykarp (ep. ad Philipp. 5) ermahnt, den Presbytern und Diakonen zu gehorchen, ὡς θεῷ καὶ Χριστῷ.

nicht die Quelle des Amtes, ſondern die Organe für deſſen Einſetzung; in ihnen liegt nicht das Princip des Amtes, ſondern ſie begründen nur den Anfang deſſelben. Wäre dem nicht ſo, ſo hätte das durch Gott privilegirte Gemeindeamt entweder nach dem Ableben der Apoſtel eingehen müſſen, oder hätte zu ſeiner Fortpflanzung einer Fortſetzung des Apoſtelamtes bedurft. Da beides nicht eingetreten, ſondern das Gemeindeamt durch eine andere Vermittelung, als die der Apoſtel, nämlich durch die Wahl der Gemeinde, fortgepflanzt worden iſt, ſo ergiebt ſich, daß die Apoſtel nicht in einer von ihrem Amte untrennbaren Befugniß, ſondern wegen der zufälligen Umſtände jeder Gründung einer Gemeinde das Gemeindeamt ins Leben gerufen haben. Und in Jeruſalem war nicht einmal dies der Fall. Denn da zuerſt die Apoſtel die Funktionen der Gemeindeleitung daſelbſt ausübten, und eine Gemeinde gebildet hatten, ſo war dieſe im Stande, ſelbſt das Gemeindeamt durch ihre Wahl zu ſtiften, als die Apoſtel es wünſchenswerth fanden, die Verwaltung der Almoſen aus der Hand zu geben. Daß nun die Gemeinde ſelbſt in dieſem erſten Fall den Unterſchied zwiſchen ſich und den Gemeindebeamten gründete, hat wiederum nicht die Bedeutung, daß das Amt ſeinen zureichenden Grund an der Gemeinde hat. Vielmehr weiſt die Erzählung deutlich darauf hin, daß die Fülle des heiligen Geiſtes und der Weisheit (Act. 6, 3), nach welcher ſich die Wahl richten ſollte, als der göttliche Grund des Amtes und ſeiner Auktorität vorausgeſetzt wird. Die Wahl iſt nur die Form der Anerkennung des Charisma und der Unterwerfung unter daſſelbe; nicht der Grund des Amtes, ſondern nur das Mittel, durch welches die göttliche Gabe zum Gemeindeamt wird. Hiemit ſteht eine bekannte Aeußerung Tertullians nicht nothwendig im Widerſpruch: „Den Unterſchied zwiſchen den Beamten und der Gemeinde hat der Beſchluß der Gemeinde feſtgeſtellt; und die amtliche Würde iſt durch das Zuſammenſitzen des Beamtenkollegiums geheiligt. Deßhalb wo kein Beamtenkollegium vorhanden iſt, da opferſt und taufſt du ſelbſt, und biſt dir ſelbſt Prieſter. Aber wo drei ſind, iſt Gemeinde, wenn ſie auch Laien ſind“ [1]). Der

1) De exhort. cast. 7: Differentiam inter ordinem et plebem con-

ſterliche Geſchlecht und deßhalb auch das eigentliche Subjekt der von Chriſtus angeordneten Opfer, d. h. der durch Dankgebet zu vollziehenden Darbringung von Brot und Wein ſind (Dial. 116. 117). Alſo die von Anfang an vorauszuſetzende Leitung des Gottesdienſtes durch den Vorſteher hat nicht den Sinn, daß dieſer zu etwas befähigt iſt, was an ſich nur ihm und nicht der Gemeinde zukommt, ſondern, daß ſein Geſchäft gerade als das der Gemeinde erſcheine. Es liegt ſchon ein anderer Geſichtspunkt mit zu Grunde, indem in den pſeudoignatianiſchen Briefen die Unterwerfung unter den Biſchof gefordert, und nur die von ihm geleitete Euchariſtie anerkannt wird [1]). Allein die Art, wie in einer interpolirten Stelle des Epheſerbriefes die Nothwendigkeit der biſchöflichen Euchariſtie begründet wird, weiſt auf die urſprüngliche Grundanſchauung zurück, daß Brot und Wein als Leib und Blut Chriſti durch das Gebet des Biſchofs und der ganzen Gemeinde dargeſtellt werden [2]). Wenn das Gebet von Einem oder zweien eine ſolche Kraft hat, daß Jeſus unter ihnen iſt, ſo iſt um ſo gewiſſer, daß das Brot die Gegenwart Chriſti in ſich faßt, wenn das Gebet des Biſchofs, welches als das der ganzen Gemeinde gilt, die Weihe vollzieht. Dieſer Schluß a minori ad maius hätte gar keinen Sinn, wenn nicht die höchſte gottesdienſtliche Funktion des Biſchofs nur in der Vertretung der

---

1) Ad Smyrn. 8: *Μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν. ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ τὸν ἐπισκόπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ.* Ad Trallenses 7.

2) Ad Ephes. 5: *Ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ. εἰ γὰρ ἑνὸς καὶ δευτέρου προσευχὴ τοσαύτην ἰσχὺν ἔχει, πόσῳ μᾶλλον ἡ τε τοῦ ἐπισκόπου καὶ πάσης τῆς ἐκκλησίας.* Cf. ad Philadelph. 4: *Ἓν θυσιαστήριον ὡς εἷς ἐπίσκοπος.* — Zur Erläuterung des Verhältniſſes, in welches das Gebet des Biſchofs und der Gemeinde zu dem Abendmahl geſetzt wird, ſo wie zur Beſtätigung deſſen, was oben über Juſtins Auffaſſung des Gemeindegottesdienſtes in aller Kürze geſagt iſt, iſt folgende Stelle des Irenäus, wenn ſie auch nicht echt ſein ſollte, geeignet (aus dem zweiten Pfaffſchen Fragment, bei Stieren I. p. 854): *Προσφέρομεν τῷ θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, εὐχαριστοῦντες αὐτῷ, ὅτι τῇ γῇ ἐκέλευσε ἐκφῦσαι τοὺς καρποὺς τούτους εἰς τροφὴν ἡμετέραν· καὶ ἐνταῦθα τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν.*

ganzen Gemeinde und in der vollen Gemeinſchaft mit derſelben gedacht wäre. Es liegt im Weſen des Abendmahles, daß es nur von der ganzen Gemeinde gefeiert wird; und da eine Gemeinde nur durch die Unterſcheidung der Vorſteher von dem Volke organiſirt iſt, ſo kann man nicht erwarten, Zeugniſſe dafür zu finden, daß das Abendmahl rechtmäßig in der Abſonderung Einzelner von der Gemeinde gefeiert worden iſt. Wenn deßhalb Tertullian in der ſchon oben (S. 363) erörterten Stelle de exhortatione castitatis 7 den Laien das Recht des Abendmahlsopfers zugeſteht, wo kein Kollegium von Gemeindevorſtehern vorhanden iſt, ſo iſt dieſe hypothetiſche Erklärung in Hinſicht der faktiſchen Verhältniſſe in den Gemeinden durchaus unverfänglich. Die Aeußerung ſteht in keinem Zuſammenhang mit dem Montanismus [1]), der gar kein ſpecifiſches Intereſſe am Laienprieſterthume hat; ſie durchkreuzt aber allerdings den nachher ausgebildeten katholiſchen Grundſatz von dem ſpecifiſchen Charakter des klerikalen Prieſterthums, welches allein zum Opfer befähigt ſein ſoll. Denn die Erinnerung daran, daß das Prieſterthum jedes Gläubigen auch dem Laien geſtattet, im Nothfall das Abendmahl zu verwalten, entſpricht nur der von Juſtin vertretenen Anſchauung des Gemeindegottesdienſtes, während Tertullian übrigens ſchon im Begriffe iſt, dieſer urſprünglichen Anſicht vom Verhältniß des Kultus zur Gemeinde den Rücken zu kehren. Daneben aber beweiſen alle Liturgieen, einſchließlich des römiſchen Meßkanon, im Widerſpruch mit dem tridentiniſchen Dogma, daß der Biſchof oder Presbyter das Dankopfer von Brot und Wein nur im Namen der Gemeinde darbringt. In der Epoche der altkatholiſchen Kirche alſo, auf welche dieſe liturgiſche Tradition zurückweiſt, iſt der Unterſchied des Gemeindevorſtehers von der Gemeinde nicht ſo verſtanden worden, daß jenem ein gottesdienſtlicher Charakter zukomme, an welchem die Gemeinde nicht theilnehme.

---

1) Wie Döllinger, Hippolytus und Kalliſtus S. 347, ohne Grund annimmt; indem er zugleich ſeine früher (Geſch. der chriſtl. K. I, 1, S. 320) geäußerte Anſicht zurückzieht, daß offerre in der vorliegenden Stelle Tertullians nicht die Darbringung des euchariſtiſchen Opfers, ſondern nur die Austheilung der in der Kirche geweihten und zu Hauſe aufbewahrten Euchariſtie bedeute.

Die naturgemäße aber darum nichts weniger als blos menſchliche Ordnung in der Gemeinde fordert ferner, daß auch die Taufe nur von den Vorſtehern vollzogen werde. In der Zeit, wo der Epiſkopat ſich vom Presbyteramte abgelöſt hatte, tritt ſogar die leicht erklärliche Obſervanz ein, daß nur dem Biſchofe, und den übrigen Klerikern nur auf ſeine Verfügung die Vollziehung der Taufe zuſtehe [1]). Allein der ſpecifiſche Begriff des Prieſters iſt bei Tertullian noch nicht ſoweit entwickelt, daß er nicht zugleich das Recht jedes Gemeindegliedes an die Vollziehung einer Taufe anerkennt, wenn er auch der Ordnung wegen nur in Nothfällen die Ausübung dieſes Rechtes geſtattet [2]). In den apoſtoliſchen Conſtitutionen freilich wird das Taufen als ein prieſterliches Geſchäft den Laien ebenſo verboten, wie die Vollziehung des Opfers und der Handauflegung (III, 10). Und alle ſpäteren Zeugniſſe für die Nothtaufe durch Laien [3]) ſind verbunden mit der Vorausſetzung, daß nur die Kleriker (Biſchöfe und Presbytern) als Nachfolger der Apoſtel und ſpecifiſch begabte Perſonen den jenen ertheilten Befehl zum Taufen ausführen dürften. Wenn nun doch eine nothwendig gewordene Taufe durch einen Laien anerkannt wurde, ſo hat das nur einen Sinn, indem der von Tertullian ausgeſprochene Grundſatz in Geltung bleibt, daß die Taufe von jedem ſelbſt getauften Chriſten vollzogen werden kann [4]), und nicht von einem ſpecifiſchen Prieſterthum

---

1) Tertull. de baptismo 17: 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.

2) L. c. Aljoquin 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 decet abscondi ab ullo. Proinde et baptismus aeque dei census ab omnibus exerceri potest. 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. Sufficiat scilicet, in necessitatibus utaris, sicubi aut loci aut temporis aut personae conditio compellit.

3) 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.

4) Hieron. l. c. (Ius baptizandi) frequenter, si tamen necessitas

der Kleriker abhängt. Da nun dieſe Prätenſion überhaupt nicht vor Tertullian ſich bemerklich macht, ſo iſt zu folgern, daß wenn es vor jener Zeit in der Ordnung war, daß die Gemeindevorſteher ſelbſt tauften, dies nicht auf Grund eines beſondern gottesdienſtlichen Charakters derſelben geſchah. Indem Juſtin in ſeiner Beſchreibung des Taufritus den Täufer nicht näher bezeichnet hat, als mit den Worten ὁ τὸν λουσόμενον ἄγων ἐπὶ τὸ λουτρόν (Apol. I, 61), läßt er möglicherweiſe den Gedanken zu, daß dies nicht nothwendig der Vorſteher der Gemeinde ſei. Denn bei der Schilderung des Gottesdienſtes bemerkt er ja ausdrücklich, daß derſelbe von dem Vorſteher abgehalten werde (Apol. I, 65. 67). Dagegen iſt aus der Angabe des Paulus, daß er in Korinth nur wenige Perſonen getauft habe (1 Kor. 1, 14—16), nicht zu ſchließen, daß er dies Geſchäft als ein untergeordnetes Jedem überlaſſen habe; ſondern es iſt vielmehr anzunehmen, daß die von ihm getauften Männer, Kriſpus, Gajus, Stephanas, von denen nach anderen Erwähnungen (Act. 18, 8; Röm. 16, 23; 1 Kor. 16, 15. 16) wahrſcheinlich iſt, daß ſie Vorſteher der korinthiſchen Gemeinde wurden, als ſolche die Taufe an Anderen verrichteten. Hieraus würde alſo vielmehr zu entnehmen ſein, daß unbeſchadet des Grundſatzes, den Tertullian ausſpricht, die von ihm geforderte Ordnung, daß die Vorſteher der Gemeinde zu taufen hätten, ſchon unter dem Einfluſſe der Apoſtel ſich gebildet hat.

Die Aufſicht über die Sitten der Gemeindegenoſſen, insbeſondere das Recht, die Unordentlichen zu ermahnen, welches den Vorſtehern beigelegt iſt (1 Theſſ. 5, 14), bildet die Grundlage der Disciplin in der Gemeinde. Dieſe öffentliche Disciplin bezieht ſich nicht auf alle Vergehungen, ſondern nur auf ſolche, welche zugleich eine Verletzung Gottes und der Gemeinde in ſich ſchließen. Die Sünden, welche dieſes Charakters entbehren, ſollten gemäß den Anweiſungen zweier Apoſtel (Jak. 5,

---

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.

16; 1 Joh. 5, 16; vgl. Gal. 6, 1) einem Bruder bekannt, und durch deſſen Gebet ſollte göttliche Vergebung für dieſelben nachgeſucht werden. Es ſcheint in dieſem Sinne gemeint zu ſein, daß der römiſche Clemens (ad Corinth. 2) die korinthiſchen Chriſten rühmt, daß ſie über die Vergehen ihrer Nächſten Leid getragen, und deren Mängel als die eigenen angeſehen haben. Noch Origenes bezeugt dies Verfahren (in Psalm. XXXVII. hom. II, 6), obgleich ſchon zu ſeiner Zeit üblich geworden war, Sündenbekenntniſſe dieſer Art an Kleriker oder ſpeciell an den Biſchof zu richten, um durch ſie Sündenvergebung zu erlangen (in Levit. hom. II, 4; V, 4. Tertull. de pudic. 18. Cypr. de lapsis 28).

Dagegen findet die öffentliche Disciplin Anwendung auf die ſogenannten Todſünden, Mord, Götzendienſt, Gotteslästerung, Ehebruch, Unzucht, Betrug, falſches Zeugniß [1]). Solche Handlungen zogen die Ausſchließung aus der Gemeinde nach ſich, und galten principiell als Vergehen, welche durch keine Interceſſion eines Menſchen und einer Gemeinde geſühnt werden könn-

1) Tertull. de pudic. 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. — Adv. Marc. IV, 9. Die einzige Abweichung iſt, daß in der letztern Stelle anſtatt negatio, falsum testimonium ſteht. Negatio iſt nach de monog. 15, de pud. 22 Verleugnung des Chriſtennamens. — 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. — Es ſind ziemlich dieſelben Vergehen, wegen deren Paulus die Ausſchließung aus der Gemeinde verfügt und den Verluſt der Seligkeit behauptet (1 Kor. 5, 11; 6, 9. 10).

ten; deren Vergebung ausſchließlich dem göttlichen Willen vorbehalten wurde, ſo daß auch durch die erwieſene Reue die Wiederaufnahme in die Gemeinde nicht erreicht würde. Indem Paulus der Anſicht iſt, den Blutſchänder in der korinthiſchen Gemeinde dem Satan zur Vernichtung des Fleiſches zu übergeben, behält er die Rettung ſeines Geiſtes, d. h. die Vergebung ſeiner Sünde, nur dem Gerichte des Herrn Jeſus vor (1 Kor. 5, 5). Wenn Johannes verbietet, Fürbitte für eine Todſünde zu leiſten (1 Joh. 5, 16), ſo ſchließt das in ſich, daß eine menſchliche Vermittelung der Sündenvergebung in dieſem Falle nicht ſtattfinden ſoll. Die Todſünden ſind in dieſer Hinſicht irremissibiles, obwohl auch ſie an ſich von Gott vergeben werden können (Tertull. de pudic. 2. 18. 19). Aber indem ihre Vergebung allein Gott vorbehalten und menſchliche Fürbitte unterſagt wird, ſo iſt dadurch die Wiederaufnahme eines ſolchen Sünders in die Gemeinde ausgeſchloſſen.

Jedoch trat ſchon in der erſten Epoche ein Nachlaß der Strenge in Beziehung auf die Todſünden ein; indem ſich die Regel bildete, daß wer nach der Taufe eine Todſünde beging, einmal, aber nicht wieder, nach bewieſener Reue und abgelegtem Bekenntniſſe, Vergebung der Sünde und Aufnahme in die Gemeinde finden könne. Der älteſte Zeuge dafür iſt Hermas (Mand. 4, 1), auf welchen ſich auch Clemens von Alexandria (Strom. II, 13, 56) bezieht, indem er jener Sitte erwähnt. Dieſe einmalige Geſtattung einer Buße für Todſünden, welche, im Verhältniß zu der mit der Taufe verbundenen, die zweite Buße genannt wird, bezeugt am umfaſſendſten Tertullian (de poenit. 7). Da die Getauften aus der Gewalt des Teufels befreit ſind, „deßhalb beobachtet, bekämpft, belagert er ſie, ob er entweder die Augen durch irgend eine fleiſchliche Begierde treffen, oder die Seele durch weltliche Lockungen verſtricken, oder den Glauben durch Furcht vor irdiſcher Gewalt zerſtören, oder ihn durch verkehrte Ueberlieferungen vom rechten Wege abwendig machen könne; er läßt es an Fallſtricken und Verſuchungen nicht fehlen. Indem alſo Gott dieſes Gift vorherſah, ſo hat er, obgleich die Pforte der Verzeihung geſchloſſen, und das Thürſchloß zur Taufe ver-

ſtopft iſt, noch einen Ausweg geſtattet. Er hat in den Vorhof die zweite Buße geſtellt, damit ſie den Anklopfenden öffne; aber nur einmal, weil es ſchon zum zweitenmal der Fall iſt; und nie wieder, weil das nächſtemal vergebens.“ Dieſer Disciplinargrundſatz, den demnächſt auch Origenes bezeugt (in Levit. hom. XV, 2), hat ſich bis ins fünfte Jahrhundert in partieller Wirkſamkeit erhalten [1]).

Das Recht der Ausübung der Disciplin ſoll nach der gewöhnlichen katholiſchen Anſicht von den Apoſteln, denen es Chriſtus übertragen hätte (Matth. 16, 19; Joh. 20, 23), auf die Biſchöfe übergegangen ſein. Dieſe Anſicht wird durch die Geſchichte widerlegt, und die ihr zu Grunde liegende Deutung der Ausſprüche Chriſti iſt unrichtig. Wenn Petrus die Schlüſſel zum Himmelreich empfängt, und wenn den Apoſteln die Gewalt der Sündenvergebung übertragen wird, ſo kann dies ſeinem einfachen Sinne nach nur auf den Beruf der Apoſtel ſich beziehen. Dieſer aber war die Stiftung der chriſtlichen Kirche durch ihre Verkündigung des auf die Sündenvergebung gegründeten neuen Bundes, nicht die Leitung und Disciplin der einzelnen dadurch geſtifteten Gemeinden. Mit der Vollmacht, Sünden zu vergeben oder zu behalten, darf ferner die Gewalt zu löſen und zu binden nicht verwechſelt werden. Denn dies iſt das Recht, Dinge zu geſtatten oder zu verbieten, welche in der ſocialen Sphäre des chriſtlichen Gemeindelebens liegen [2]), und iſt übrigens nicht blos dem Petrus, ſondern der Gemeinde überhaupt beigelegt (Matth. 16, 19; 18, 18). Die apoſtoliſche Vollmacht, Sünden zu behalten und zu vergeben, iſt auch niemals in unbedingter Weiſe auf die Disciplin der Gemeinde angewendet worden. Denn in dem einzigen uns bekannten Falle, der für alle bürgen muß, verfährt Paulus nicht nach der bei den Apoſteln vorausgeſetzten Regel. Als die korinthiſche Gemeinde es unterlaſſen hatte, den Blutſchänder zu exkommuniciren, und der Apoſtel ſich gedrun-

1) Vgl. Bingham, Origg. VIII, p. 156 sq.

2) Vgl. Lightfoot, Horae hebr. in ev. Matth. 16, 19; Vitringa, De synagoga vetere p. 754; Boehmer, Diss. iur. eccl. p. 83.

gen fühlte, zur Aufrechthaltung der Disciplin einzuſchreiten, iſt er weit davon entfernt, die Sentenz aus ſeiner Auktorität zu fällen, ſondern er erklärt: „Ich habe beſchloſſen, den der dieſes verübt hat, im Namen Chriſti, indem ihr und ich mit der Kraft Chriſti in Gemeinſchaft getreten ſeid, dem Satan zu übergeben" (1 Kor. 5, 3–5). Das bedeutet aber nichts anderes, als daß Paulus der Gemeinde das Recht der Disciplin zuerkannte, und ſeinen Beſchluß nur in der Vorausſetzung geltend machte, daß die Gemeinde mit ihm übereinſtimmen würde. Er ſpricht ſich nicht ſo aus, als wenn durch die Nachläſſigkeit der Gemeinde ſein Urtheil als die höhere Disciplinarinſtanz in Geltung träte, ſondern er ſucht durch Darlegung ſeines perſönlichen Urtheils die Gemeinde als die allein berechtigte Inſtanz zur Fällung des ihm nothwendig erſcheinenden Urtheils anzuregen. Und nur unter dieſer Vorausſetzung entgeht Paulus dem Verdachte der Diſſimulation, indem er in die von der Gemeinde über jenen Mann verhängte, weit geringere Strafe ſich zu fügen erklärt (2 Kor. 2, 6—10).

Aber auch, wenn es wahr wäre, daß die Apoſtel die ihnen übertragene Vollmacht, Sünden zu vergeben und zu behalten, in dem Sinne verſtanden hätten, daß ſie die Disciplin in den chriſtlichen Gemeinden unbeſchränkt handhaben dürften, ſo iſt es doch nicht wahr, daß ſie dieſes Vorrecht in dem bezeichneten Sinne auf die Biſchöfe übertragen hätten. Denn wir finden, daß die Exkommunikation und die Wiederaufnahme von Exkommunicirten im zweiten Jahrhundert und bis ins dritte hinein den Biſchöfen nur in Gemeinſchaft mit dem Klerus und der Gemeinde zuſtand[1]). Auf dieſen Stand der Dinge weiſt zuerſt der Brief hin, in welchem ſich Polykarp bei der Gemeinde zu Philippi für den Presbyter Valens und deſſen Frau verwendet. Derſelbe hatte ſich Habſucht, welche dem Götzendienſt gleichgeſtellt wird (Eph. 5, 5), d. h. wohl eine Veruntreuung von Gemeindevermögen zu Schulden kommen laſſen, und war deßhalb

1) Vgl. Boehmer, Diss. iur. eccl. Diss. III. de confoederata Christianorum disciplina, beſonders p. 149 sq.

exkommunicirt worden. Die von Polykarp unter Vorausſetzung der wahren Reue jener Beiden eingelegte Fürbitte, dieſelben nicht für Feinde zu achten, ſondern ſie als leidende und irrende Glieder zurückzurufen, iſt nun an die Gemeinde im Allgemeinen gerichtet, weiſt alſo darauf hin, daß die Reſtitution eine Angelegenheit der ganzen Gemeinde war. In der Schilderung, welche Tertullian im Apologeticus von der Sitte der Chriſten entwirft, erwähnt er auch des Gerichtes, falls ein Mitglied der Gemeinde ſich ſo vergangen hat, daß es von dem Gebet und dem Verkehr der Gemeinde überhaupt ausgeſchloſſen werden müſſe. Indem er bei dieſer Gelegenheit von dem Vorſitze der Aelteſten ſpricht, deutet er an, daß die Gemeinde ſelbſt das Gericht abhält [1]). Derſelbe Tertullian, welcher, ehe er Montaniſt wurde, die zweite Buße anerkannte, hebt unter den Merkmalen der Buße, welche ein Exkommunicirter zum Behufe ſeiner Wiederaufnahme beweiſen ſoll, hervor, daß man ſich auf der Erde zu den Aelteſten hinwälzen, die Kniee der Gottgeliebten umfaſſen und allen Brüdern Abbitte leiſten ſolle (de poenit. 9). In welchem Sinne dies gemeint iſt, ergiebt ſich aus einer dieſen Anweiſungen Tertullians vollkommen entſprechenden Erzählung (bei Eus. H. E. V, 28). Unter der Amtsführung des römiſchen Biſchofs Zephyrinus ließ ſich ein Bekenner Natalis dazu herbei, Biſchof der Sekte der Theodotianer für ein monatliches Gehalt von 150 Denaren zu werden. Durch Traumgeſichte und endlich durch Schläge, welche er eine ganze Nacht hindurch von heiligen Engeln empfing, von ſeinem Unrecht überzeugt, „ſtürzte er ſich beim Anbruch des Morgens in Sack und Aſche mit vielem Eifer und Thränen zu den Füßen des Zephyrinus, wälzte ſich zu den Füßen nicht nur der Kleriker, ſondern auch der Laien, und bewegte durch ſeine Thränen die mitleidige Gemeinde des barmherzigen Chriſtus; und durch vieles Bitten, indem er die ihm geſchlagenen Wunden zeigte, erreichte er endlich, wenn auch ſchwer, die Aufnahme in die Gemeinde.“

---

1) Apologeticus 39: Iudicatur magno cum pondere, ut apud certos de dei conspectu, summumque futuri iudicii praeiudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur. Praesident probati quique seniores.

Daß die Gemeinde Ausſchließung und Aufnahme verfügte, geht ferner aus einer Aeußerung des Apollonius (bei Eus. H. E. V, 18) hervor, daß den Montaniſten Alexander ſeine eigene Heimathsgemeinde nicht aufnahm, weil er ein Räuber war.

Wenn dieſe Fälle das Recht der Gemeinde noch nicht klar genug machen ſollten, ſo bietet die Korreſpondenz Cyprians die vollgültigſten Beläge dafür, daß das Urtheil der ganzen Gemeinde über Exkommunikation und Reception eines lapsus entſchied. In ſolchen Angelegenheiten hat Cyprian „ſeit dem Beginn ſeiner Amtsführung beſchloſſen, nichts ohne den Rath der Presbytern und Diakonen und ohne die Zuſtimmung des Volkes nach ſeiner eigenen Privatmeinung auszuführen“ [1]). Dieſem Grundſatz gemäß erkennen auch die im Gefängniß befindlichen Konfeſſoren der karthagiſchen Gemeinde an, daß ein grobes Vergehen nur vorſichtig und gemäßigt behandelt werden dürfe, indem alle Epiſkopen, Presbytern, Diakonen, Bekenner und gläubigen Laien zu Rath gezogen wären (ep. 31, 6). Daſſelbe wird auch von dem römiſchen Klerus (ep. 30, 6) und dem römiſchen Biſchof Kornelius (ep. 49, 2) ausgeſprochen. Insbeſondere tadelt es Cyprian, daß ein Presbyter Therapius einen exkommunicirten ehemaligen Presbyter Viktor nicht nur vor dem Ablauf einer genügenden Bußzeit, ſondern auch sine petitu et conscientia plebis aufgenommen habe (ep. 64, 1). Daß dies nicht blos eine Formſache war, zeigt endlich Cyprians Schilderung, wie ſchwer die Laien in die Wiederaufnahme der Gefallenen zu willigen pflegten, und wie viele Mühe es ihn koſte, ſie zur Ausſöhnung mit Gefallenen zu beſtimmen (ep. 59, 22). Deßhalb iſt nicht auf eine abweichende Obſervanz zu ſchließen, wenn einigemal die Exkommunikation dem Klerus beigelegt wird, ohne daß das Volk erwähnt wird (ep. 52, 3; 59, 1),

---

1) Ep. 14, 4: A primordio episcopatus mei statui, nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere. Ep. 19, 2: Hoc et verecundiae et disciplinae et vitae ipsi omnium nostrum convenit, ut praepositi cum clero convenientes, praesente etiam stantium plebe, quibus et ipsis pro fide et timore suo honor habendus est, disponere omnia consilii communis religione possimus. Ep. 34, 4: Haec singulorum tractanda et limanda plenius ratio non tantum cum collegis meis, sed et cum plebe ipsa universa.

ſondern der unter dem Vorſitz des Klerus gefaßte und vom Biſchof verkündigte Beſchluß ſetzt die Zuſtimmung der Gemeinde voraus. Dies Verhältniß der Gemeinde zu den einheimiſchen Disciplinarſachen gilt vielmehr auch als Maaßſtab für die kirchliche Gemeinſchaft mit anderen Gemeinden. Denn der Brief, welchen Polykrates von Epheſus (bei Eus. H. E. V, 24) über den Zwieſpalt in der Paſſahfeier und die drohende Gefahr der Aufhebung der Gemeinſchaft zwiſchen Rom und Kleinaſien erließ, iſt nicht an den römiſchen Biſchof Viktor, ſondern wie aus der Anrede in einem der erhaltenen Fragmente hervorgeht, an die römiſche Gemeinde gerichtet. Und in derſelben hierin angedeuteten Vorausſetzung geſchah es, daß die Geſandten des ſchismatiſchen Novatian zur Erzielung der Anerkennung deſſelben in Karthago darauf drangen, daß deſſen Sache öffentlich von dem Klerus und der Gemeinde unterſucht und beurtheilt werde (Cypr. ep. 44).

Alſo wie die religiöſe Privatdisciplin nicht nothwendig mit dem Vorſteheramte verknüpft war, ſo war für die öffentliche Disciplin demſelben die Mitwirkung und Zuſtimmung der ganzen Gemeinde nothwendig. Indeſſen während in dieſen Beziehungen die Vorausſetzung eines ſpecifiſch religiöſen Amtscharakters bei den Gemeindevorſtehern widerlegt iſt, erhebt ſich wiederum ein Schein der Triftigkeit dieſer Annahme aus der Sitte, daß die Gefallenen und Exkommunicirten durch die Handauflegung des Biſchofs und des Klerus Sündenvergebung erhielten und in die Gemeinde wieder aufgenommen wurden (Cypr. ep. 15, 1; 16, 2; 17, 2). Dieſe Sitte erklärt die katholiſche Anſicht aus der Uebertragung des apoſtoliſchen Vorrechtes auf die Biſchöfe und Prieſter, und deutet ſie als eine Darſtellung des ſpecifiſchen Mittleramtes, in welchem der Prieſter kraft der ihm perſönlich übertragenen göttlichen Vollmacht handelt. Dieſe Anſicht paßt aber nicht zu den älteſten Dokumenten.

Zunächſt iſt zu bemerken, daß die Vollmacht, Sünden zu vergeben, allein Gott vorbehalten, und daß keine Uebertragung derſelben an einen Menſchen zugelaſſen wird. Das behauptet nicht etwa blos der Montaniſt Tertullian aus ſeiner, wie man

annimmt, häretiſchen Oppoſition gegen das kirchliche Prieſterthum [1]), ſondern auch der alexandriniſche Clemens [2]), Origenes [3]), ja ſogar Cyprian [4]). Wenn nun aber doch durch die Handauflegung des Klerus nicht blos die politiſche Gemeinſchaft hergeſtellt, ſondern die religiöſe Gemeinſchaft durch Mittheilung göttlicher Vergebung erneuert wurde, welche Vermittelung wurde dabei gedacht? Nichts anderes als die Fürbitte der ganzen Gemeinde im Verein mit dem reuigen Gebet des Sünders ſelbſt. Tertullian ſagt, um die falſche Scham zu bekämpfen, welche dem öffentlichen Bekenntniß ausweichen möchte: „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 Andern 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 Fürbitte. Leicht wird immer erlangt, was der Sohn fordert" (de poenit. 10). In demſelben Sinne redet Cyprian die Gefallenen an: „Ich bitte euch, Brüder, befleißiget euch der heilſamen Mittel, gehorchet den beſſeren Rathſchlägen, mit unſeren Thränen verbindet die euren, mit unſerem Seufzen verſchmelzet das eure. Wir bitten euch, daß wir für euch zu Gott beten können; die Gebete ſelbſt, mit welchen wir Gott um Barmherzigkeit für euch bitten, richten wir zuerſt an euch. Verrichtet eine vollkommene Buße, und beweiſet die Trauer des ſchmerzvollen und klagereichen Gemüthes." „Wenn Einer von ganzem Herzen

1) De pudic. 21 fin.: Domini enim non famuli est ius et arbitrium (delicta donandi); dei ipsius non sacerdotis.

2) 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.*

3) De oratione 28: *Τῷ μόνῳ ἐξουσίαν ἔχοντι ἀφιέναι θεῷ.*

4) De lapsis 17: Solus dominus misereri potest; veniam peccatis, quae in ipsum commissa sunt, solus potest ille largiri, qui peccata nostra portavit, qui pro nobis doluit, quem deus tradidit pro peccatis nostris. Homo deo esse non potest maior, nec remittere aut donare indulgentia sua servus potest, quod in dominum delicto graviore commissum est.

betet, wenn er unter den wahren Klagen und Thränen der Buße ſeufzt, wenn er Gott durch gerechte und anhaltende Werke zur Vergebung ſeines Vergehens geneigt macht, ſo kann ſich Gott ſolcher erbarmen" (de lapsis 32. 36). Freilich hebt nun Cyprian noch eine Bedingung des Erfolges dieſes Gebetes hervor. Im Gegenſatz gegen die anmaßende Interceſſion der Märtyrer für die Gefallenen weiſt er auf Beiſpiele erfolgloſen Gebetes hin, „da nicht alles was erbeten wird, dem Vorurtheil des Bittenden, ſondern dem Willen des Gebenden gemäß geſchehe" (cap. 19). Es kommt demnach darauf an, daß die Zeit der Buße der kirchlichen Ordnung gemäß ausgehalten iſt, daß die Proben der bußfertigen Geſinnung ſich als genügend erwieſen haben, und daß das Urtheil der ganzen Gemeinde die Aufnahme genehmigt hat (cap. 18).

Aber auch unter dieſen Vorausſetzungen wird die mit der Handauflegung verbundene Sündenvergebung immer nur als eine erbetene dargeſtellt. Die deklaratoriſche Formel der Abſolution iſt bekanntlich erſt ein Erzeugniß des Mittelalters [1]). Die alte deprekratoriſche Formel aber, welche die Unübertragbarkeit der göttlichen Vollmacht auf einen Menſchen ausdrückt, widerſpricht zugleich der Vorausſetzung, als ob der Kleriker, welcher die Hand auflegt, einen beſondern gottesdienſtlichen mittleriſchen Charakter vor der Gemeinde voraushabe. Origenes, indem er die Ueberhebung mancher Biſchöfe tadelt, welche nach ihrer Verfügung Todſünden zu vergeben ſich anmaßen, nennt doch das Gebet als das von Jenen angewandte Mittel, neben welchem nicht einmal die Handauflegung erwähnt wird [2]). Ein prieſterliches Vorrecht iſt jedenfalls urſprünglich in derſelben nicht ausgeprägt geweſen, da Cyprian im Nothfall einen Diakonus für fähig achtet, durch Auflegung ſeiner Hand einem Gefallenen den Frieden wiederzugeben (ep. 18, 1). Die Handauf-

---

1) Bingham, Origines VIII, p. 214.

2) De orat. 28: *Οὐκ οἶδ' ὅπως τινες ἑαυτοῖς ἐπιτρέψαντες τα ὑπὲρ τὴν ἱερατικὴν τάξιν, τάχα μηδὲ ἀκριβοῦντες τὴν ἱερατικὴν ἐπιστήμην αὐχοῦσιν ὡς δυνάμενοι καὶ εἰδωλολατρείας συγχωρεῖν μοιχείας τε καὶ πορνείας ἀφιέναι ὡς διὰ τῆς εὐχῆς αὐτῶν περὶ τῶν ταῦτα τετολμηκότων λυομένης καὶ τῆς πρὸς θάνατον ἁμαρτίας.*

legung iſt nämlich nicht das Organ einer dem Prieſter perſönlich anhaftenden Kraft des heiligen Geiſtes, nach Analogie der magnetiſchen Kraft; ſondern ſie iſt eine ſymboliſche Handlung zur Begleitung des ſpeciellen Fürbittegebetes (Act. 6, 6; 13, 3). Den Streit über die Gültigkeit der Ketzertaufe bezeichnet demnach Euſebius ſo, ob die von jeder Häreſie Zurücktretenden durch die Taufe gereinigt werden müßten, oder nicht, da in Rom die alte Sitte herrſche, bei ſolchen nur das durch Handauflegung zu vollziehende Gebet anzuwenden (*ἐπὶ τῶν τοιούτων μόνῃ χρῆσθαι τῇ διὰ χειρῶν ἐπιθέσεως εὐχῇ*. H. E. VII, 2). Deßhalb heißen gewiſſe Gebetsformeln in dem achten Buche der apoſtoliſchen Conſtitutionen (cap. 37. 38) einfach *χειροθεσία*. Endlich hat es Auguſtin (de bapt. c. Donat. III, 16) ohne Umſchweife geſagt: Quid est aliud manuum impositio, quam oratio super hominem? [1]) Das Gebet aber, welches in ſeiner Verbindung mit der Handauflegung des Biſchofs und der Kleriker die göttliche Sündenvergebung für den Recipienden vermittelte, gilt, wenn auch nur vom Biſchof geſprochen, als das Gebet der ganzen Gemeinde. Dies wird nicht nur aus der Analogie mit den gottesdienſtlichen Gebeten überhaupt wahrſcheinlich, ſondern es wird auch bewieſen durch ausdrückliche Andeutung in den apoſtoliſchen Conſtitutionen [2]). Da nämlich in dieſem Werke die Vollmacht des Biſchofs zur Sündenvergebung auf ſeinen hohenprieſterlichen Charakter begründet wird, ſo iſt die Gebetstheilnahme der Gemeinde bei der Abſolution aus der in ihm vertretenen Auffaſſung der epiſkopalen Würde nicht erklärlich; ſie wäre auch nicht zu erklären, wenn jene Vorſtellung in der Kirche urſprünglich heimiſch wäre; ſie wird aber dadurch erklärt, daß das gemeinſame

---

1) Bingham, Origines VIII, p. 208.

2) 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 νομήν, καὶ ἔσται αὐτῷ ἀντὶ τοῦ λούματος ἡ χειροθεσία· καὶ γὰρ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τῶν ἡμετέρων (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.*

Gebet des Klerus und der Gemeinde das Subſtrat der klerikalen Handauflegung war. Damit die ganze Gemeinde als Vermittlerin der Sündenvergebung erſcheine, erfolgt die Handauflegung durch das ganze Vorſteherkollegium, welches die Gemeinde vertritt. Dieſe Sitte wäre völlig unerklärlich, wenn die Vollmacht der Sündenvergebung urſprünglich nur dem Biſchofe als Nachfolger der Apoſtel angehört hätte.

Das Gebet im Namen Chriſti bildet alſo das Band, welches in dem Akte der Abſolution den Klerus, die Gemeinde und den wieder aufzunehmenden Gefallenen umſchlingt, welches auf Seiten dieſes die Empfänglichkeit für die göttliche Gnade darſtellt und beweiſt, und auf Seiten jener die göttliche Gnade dem Sünder wieder zuwendet. Derſelbe Tertullian jedoch, der in jener chriſtlichen Sitte die praktiſche Auslegung wichtiger Ausſprüche Chriſti (Joh. 14, 13. 14; 15, 16; 16, 23) nachweiſt, hegt ſchon ſolche Vorſtellungen, welche den Verfall und die Zerſetzung jener Einheit der Gemeinde andeuten. Er ſtellt die äußeren Zeichen der bußfertigen Geſinnung, das Weinen, Faſten, ſich ſchlecht kleiden, mit welchem das Bekenntniß begleitet und wodurch ſeine Aufrichtigkeit vor den Menſchen dargeſtellt werden ſoll, unter den Geſichtspunkt einer Gott zu leiſtenden Genugthuung [1]). Daneben traut er dem Faſten die Kraft zu, den zornigen Gott zu verſöhnen und die Tilgung der Vergehen von Gott zu verdienen (de ieiun. 7). Dieſen Widerſpruch mit der richtigen Schätzung des trauervollen Bekenntniſſes und der reuevollen Gebetsſtimmung finden wir in noch auffallenderer Weiſe bei Cyprian. Dieſer Kirchenlehrer, welcher unter dem Einfluß altteſtamentlicher und apokryphiſch-jüdiſcher Grundſätze die Almoſen für ein ſolches überſchüſſiges Verdienſt erklärt, welches zur Sühnung der von Chriſten begangenen Sünden, oder zur Beſänftigung des über dieſelben erzürnten Gottes ge-

1) De poenit. 8: Confessio satisfactionis consilium est, dissimulatio contumaciae. 9: Exomologesis est, qua delictum domino nostrum confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione poenitentia nascitur, poenitentia deus mitigatur. 10: Intolerandum pudori, domino offenso satisfacere.

reicht [1]), macht davon auch Anwendung auf die officielle Gemeindedisciplin. Ueberhaupt ſtellt er den Grundſatz auf, daß das Gebet nur in Begleitung verdienſtlicher Werke bei Gott wirkſam ſei [2]); und denſelben wendet er auch auf das Gebet um Vergebung an, das mit dem öffentlichen Bekenntniß des Exkommunicirten verbunden werden mußte. Sofern Cyprian für dieſen Zweck nie Werke ohne Gebet verlangt [3]), erkennt man, daß ſeine Annahme von überſchüſſigen Verdienſten zur Verſöhnung Gottes eine neue Erfindung iſt; aber dieſe ſatisfaktoriſchen Werke konnten um ſo leichter in die Disciplin eingeſchmuggelt werden, als auch das Gebet von Cyprian unter den Titel der Satisfaktion geſtellt wurde [4]).

Es giebt keine gröbere Verfälſchung des religiöſen Verhältniſſes, als dieſe Darſtellung des Gebetes, und die daran geknüpfte Gleichſtellung deſſelben mit Almoſen und asketiſchen Uebungen unter dem Begriffe der Gott zu leiſtenden Satisfaktion. Aber der brennende Widerſpruch, in welchen die Anſicht Tertullians und Cyprians ſich bei der Frage nach den Bedingungen der Sündenvergebung verwickelt, widerlegt das Vorgeben, als ob die Leiſtungen des Büßenden und die Mitwirkung der Gemeinde zu der Vergebung nach urſprünglichem Rechte unter den Geſichtspunkt der Satisfaktion geſtellt worden ſeien. Entweder iſt die Sündenvergebung freie Gabe Gottes; dann kann das Gebet nur

1) De opere et eleemosynis 2: Sicut lavacro aquae salutaris gehennae ignis exstinguitur, ita eleemosynis atque operationibus iustis delictorum flamma sopitur.

2) De orat. dom. 32: Orantes autem non infructuosis nec nudis precibus ad deum veniant. Inefficax petitio est, cum precatur deum sterilis oratio. 33: Cito orationes ad deum adscendunt, quas ad deum merita operis nostri imponunt.

3) Ep. 16, 2: Possunt agentes poenitentiam veram deo patri et misericordi precibus et operibus suis satisfacere. De lapsis 35: Orare oportet impensius et rogare, diem luctu transigere, vigiliis noctes ac fletibus ducere, tempus omne lacrymosis lamentationibus occupare, stratos solo adhaerere cineri, in ciliciis et sordibus volutari, post indumentum Christi perditum nullum iam velle vestitum, post diaboli cibum malle ieiunium, iustis operibus incumbere, quibus peccata purgantur, eleemosynis frequenter insistere, quibus a morte animae liberantur.

4) De lapsis 17: Dominus orandus est, dominus nostra satisfactione placandus est. Ep. 43, 2: Preces et orationes, quibus dominus longa et continua satisfactione placandus est. 5: Preces vestrae, quas nobiscum diebus ac noctibus deo funditis, ut eum iusta satisfactione placetis.

die Empfänglichkeit für die göttliche Gnade, die Fürbitte nur ein durch das Recht nicht zu meſſendes Mittel der Verſöhnung zwiſchen Gott und dem Sünder bezeichnen; von gerechten Werken jedoch kann nicht die Rede ſein bei Einem, der Gott als ungerecht gegenüberſteht. Oder das Gebet, Faſten, Almoſen des Büßenden, wie der ihn ergänzenden Gemeinde, ſind Werke von ſelbſtändigem, rechtlichen Werthe vor Gott, fähig die Sünde zu tilgen, und in dem Charakter des Verdienſtes; dann iſt die That des Menſchen der Grund der Sündenvergebung. Dann aber werden nicht nur Tertullian und Cyprian, ſondern auch Chriſtus und die Apoſtel Lügen geſtraft. Alſo kann jene Verderbung der Disciplin zur Zeit Cyprians nur als eine Neuerung, in Folge des geſetzlich katholiſchen Standpunktes betrachtet werden.

Auch das Recht der Bekenner und Märtyrer, durch ihre Fürbitte für die Gefallenen deren Aufnahme in die Gemeinde zu befördern [1]), iſt nicht ein Zeugniß für den Werth menſchlicher Satisfaktionen zu Gunſten der Büßenden, ſondern es beruht auf einem Grundſatze, welcher die richtige Anordnung der Disciplin nicht durchkreuzt. Einmal iſt urſprünglich auch bei den Konfeſſoren das Gebet das Organ der von ihnen ertheilten, oder vielmehr durch ſie vermittelten Sündenvergebung [2]). Daß nun aber das Gebet der Märtyrer für wirkſamer als das der übrigen Chriſten gehalten wurde, beruht auf einer eigenthümlichen Wendung der im N. T. (1 Petr. 4, 13; 2 Kor. 1, 5; Kol. 1, 24) ausgeſprochenen Idee, daß die um Chriſti willen erduldeten Leiden die Fortſetzung des Leidens Chriſti ſelbſt ſeien.

---

1) Tertull. 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. De pudic. 22: Ut quisque ex confessione vincula induit adhuc mollia in novo custodiae nomine, statim ambiunt moechi, statim adeunt fornicatores, iam preces circumsonant, iam lacrimae circumstagnant maculati cuiusque nec ulli magis aditum carceris redimunt, quam qui ecclesiam perdiderunt.

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 ἐπλεύναζον αὐτοί, τοῦτο τοῖς ἐνδεεστέροις ἐπήρκουν, — καὶ πολλὰ περὶ αὐτῶν ἐκχέοντες δάκρυα πρὸς τὸν παιέρα, ζωὴν ᾔτησαντο καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς, ἣν καὶ συνεμερίσαντο τοῖς πλησίον.* Cf. Cypr. ep. 21, 3; 37, 4; 76, 7.

In einer entwickelteren und nicht unbedenklichen Faſſung der Identität zwiſchen den Leiden der Chriſten und denen des Erlöſers ſelbſt werden nämlich die Märtyrer als ſolche angeſehen, in denen Chriſtus ſelbſt wiederholt leidet [1]). Demnach gilt alſo auch ihr Gebet in noch engerem Sinne für das Chriſti, als Tertullian in Hinſicht der Fürbitte der ganzen Gemeinde behaupten durfte (de poenit. 10; ſ. o. S. 377); und hiernach iſt die Vermittelung der Sündenvergebung nicht ſowohl auf ein menſchliches Verdienſt der Märtyrer begründet, als vielmehr durch ihre menſchliche Leiſtung auf die Eine ſühnende That Chriſti zurückbezogen [2]). Daß die Märtyrer zu Cyprians Zeit das ihnen zugeſtandene Vorrecht leichtfertig und im Widerſpruch mit den geltenden Regeln der Disciplin ausübten (Cypr. ep. 15. 23. 26. 27; Dionys. Alex. ap. Eus. H. E. VI, 42), weiſt darauf hin, daß ſie ſelbſt jenes Recht nach Maaßgabe eines vorgeblichen eigenen Verdienſtes verſtanden haben, und nicht mehr in dem nachgewieſenen urſprünglichen Sinne, welcher zu der demüthigſten Vorſicht in der Ausübung deſſelben mahnen mußte. In jenem Falle war aber auch dieſes Vorrecht mit der Ordnung in der Gemeinde unverträglich, und fand mit dem vollſten Rechte Widerſtand bei den Biſchöfen.

In der älteſten Geſtalt der Gemeindedisciplin, und in ihrer urſprünglichen Auffaſſung liegt alſo nichts vor, was auf die Anerkennung eines ſpecifiſchen gottesdienſtlichen oder prieſterlichen Charakters der Gemeindebeamten im Unterſchiede von der Gemeinde

---

1) In dem Briefe der Gemeinden zu Lugdunum und Vienna (Eus. H. E. V, 1, 10) heißt es von einem Märtyrer ἐν ᾧ πάσχων ὁ Χριστός. Tertullian indem er das Recht der Märtyrer bekämpft, und jene Vorausſetzung widerlegen will, fragt de pudic. 22: Si propterea Christus in martyre est, ut moechos et fornicatores martyr absolvat, occulta cordis edicat, ut ita delicta concedat, et Christus est. Cypr. ep. 10, 3: Quam libens (Christus) in talibus servis suis et pugnavit et vicit. 5: Ipse luctatur in nobis, ipse congreditur, ipse in certamine agonis nostri et coronat pariter et coronatur. Acta Perpetuae et Felicitatis 15 (ap. Muenter, Primord. eccl. afric. p. 244): Alius erit in me, qui patietur pro me, quia et ego pro illo passura sum.

2) Dies iſt auch noch gemeint, indem Origenes dem Tode der Märtyrer nicht blos für ſie ſelbſt, ſondern auch für Andere ſühnende Kraft beilegt. (In Num. hom. XXIV, 1; de exhort. ad mart. 30. 50). Vgl. Höfling, Die Lehre der älteſten Kirche vom Opfer S. 134 f.

hinwieſe. Vielmehr erſtrecken ſich die Merkmale der älteſten Obſervanz noch in die Zeiten hinein, wo jene Anſicht vom Prieſterthum der chriſtlichen Gemeindebeamten ſchon Platz ergriffen und ihre Folgerungen zu entwickeln begonnen hatte. Dieſe jüngere Anſicht iſt bei ihrem erſten Auftreten in die beſtehenden Einrichtungen hineingedeutet worden; wie z. B. die Handauflegung überhaupt von Firmilian von Cäſarea (Cypr. ep. 75) dahin erklärt wurde, daß in ihr die Biſchöfe den ihnen anhaftenden heiligen Geiſt nach dem Rechte ihres Amtes mittheilten. Was nun aber als der urſprüngliche Sinn der Handauflegung bei der Abſolution der Gefallenen ſich ergeben hat, das iſt auch bei den anderen Riten, in denen die Handauflegung angewendet wird, wahrzunehmen.

Die Handauflegung, welche mit der Taufe verbunden wurde (vgl. Hebr. 6, 2; Act. 8, 17; 9, 16), erſcheint in der Apoſtelgeſchichte als das Mittel zur Erweckung der Gaben des heiligen Geiſtes. In der kirchlichen Tradition, welche die negative Beziehung der Taufe auf die Vergebung der Sünden ſtreng feſthält, wird nun die nachfolgende Handauflegung als Mittel des Empfangs des heiligen Geiſtes überhaupt dargeſtellt. Aber die älteſten Zeugen bezeichnen ausdrücklich nicht jenen Ritus, ſondern das Gebet, welches durch denſelben nur begleitet wird, als das Mittel der Aneignung des heiligen Geiſtes für den Getauften. Nach der Taufe und der Salbung [1]) „wird die Hand aufgelegt, indem ſie den heiligen Geiſt anruft und einladet“ (Tert. de bapt. 8). Ebenſo erklärt Cyprian (ep. 73, 9), indem er den Bericht der Apoſtelgeſchichte (8, 17) ergänzt: Den Gläubigen in Samarien wurde durch Petrus und Johannes zu Theil, was ihnen fehlte, indem „durch Gebet für ſie und Auflegung der Hand der heilige Geiſt angerufen und über ſie ausgegoſſen wurde. Dies geſchieht jetzt auch bei uns, indem die,

1) Welche als ein die Taufe begleitender Akt zuerſt von Tertullian (de bapt. 7) und Origenes (in Lev. hom. IX, 9) erwähnt und deren Urſprung dunkel iſt. Sie iſt nicht mit der bei den eſſeniſchen Ebjoniten üblichen Salbung vor der Taufe (Rec. III, 67, ſ. o. S. 242; Const. Ap. VII, 42) identiſch. Vgl. Bingham, Origg. IV. p. 303 sq.

welche in der Gemeinde getauft werden, den Vorſtehern vorgeſtellt werden, und durch deren Gebet und Handauflegung den heiligen Geiſt empfangen und durch das Siegel des Herrn vollendet werden." Ferner heißt es in dem ſiebenten Buch der apoſtoliſchen Conſtitutionen in einem Taufformular: „Die Kraft der Handauflegung über jeden iſt dieſe; denn wenn nicht auf jeden eine ſolche Anrufung von dem Prieſter erfolgt, ſo ſteigt der Täufling nur ins Waſſer wie die Juden, und legt blos den Schmutz des Leibes ab und nicht den der Seele" [1]). Endlich, um andere gleichlautende Zeugniſſe zu übergehen, ſagt Auguſtin (de trin. XV, 26): „Keiner der Jünger hat den heiligen Geiſt gegeben. Sie baten nämlich, daß er auf die komme, denen ſie die Hände auflegten; ſie ſelbſt gaben ihn nicht. Und dieſe Sitte beobachtet auch jetzt noch die Kirche in ihren Vorſtehern." Da alſo das Gebet der eigentliche Inhalt der konfirmatoriſchen Handauflegung iſt, das Gebet aber die allen Chriſten gemeinſame Funktion des Gottesdienſtes iſt, ſo hat der Vorſteher an der ihm vorbehaltenen Handauflegung kein Merkmal eines beſondern, ihn von der Gemeinde unterſcheidenden, gottesdienſtlichen Charakters. Vielmehr da die Taufe nicht als Privatſache, ſondern auch als Angelegenheit der Gemeinde betrachtet wurde [2]), ſo kann das Taufgebet des Vorſtehers, welches von der Handauflegung deſſelben begleitet wurde, auch nur als das Gebet der ganzen Gemeinde vorgeſtellt werden. Und zwar erſchien das Gebet als das der ganzen Gemeinde, gerade ſofern es der ſie vertretende Vorſteher abhielt.

Nach dem, was wir über die Handauflegung bei der Abſolution und bei der Taufe ermittelt haben, können wir nicht erwarten, daß die Handauflegung in der Ordination

1) Const. Ap. VII, 44: *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.*

2) Juſtin (Apol. I, 61) erzählt, daß die Katechumenen vor der Taufe *εὔχεσθαί τε καὶ αἰτεῖν νηστεύοντες παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν διδάσκονται, ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννηστευόντων αὐτοῖς, ἔπειτα ἄγονται ὑφ' ἡμῶν, ἔνθα ὕδωρ ἐστί κιλ.*

urſprünglich die Mittheilung des göttlichen Geiſtes von Perſon zu Perſon bedeutet habe. Wenn nämlich die älteſte chriſtliche Anſchauung mit der ordnungsmäßigen Vollziehung der Taufe und der Abſolution durch die Kleriker keine Anerkennung eines ſpecifiſch prieſterlichen Charakters verband, ſo läßt die Handauflegung auch bei der Ordination nicht auf die Vorausſetzung einer mittleriſchen Stellung der Kleriker ſchließen, weder als Qualität des Verleihenden, noch als Gegenſtand der Verleihung an den Ordinanden. Freilich iſt in Hinſicht der Ordination der ſchärfſte Unterſchied nicht nur zwiſchen dem Kleriker und dem Laien, ſondern unter den Stufen des Klerus ſelbſt feſtgeſtellt. Die Ordination gilt als ausſchließliches Vorrecht des Biſchofs [1]). Wenn dies nun nicht erſt in der Zeit des Hieronymus, ſondern gewiß ſchon in der Zeit Cyprians als Ausdruck der mittleriſchen Stellung gemeint war, welche im eigentlichen Sinne dem Biſchof, und den übrigen Klerikern nur durch ihn zukommen ſollte, ſo iſt es zunächſt eine ſeltſame Ausnahme, daß bei der Ordination eines Presbyters ſämmtliche Presbytern mit dem Biſchof die Hände auflegen ſollten [2]). Ferner aber wird die Annahme, daß der Biſchof in der Ordination gemäß ſeinem perſönlichen Beſitz des heiligen Geiſtes auf den Ordinanden wirke, dadurch widerlegt, daß auch bei der ordinatoriſchen Handauflegung das Gebet ins Mittel tritt, und nach der bekannten Regel Auguſtins als das eigentliche Vehikel der in der Ordination auszuübenden Wirkung erſcheint. Dies iſt der Fall Act. 6, 6; 13, 3; und wenn 14, 23 die Einſetzung von Presbytern unter Gebet erfolgt, ohne daß die Handauflegung erwähnt wird, ſo werden dadurch diejenigen Stellen des N. T. aufgewogen, in denen bei einer ſo zu nennenden Ordination die Handauflegung ohne Gebet erwähnt wird (2 Tim. 1, 6; 1 Tim. 4, 14). Uebrigens fehlt es auch nicht

---

1) Hieronym. ep. 85: Quid enim facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat?

2) Concil Carthag. IV (a. 419) c. 3: Presbyter cum ordinatur, episcopo eum benedicente et manum super caput eius tenente, etiam omnes presbyteri, qui praesentes sunt, manus suas iuxta manum episcopi super caput illius teneant.

an ſpäteren Zeugniſſen dafür, daß das Gebet bei der Ordination der eigentliche Inhalt der Handauflegung war [1]). Endlich aber giebt die älteſte Darſtellung der Ordination (Act. 6) den urſprünglichen Maaßſtab für die Beziehung der Ordination auf die Amtsgabe an die Hand. Denn nicht wird der apoſtoliſchen Handauflegung die Mittheilung des heiligen Geiſtes zugeſchrieben, ſo daß das übernatürliche göttliche Recht des Amtes und des Amtsträgers auf die Ordination gegründet wäre; vielmehr fordern die Apoſtel, daß ſich die Wahl auf ſolche Männer richte, welche voll heiligen Geiſtes und Weisheit ſeien. Die Amtsgabe iſt alſo in dem zu Ordinirenden vorausgeſetzt. Wenn ferner Barnabas und Paulus durch Gebet und Handauflegung der Propheten und Lehrer in Antiochia zu ihrer Miſſionsreiſe ausgerüſtet wurden, ſo iſt doch die Annahme unmöglich, daß dieſelben, welche ſchon im Miſſionslehrgeſchäft ſich bewährt hatten, und als Apoſtel anerkannt waren, erſt durch dieſe Ordination die zum Miſſionsberuf nothwendige Gabe des heiligen Geiſtes empfangen hätten. Wenn nun aber gemäß dieſer urſprünglichen Deutung der ordinatoriſchen Handauflegung die göttliche Befähigung als Grund des Amtes vorausgeſetzt war, und nicht mitgetheilt werden ſollte, ſo begründet die Ordination der Gemeindebeamten urſprünglich auch nicht den Unterſchied eines beſondern gottesdienſtlichen oder prieſterlichen Standes von der übrigen Gemeinde.

Allerdings iſt nicht zu verkennen, daß ein *Standesunterſchied zwiſchen Beamten und Gemeinde* mit dem erſten Auftreten des Gemeindeamtes gegeben war. Die Erörterungen des römiſchen Clemens gehen unzweifelhaft darauf aus, den Standesunterſchied der Beamten gegenüber der Gemeinde zu ſichern. Denn wenn es gegen das zugleich göttliche und naturgemäße

---

1) 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 klerikalen Grade, Kap. 5. 16. 18. 20. 21. 22.

Recht iſt, daß ein Gemeindeglied die den Beamten vorbehaltenen gottesdienſtlichen Funktionen ausübt, und wenn die Beamten lebenslänglich beſtellt ſind, ſo iſt durch dieſe beiden Merkmale des Amtes die Anerkennung eines Beamtenſtandes ausgedrückt. Zugleich iſt nicht zu leugnen, daß der einzelne Beamte durch die Ordination in die Rechte eingeführt wurde, welche nach göttlicher (aber naturgemäßer) Ordnung den Unterſchied der Beamten gegen die Gemeinde begründen. Allein darin liegt nicht, daß der Beamtenſtand eine übernatürliche gottesdienſtliche Qualität vor der Gemeinde voraus habe, welche ihn als unumgänglichen Heilsmittler erſcheinen ließe.

Es tritt nun aber die Frage uns entgegen, wann, wie, wodurch es gekommen iſt, daß dem Stande der chriſtlichen Beamten der ſpecifiſche Vorzug vor den Gemeinden beigelegt wurde, welchen die katholiſche Anſicht demſelben als urſprüngliches und weſentliches Attribut zuſchreibt? Die Beantwortung der Frage hat ihre ganz beſonderen Schwierigkeiten, und es liegen mehrere Vorſchläge zu ihrer Löſung vor. Der erſte Vorſchlag iſt der, daß ſich die Entwickelung der Anſchauung vom Beamtenſtande an die Anwendung der Namen Κλῆρος und Ordo knüpft, und daß an ihnen das Motiv jener Veränderung der Anſicht zu erkennen ſei. 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 Böhmer[1]), feſtgeſtellt, daß ſie aus der römiſchen Municipalverfaſſung entlehnt ſei; und im Falle dies richtig wäre, würde einleuchten, daß jener Name nicht über den politiſchen Charakter der Gemeindebeamten hinauswieſe, den wir als urſprünglich anerkannt haben[2]). Dagegen hat Auguſti die Ableitung aus dem

---

1) Walo Messalinus De episcopis et presbyteris, Lugd. Bat. 1641 p. 382. Boehmer, Dissert. iuris ecclesiastici antiqui p. 341.

2) Vgl. Rothe a. a. O. S. 155.

altteſtamentlichen Sprachgebrauch vorgezogen, und das Wort auf τάξις ἱερατική zurückgeführt [1]), 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 [2]), 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 [3]) 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 beſondern Landbeſitz (κλῆρος) bekommen ſoll, heißt: κύριος αὐτὸς κλῆρος αὐτοῦ, ſo iſt ja nicht umgekehrt Levi ſelbſt wiederum κλῆρος θεοῦ; und ebenſowenig kann auf dieſem 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 (Act. 17, 4; Eph. 1, 11; Ep. ad Diogn. 5: κατοικοῦντες πόλεις ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους ὡς ἕκαστος ἐκληρώθη). Wenn nun aber das Wort κληροῦσθαι urſprünglich keineswegs die Ordination bedeutet, alſo

1) Handbuch der chriſtlichen Archäologie 1. Band, S. 167 f.

2) 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.

3) Ep. 52 ad Nepotianum: Clerici vocantur, vel quia de sorte sunt domini, vel quia ipse dominus sors i. e. pars Clericorum est.

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. In dieſem Sinne wird das Wort erſtens auf die verſchiedenen Stufen der Zeitfolge angewendet. Sibyll. VII, 138: ἐν δὲ τρίτῳ κλήρῳ περιτελλομένων ἐνιαυτῶν ὀγδόατος πρώτης ἄλλος πάλι κόσμος ὁρᾶται. Den römiſchen Biſchof Hyginus bezeichnet Irenäus (adv. haer. I, 27, 1) als ἔνναtον κλῆρον τῆς ἐπισκοπικῆς διαδοχῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἔχων. Ebenſo ſagt Euſebius (H. E. IV, 5): τῆς Ἀλεξανδρέων παροικίας τὴν προστασίαν Εὐμενὴς ἕκτῳ κλήρῳ διαδέχεται [1]). Zweitens wird das Wort auf die Unterſchiede räumlicher Ordnung angewendet. Clemens Alex. (Strom. V, 1, 10) ſpricht von ἄγγελοι τὸν ἄνω κλήρον εἰληχότες im Gegenſatz zu ἄλλοι ἄγγελοι. Pſeudoignatius (ad Ephes. 11) bezeichnet den Vorrang der epheſiſchen Gemeinde vor anderen durch den Wunſch, ἵνα ἐν κλήρῳ Ἐφεσίων εὑρεθῶ τῶν χριστιανῶν, οἳ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνῆνεσαν. Die Anſchauung von einer Reihenfolge höherer oder niederer Stufen liegt zu Grunde, indem das Wort auf Aemter angewendet wird. Und zwar erſcheint daſſelbe Wort nicht in ausſchließlicher Uebertragung auf die Aemter in der chriſtlichen Kirche. Euſebius (de vita Const. I, 21) bedient ſich des Ausdruckes κλῆρος τῆς βασιλείας. In

---

1) Aehnlich ſcheint der Gebrauch des Wortes in einer interpolirten (ſ. o. S. 173) Stelle der Teſt. der 12 Patr. zu ſein, Test. Levi 8: Λευΐ, 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. Indeſſen iſt zu vermuthen, daß gerade der für uns wichtige Satz eine andere Lesart verlangt. Die drei Perſonen, welche gemeint ſind, ſind Moſes, Aaron, Chriſtus. Dagegen iſt die Beziehung der Stelle auf die drei Klaſſen der chriſtlichen Kleriker (Nitzsch, de test. XII. patr. p. 19) nicht möglich.

dem ſpecifiſch-kirchlichen Gebrauche des Wortes begegnen wir zunächſt dem Pluralis deſſelben, welcher die patriſtiſchen Erklärungen völlig durchkreuzt. Hippolytus (Reſut. IX, 12) ſagt von dem römiſchen Biſchof Kalliſtus: ἐπὶ τούτου ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους. In einem Ordinationsformular in den Conſtit. Apoſt. VIII, 5 wird dem Biſchof die Vollmacht verliehen, διδόναι κλήρους. Das Wort bedeutet hienach ſowohl Amt in abſtracto, als auch Amtsklaſſe, die Geſammtheit derer, welche die beſtimmte Stufe des Amtes einnehmen. In jenem Sinne bedarf das Wort eigentlich einer ſpeciellen Bezeichnung des Amtes im Unterſchiede von den anderen. Wenn alſo Euſebius (H. E. VII, 2) ſagt, daß der römiſche Biſchof Lucius Στεφάνῳ τελευτῶν μεταδίδωσι τὸν κλῆρον, ſo erſcheint der Ausdruck nur als abgekürzt im Vergleich mit den Worten des Irenäus (adv. haer. III, 3, 3): νῦν δωδεκάτῳ τόπῳ τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων κατέχει κλῆρον Ἐλεύθερος. Demnach iſt auch die Bezeichnung des Apoſtelamtes als ὁ κλῆρος τῆς διακονίας ταύτης (Act. 1, 17. 25) auf den vorliegenden Sprachgebrauch zurückzuführen. Der Gebrauch des abſtrakten Wortes für Amt zur Bezeichnung der durch das Amt ausgezeichneten Standesperſonen iſt in Uebereinſtimmung mit der Anwendung der Begriffe τὰ τέλη und magiſtratus. Vermittelſt dieſer Vertauſchung gewinnt das Wort die gangbare Bedeutung der Geſammtheit derer, welche mit einem Amte bekleidet ſind, welche durch einen beſondern Standesunterſchied der Gemeinde gegenüberſtehen. Aber vor dem abſoluten Gebrauch des Wortes Klerus für den Beamtenſtand in concreto findet ſich der Ausdruck auch zur Bezeichnung einer andern Klaſſe von ausgezeichneten Perſonen, der Märtyrer. In dem Schreiben der Gemeinden zu Lugdunum und Vienna (Eus. H. E. V, 1, 4. 20) wird zweimal der κλῆρος τῶν μαρτύρων erwähnt, der Stand der Märtyrer, zur Bezeichnung ihrer Geſammtheit. Wenn alſo das Wort in dem Sinne von Stand auf eine beſtimmte Art von Mitgliedern der chriſtlichen Gemeinde angewendet wird, wenn ferner in dieſem Sinne der Plural κλῆροι möglich iſt, ſo erklärt ſich hienach der Gebrauch dieſes

Ausdrucks in dem Ausſpruch des Petrus: μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων, ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου (1 Petr. 5, 3). Der Wechſel der beiden Ausdrücke in dem Satz läßt ſie beide als ſachlich gleich erſcheinen. Die Stände aber bilden die Gemeinde; die Heerde zerfällt in Stände. Daß Petrus dies Verhältniß im Auge hat, ergiebt ſich auch daraus, daß er von der Verpflichtung der Vorſteher gegen die Stände in der Gemeinde auf den Gehorſam der Jüngeren gegen die Aelteren, alſo auf die Pflicht des einen Standes gegen den andern übergeht. Das erſte Beiſpiel [1]) des abſoluten Gebrauchs des Wortes findet ſich in der Schrift des alexandriniſchen Clemens, τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος cap. 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 Orten mehrere Beamte zugleich eingeſetzt, an anderen Orten, wo ſchon ein Kollegium beſtand, dem Beamtenſtande je ein Mitglied eingereiht habe.

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 (de monog. 11, de exhort. cast. 7. de idololatria 7), oder sacerdotalis (de exh. cast. 7) geſagt; nur in dem Falle iſt das Wort ordo ohne nähere

1) Die nächſten Zeugen ſind Tertullian, Hippolytus und Cyprian.

Bezeichnung der plebs entgegengeſetzt, wenn dieſelbe unmittelbar vorhergegangen war (de exh. cast. 7). Darum ſchon iſt die Herleitung des Begriffes aus der römiſchen Stadtverfaſſung unwahrſcheinlich, noch mehr darum, weil Tertullian von ordines ecclesiastici ſpricht (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 konventionellen 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. Aus dieſer Betrachtung iſt das Reſultat zu ziehen, daß die Entgegenſetzung zwiſchen κλῆρος, ordo und λαός, plebs, zwiſchen dem Beamtenſtande und der Gemeinde an ſich nicht über diejenige Verfaſſung der Gemeinde hinausgreift, welche als die urſprüngliche nachgewieſen iſt. Daß die Vertreter der Gemeinde, welche mit deren Leitung beauftragt ſind, als „Stand", oder als „Stände" der Gemeinde entgegengeſetzt werden, und daß die Grenze der Befugniſſe Beider feſtſteht, deutet auf keine beſondere gottesdienſtliche Qualität der Standes-

---

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. 11, 35 ſteht τὰ χηρικά.

2) In Iesaiam l. V, cap. 19, 18.

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.

perſonen hin. Es iſt hiemit ebenſo beſtellt, wie mit den politiſchen Standes- und Amtsunterſchieden. Denn auch das chriſtliche Gemeindeamt, welches ſich als Stand geſtalten mußte, iſt urſprünglich nicht aus einem gottesdienſtlichen, ſondern aus einem ſocialpolitiſchen Bedürfniſſe der Gemeinde hervorgegangen (ſ. o. S. 358). Obgleich alſo im ſpätern Sprachgebrauche κλῆρος und ordo die Beamten gerade in Beziehung auf ihren ſpecifiſch prieſterlichen Charakter bezeichnen, ſo iſt der Fortſchritt dazu weder durch jene Namen urſprünglich ausgedrückt, noch von denſelben ſchon von Anfang an vorausgeſetzt.

Der andere Vorſchlag begründet die Veränderung in der Anſicht von dem Gemeindeamt auf den Eintritt des Prieſtertitels für die Kleriker. Den im zweiten Jahrhundert vorgehenden Rückſchlag des Chriſtenthums auf den Standpunkt des A. T., das heißt die Feſtſtellung des katholiſchen Chriſtenthums leitet Neander ſogar von der Anerkennung des Prieſterthums, der nothwendigen äußerlichen Vermittelung zwiſchen den Menſchen und Gott durch die Kleriker ab; und erklärt die Aufnahme dieſes Elementes namentlich in judaiſtiſchen Kreiſen für leicht verſtändlich [1]). Wir haben den Rückſchlag des Chriſtenthums in die Geſetzlichkeit nicht aus der Prieſteridee, ſondern aus der mangelhaften Dispoſition des Heidenchriſtenthums zum Verſtändniß der chriſtlichen Grundideen begriffen (ſ. o. S. 282), und haben auch die Vermuthung Neanders in Betreff des Auftretens des ſpeciellen Prieſtertitels für den Klerus nicht beſtätigt gefunden. Denn die Teſtamente der zwölf Patriarchen, auf welche ſich Neander beruft, beſchränken das neue Prieſterthum ebenſo. wie der Hebräerbrief auf die Perſon Chriſti (ſ. o. S. 176); und die eſſeniſchen Ebjoniten haben, indem ſie die Taufe als Gegenbild der Opfer des A. T. betrachteten, jeden Anſatz zur Erneuerung des Gedankens von Opfer und Prieſterthum unter den Chriſten abgeſchnitten [2]).

---

1) Allg. Geſch. der chriſtl. Rel. und Kirche (2. Ausg.) I. S. 332.

2) Nur ein einziges Mal, in den Anabathmen (Rec. I, 48), wird Chriſtus als Hoherprieſter bezeichnet: Post Aaron, qui pontifex fuit, alius ex aquis adsumitur, non Moysen dico, sed illum, qui in aquis baptismi filius

Allerdings erſcheint in der ſpecifiſchen Bezeichnung der Kleriker als Prieſter eine Veränderung des Verhältniſſes zwiſchen Klerus und Gemeinde im Vergleich mit der urſprünglichen Faſſung deſſelben. Aber das erſte Auftreten dieſes Sprachgebrauchs bezeichnet nicht einen in ſich vollendeten plötzlichen Umſchwung jenes Verhältniſſes. Tertullian iſt der erſte Zeuge für jenen Sprachgebrauch. Ihm gilt der Biſchof als sacerdos (de pudic. 21); da aber auch die Presbytern an jenem Titel theilnehmen (ordo sacerdotalis, de exh. cast. 7), ſo heißt der Biſchof summus sacerdos (de bapt. 7), pontifex maximus (de pudic. 1). Hippolytus, der Biſchof eines ſchismatiſchen Theiles der römiſchen Gemeinde, bezeichnet ſein apoſtoliſches Amt als das der ἀρχιερατεία τε καὶ διδασκαλία (Refut. omn. haer. I. prooem.). Cyprian enthält ſich dieſer Steigerung des Titels; sacerdos iſt bei ihm die übliche Bezeichnung des Biſchofs, und ſeine Amtsgenoſſen nennt er consacerdotes; aber er umfaßt auch die Presbytern mit demſelben Ausdruck (cum episcopo sacerdotali honore coniuncti; ep. 61, 2). In den ſechs erſten Büchern der apoſtoliſchen Conſtitutionen iſt der Biſchof überwiegend als ἱερεύς (II, 34. 35. 36; III, 9; VI, 15. 18), einigemale als ἀρχιερεύς (II, 27. 57) bezeichnet. Wenn nun ſeit der Zeit, welcher dieſe Schriften angehören, der Titel ſtehendes Prädikat der Biſchöfe und Presbytern wird, ſo iſt zur Beurtheilung ſeiner Bedeutung bei den genannten Kirchenlehrern Folgendes zu beachten. Die nächſte Vorausſetzung zur Bezeichnung der chriſtlichen Kleriker als Prieſter hat ſchon der römiſche Clemens ausgeſprochen, indem er den Unterſchied zwiſchen den Presbytern, die den Gottesdienſt leiten, und der Gemeinde dem altteſtamentlichen Unterſchied zwiſchen Prieſtern und Volk gleichſtellte. Und doch iſt ein Jahrhundert verfloſſen, ehe die verglichenen Aemter identificirt worden ſind. In der Zwiſchenzeit hat Juſtin (Dial. 116), in der Gegenüberſtellung der chriſtlichen und der jüdiſchen Opfer, nur die Chriſten überhaupt als die wahren Prieſter bezeichnet, welche überall gottgefällige und reine

a deo appellatus est. Dies iſt offenbar eine Reminiscenz aus dem Hebräerbriefe (5, 5. 6; 1, 5), welche aber auch nichts weniger als eine Fortſetzung des Prieſterthums Chriſti begründet.

Opfer darbringen. Auch die Ausſagen des Irenäus über die chriſtlichen Opfer ſtellen indirekt immer die ganze Gemeinde, nie einen beſondern Stand derſelben als Subjekt der Darbringung dar, und außerdem bekennt er ſich zu dem Grundſatze, daß alle Gerechte prieſterlichen Rang haben (adv. haer. IV, 8, 3). Der falſche Ignatius, der den Klerus möglichſt hoch ſtellt, und der den Abendmahlstiſch als Opferaltar kennt, weiß nichts vom ſpeciſiſchen Prieſterthum der Kleriker. Origenes dagegen bezeugt wieder das allgemeine Prieſterthum der Chriſten als Korrelat der chriſtlichen Opfer (in Levit. hom. IX, 1). Und wenn derſelbe einigemale unter der Gemeinde Perſonen heraushebt, denen er in einem ſpeciellern Sinne prieſterlichen Charakter zuſchreibt, ſo meint er damit nicht Inhaber eines öffentlichen Amtes, ſondern Inhaber ſolcher Gaben des heiligen Geiſtes, durch welche ihnen eine beſondere religiöſe Aktivität, auch in der geiſtlichen Einwirkung auf Andere verliehen iſt [1]). Endlich aber Tertullian ſelbſt vertritt in verſchiedenen Fällen das Recht und die Pflicht des allgemeinen Prieſterthums mit aller Entſchiedenheit (de orat. 28; de bapt. 17; de monogam. 7. 12; de exhort. cast. 7).

Als das Opfer, welches dieſem allgemeinen Prieſterthum entſpricht, betrachtet das chriſtliche Alterthum übereinſtimmend in ſich und mit der Anſicht der Apoſtel das Lob- und Dankgebet zu Gott und die um Gottes willen ausgeübte Wohlthätigkeit gegen die Brüder [2]). Es iſt ſchon berührt worden, daß auch die regelmäßigen gottesdienſtlichen Zuſammenkünfte der chriſtlichen Gemeinden durch die Verbindung jener beiden Elemente ſich zu Opferhandlungen geſtalteten, indem die zum Unterhalt der Vorſteher, der Wittwen und der Armen dargebrachten Gaben vermittelſt des Dankgebetes Gott überreicht wurden. Wie nun überhaupt jeder Speiſegenuß durch Dankgebet gegen Gott geheiligt werden ſollte (Röm. 14, 6; 1 Tim.

---

1) In Ies. Nav. hom. X, 1. 3; II, 1; in Ioann. tom. I, 3; de orat. 28. Vgl. Höfling a. a. O. S. 156 ff.

2) 1 Petr. 2, 5; Jak. 1, 27; Phil. 4, 18; Hebr. 13, 15. 16. — Die vollſtändigen Nachweiſungen der patriſtiſchen Anſichten ſiehe bei Höfling, Die Lehre der älteſten Kirche vom Opfer im Leben und Kultus der Chriſten.

4, 3—5), ſo treten auch das Brot und der Wein, die zum Herrnmahle verwendet werden, durch die darüber ausgeſprochene Dankſagung unter die Kategorie eines Opfers. Sofern aber jene Gegenſtände durch das über ihnen geſprochene Gebet um die Herabkunft des heiligen Geiſtes als Leib und Blut Chriſti dargeſtellt und zum Genuſſe dargeboten werden, wird auf ſie auch von Tertullian noch nicht der Begriff des Opfers angewendet. Als Brot und Wein ſind die Gegenſtände geopfert, als Leib und Blut Chriſti ſind ſie nicht geopfert, ſondern werden ſie genoſſen. Alſo wenn man vermuthen ſollte, daß Tertullian deßhalb den Prieſtertitel auf die Gemeindevorſteher übertragen habe, weil er einen neuen Begriff vom Abendmahlsopfer gebildet hätte, ſo findet man ſich getäuſcht. Tertullian hat freilich nach einer andern Seite hin den Opferbegriff entwickelt, indem er die Askeſe, namentlich das Faſten, die freiwillige Eheloſigkeit und die Verzichtleiſtung auf die zweite Ehe als Opferdienſt darſtellt [1]). Jedoch der ſtatutariſche Charakter, welchen Tertullian der Askeſe verleiht, die im richtigen ſittlichen Sinne eingeſchloſſen iſt, wenn Paulus die Darbringung der Leiber als Opfer verlangt (Röm. 12, 1), erklärt durchaus nicht die Fixirung des Prieſtertitels für die Gemeindevorſteher [2]). Denn weder wird dieſe asketiſche Lebensweiſe gerade bei den Klerikern vorausgeſetzt, noch ausſchließlich von ihnen gefordert. Mit keinem Worte wird angedeutet, daß die Kleriker deßhalb Prieſter ſind, weil ſie etwa nach der Vorſchrift des Paulus regelmäßig nicht eine zweite Ehe eingehen durften; ſondern umgekehrt muthet Tertullian der Montaniſt allen Laien nach vorgeblich moſaiſchem Rechte [3]) die Monogamie zu, weil ſie Prieſter ſeien und das moſaiſche Prieſtergeſetz auf ſie Anwendung finde. Die asketiſche Geſetzlichkeit, welche Tertullian auch in ſeiner vormontaniſtiſchen Zeit vertritt, iſt nicht der Grund für die bei ihm wahrnehmbare Verſchiebung der Idee des chriſtlichen

1) De resurr. carn. 8; de ieiun. 16; de cultu fem. II, 9; ad uxor I, 7; de virgin. vel. 13.

2) Worauf Harnack (Der chriſtl. Gemeindegottesdienſt im apoſtol. und altkathol. Zeitalter S. 343 f.) in unklarer Weiſe hinzudeuten ſcheint.

3) De exhort. cast. 7: Cautum est in Levitico: Sacerdotes mei non plus nubent. S. die folgende Anmerkung.

Prieſterthums, ſondern auch nur eine Folge und ein Merkmal von einer tiefer liegenden Veränderung.

Die Abweichung Tertullians von den Früheren in Hinſicht der Prieſteridee beſteht nicht darin, daß er den Gemeindevorſtehern, die er Prieſter nennt, deutlich ſchon den ſpecifiſchen gottesdienſtlichen und mittleriſchen Charakter beilegt, dem gemäß ſpäter die Vollmacht, an Stelle Gottes Sünden zu vergeben, gerade als ein Hauptattribut des biſchöflichen Prieſterthumes galt. Nach dieſem Maaßſtabe dürfte ſein Sprachgebrauch vielleicht nur als eine Spielerei mit altteſtamentlichen Analogieen erſcheinen. Allein dieſe Benennung iſt darum nicht zufällig, und darum nicht bedeutungslos, weil dem Tertullian der richtige Sinn und das urſprüngliche Verſtändniß des allgemeinen chriſtlichen Prieſterthums fehlen. Die Lebendigkeit dieſer Idee iſt bedingt durch die Lebendigkeit und Klarheit der Idee der Wiedergeburt. Wir wiſſen aber, daß weil das richtige Verſtändniß der Idee der Rechtfertigung durch den Glauben verloren gegangen war, das chriſtliche Leben nach katholiſcher Auffaſſung ſeinen Schwerpunkt auch nicht mehr in der Gewißheit der Wiedergeburt fand, ſondern zwiſchen den Normen des neuen Geſetzes und den Kräften der ſakramentalen Verrichtungen ſich bewegte (ſ. o. S. 335). Deßhalb war aber auch das Prieſterthum als Attribut des Wiedergeborenen nicht mehr ſicher geſtellt. Und gerade bei Tertullian nehmen wir die Merkmale der Verknöcherung dieſer Idee wahr. Sie iſt ihrem urſprünglichen Sinne nach der Ausdruck der tiefſten und im lebendigſten Selbſtgefühle ſich darſtellenden religiöſen Freiheit. Indem aber Tertullian einerſeits die Taufe als den ſtatutariſchen Akt der chriſtlichen Prieſterweihe bezeichnet und andererſeits unter Anwendung des moſaiſchen Geſetzes den Chriſten als Prieſtern die Pflicht der Monogamie auferlegt [1]), ſo giebt er jene Idee dem Schema des Gegenſatzes von

1) De monog. 7: Prohibet lex sacerdotes denuo nubere. — Nos autem Iesus summus sacerdos et magnus patris de suo vestiens, quia qui in Christo tinguntur, Christum induerunt, sacerdotes deo patri suo fecit, secundum Ioannem. — Certe sacerdotes sumus a Christo vocati, monogamiae debitores, ex pristina dei lege, quae nos tunc in suis sacerdotibus prophetavit.

Geſetz und Sakrament Preis, in welchem ſie zerſetzt und ihrer eigentlichen Bedeutung beraubt wird. Alſo weil die Idee vom allgemeinen Prieſterthum verblaßte und ihren Werth verlor, deßhalb ergab ſich das Bedürfniß nach einem Prieſterthume der Kleriker; aber weil Tertullian doch noch überhaupt an dem Prieſterthum der Laien ein Intereſſe hatte, deßhalb iſt bei ihm der ſpecifiſche Charakter des klerikalen Prieſterthums noch nicht entwickelt. Dieſes erſt in Folge des Montanismus erreichte Ziel iſt demnach nicht aus dem geſetzlichen Geiſt der katholiſch werdenden heidenchriſtlichen Kirche zu erklären [1]; ſondern die geſetzliche Auffaſſung des Chriſtenthums iſt ebenſo wie der Trieb nach einem ſpecifiſchen Prieſterthum Folge davon, daß die durch keinen richtigen Begriff der Rechtfertigung ſichergeſtellte Idee der Wiedergeburt abhanden gekommen war.

Die Veränderung in der Stellung zwiſchen Klerus und Gemeinde, deren Beginn bei Tertullian wahrgenommen worden iſt, hat zu ihrer Vollendung verſchiedener mitwirkender Bedingungen außer dem oben erörterten Grunde bedurft. Dazu gehören, außer dem Streit zwiſchen der Kirche und den Montaniſten, die Auseinanderſetzung der Aemter des Biſchofs und des Presbyters und die Erhebung des erſtern Amtes zum Kirchenamt.

III. Biſchof und Presbyter.

Es kann keinem Zweifel unterworfen ſein, daß innerhalb des neuen Teſtamentes ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος Titel deſſelben Amtes ſind, und daß deßhalb in der erſten Zeit mehrere ἐπίσκοποι Einer Gemeinde angehört haben (ſ. o. S. 350). Dieſe Thatſache iſt nicht nur von Exegeten der alten Kirche, ſondern auch von manchen katholiſchen Auktoritäten das Mittelalter hindurch anerkannt worden [2]. Den Grund der Einrichtung dieſes kollegialiſchen Vorſtandes braucht man nur in der Rückſicht auf die Autonomie der Gemeinde und in dem Vorbilde der Sy-

1) Wie Harnack will a. a. O. S. 345.

2) Bei Rothe a. a. O. S. 206—217; Gieſeler, Kirchengeſchichte I, 1, S. 115 f.

nagogenverfaſſung zu ſuchen. Denn die Hypotheſe hat ſich nicht bewährt, daß die Mehrheit der Vorſteher urſprünglich der in größeren Städten beſtehenden Mehrheit der Hausgemeinden entſpreche, daß das Amt der Vorſteher demnach urſprünglich monarchiſchen Charakter getragen habe, und daß derſelbe dem kollegialiſchen Charakter erſt gewichen ſei, als die Stadtgemeinden aus den Hausgemeinden zuſammenwuchſen [1]).

Dieſe urſprüngliche Verfaſſung der Gemeinde unter einer Mehrzahl von Epiſkopen oder Presbytern hat ſowohl innerhalb der apoſtoliſchen Zeit Beſtand behalten, als auch noch längere Zeit danach fortgedauert. Für die Zeit der Wirkſamkeit des Apoſtels Johannes in Kleinaſien bezeugt es Clemens von Alexandria, indem er (Quis div. salv. 42; ſ. o. S. 392) angiebt, der Apoſtel habe die Umgegend von Epheſus beſucht, „um hier Epiſkopen einzuſetzen, dort ganze Gemeinden einzurichten, dort dem Klerus je einen der vom Geiſte Bezeichneten hinzuzufügen.“ In dem Verhältniß dieſer verſchiedenen Geſchäfte zu einander liegt die Gewähr, daß in dem erſten Gliede nur die Anſtellung einer Mehrheit von Epiſkopen in Einer Gemeinde ausgeſagt iſt. Und in der an jene Notiz angeknüpften Geſchichte von dem Jüngling, den Johannes einem Gemeindevorſteher beſonders empfohlen hatte, der aber Räuber geworden war, und den der Apoſtel perſönlich wiedergewann, wechſeln die beiden Amtstitel ſo, daß der, den Johannes als ἐπίσκοπος anredet, von dem Erzähler als πρεσβύτερος eingeführt wird.

Dieſelbe Form der Verfaſſung ſetzt nun ferner in der nachapoſtoliſchen Zeit der römiſche Clemens voraus. Er bedient ſich zunächſt zur Bezeichnung der Vorſteher des aus dem Hebräerbrief entlehnten Prädikates ἡγούμενοι [2]). Die in den angeführten Stellen daneben erwähnten πρεσβύτεροι bedeuten nun nicht

---

1) Vgl. Kiſt, Ueber den Urſprung der biſchöflichen Gewalt in der chriſtlichen Kirche, in Verbindung mit der Bildung und dem Zuſtande der früheſten Chriſtengemeinden (aus dem Holländiſchen), in Illgens Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie II, 2 (1832). Dagegen vgl. Rothe a. a. O. S. 193—206.

2) Cap. 1: Ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν, καὶ τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ' ὑμῖν πρεσβυτέροις. Cap. 21: Τοὺς προηγουμένους ἡμῶν αἰδεσθῶμεν, τοὺς πρεσβυτέρους ἡμῶν τιμήσωμεν.

etwa eine zweite Amtsklaſſe, ſo daß unter den Führern die ſpecifiſchen Biſchöfe zu verſtehen wären. Denn der ſpecifiſche Biſchof iſt immer in der Einheit; und die von Clemens erwähnten Aelteſten ſind wegen der an beiden Stellen folgenden, auf die jüngeren Gemeindeglieder bezogenen Aeußerungen deutlich genug als die bejahrten Perſonen in der Gemeinde von den Beamten unterſchieden. Ferner nennt nun Clemens als Beamte ausdrücklich nur ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι (cap. 42; ſ. o. S. 347); kann alſo nicht als Zeuge für das Beſtehen Eines Biſchofs neben einer Mehrheit von Presbytern angeſehen werden. Vielmehr da er an einem andern Ort Presbytern als die Darbringer der Gaben, d. h. als die Verwalter des im Gebet und Almoſenopfer beſtehenden Gottesdienſtes nennt [1]), ſo können dieſelben mit den obengenannten Epiſkopen nur für identiſch gehalten werden. Und die Presbytern erweiſen ſich als identiſch mit den ἡγούμενοι, weil an anderen Stellen (cap. 47. 54. 57) der pflichtmäßige Gehorſam auf die Presbytern gedeutet wird, welcher in den oben mitgetheilten Stellen auf die ἡγούμενοι bezogen war. Der Sprachgebrauch des Clemens iſt durchaus identiſch mit dem neuteſtamentlichen; die Thatſache, welche verhandelt wird, iſt deutlich als Auflehnung gegen die Presbytern bezeichnet; Clemens iſt alſo Zeuge für das Fortbeſtehen der in der apoſtoliſchen Zeit geltenden Gemeindeverfaſſung. Denn daß ſchon eine Veränderung eingetreten, und ſchon ein einheitlicher Epiſkopat zu Recht beſtehend geweſen ſei, wird von Rothe mit den Andeutungen des Briefes nur durch die Unterſtellung in Einklang gebracht, daß der Biſchof von Korinth gerade geſtorben, und daß durch ſeinen Tod die Unordnung in der Gemeinde hervorgerufen ſei.

---

1) Cap. 44: *Καὶ οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ., ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν κατέστησαν τοὺς προειρημένους* (cap. 42: *ἐπισκόπους καὶ διακόνους*) .... *Ἀμαρτία οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν. Μακάριοι οἱ προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι κτλ.* — Der Ausdruck *ἐπισκοπή* bedeutet hier nicht blos das Amt der Presbytern, ſondern nach altteſtamentlichem Sprachgebrauche (Num. 4, 16; 2 Chron. 23, 18; Pſ. 109, 8; Act. 1, 20) Amt überhaupt. Vgl. Rothe a. a. O. S. 400 f.

Die Fortdauer der urſprünglichen Gemeindeverfaſſung in Rom bezeugt für die erſte Hälfte des zweiten Jahrhunderts der Hirt des Hermas. Es ſind immer nur πρεσβύτεροι (Vis. 2, 4), ἐπίσκοποι (Vis. 3, 5. Sim. 9, 27), προηγούμενοι (Vis. 2, 2), προηγούμενοι καὶ πρωτοκαθεδρῖται (Vis. 3, 9), welche als Häupter der Gemeinde, als Inhaber der Disciplin (Vis. 3, 9), und als Verſorger der Wittwen, Waiſen und Fremden (Sim. 9, 27) genannt werden. Allerdings erweckte die Stelle Vis. 3, 5 in der lateiniſchen Ueberſetzung den Schein, als ob darin der Epiſkopat von dem Presbyterat unterſchieden, und mit dem Apoſtolate zuſammengefaßt würde[1]). Indeſſen wir haben gezeigt (S. 351), daß der Titel doctor bei Hermas nichts weniger als ein Vorſteheramt bezeichnet, die Relativſätze ſind nicht auf die Apoſtel zu beziehen, und endlich ergiebt der griechiſche Text (ſ. a. a. O.), daß in der Stelle auch nicht das Amt der Diakonen berührt iſt, ſondern daß neben den Apoſteln nur die Epiſkopen als Gemeindebeamte, und die nicht als Beamten zu betrachtenden Lehrer aufgezählt werden, welche gemäß ihrer der apoſtoliſchen gleichſtehenden Funktion als Diener des Worts (Act. 6, 4) bezeichnet ſind.

Während alſo der Hirt noch keine Veränderung der apoſtoliſchen Gemeindeverfaſſung darſtellt, ſo gewährt der Brief des Polykarp an die Philipper den Eindruck, daß um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, wohin der Brief nach Abzug von Interpolationen zu ſetzen iſt, in der einen Gemeinde die Aemter des Biſchofs und der Presbytern auseinandergeſetzt waren, während es in der andern noch nicht der Fall war. Polykarp, indem er ſich in der Ueberſchrift des Briefes beſtimmt von den Presbytern unterſcheidet (Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι), erwähnt keines von den Presbytern verſchiedenen Biſchofs in der philippiſchen Gemeinde. Man könnte daran denken, daß Valens, welcher wegen Veruntreuung exkommunicirt worden war, den Charakter eines Biſchofs im engern Sinn getragen

1) Vgl. Rothe a. a. O. S. 408. — Vis. 3, 5: Lapides illi quadrati et albi — sunt apostoli et episcopi et doctores et ministri, qui ingressi sunt in clementia dei et episcopatum gesserunt et docuerunt et ministraverunt sancte et modeste electis dei.

habe. Allein wenn auch der Titel eines Presbyters, der ihm gegeben wird, nicht dagegen iſt, ſo deutet Polykarp weder an, daß ein Anderer Biſchof ſei, noch weiſt er auf die Nothwendigkeit hin, daß ein Biſchof gewählt werden müſſe, wenn die Stelle deſſelben unbeſetzt war. Vielmehr hat ſich ſchon früher ergeben (S. 357), daß die Presbytern in Philippi als Fürſorger der Wittwen und Armen vorausgeſetzt werden, alſo in einer Funktion ſtehen, welche nach ſpäterem Rechte dem Biſchof allein zukam. Es zeigt ſich daher, daß der Fortſchritt, welcher in der Verfaſſung der Gemeinde zu Smyrna ſchon vollzogen war, gleichzeitig in Philippi noch nicht ſtattgefunden hatte. Um dieſe Ungleichmäßigkeit in den Verfaſſungszuſtänden jener Zeit richtig zu verſtehen, iſt es ſehr wichtig zu beachten, daß Hermas, indem er die Verfaſſung der römiſchen Gemeinde unter einer Mehrheit von Presbytern oder Epiſkopen vorausſetzt, Spaltungen (*διχοστασίαι*) unter den Vorſtehern rügt, und zum Frieden ermahnt (Vis. 3, 9. Sim. 8, 7). Die Streitigkeiten haben ſich gemäß der letztern Stelle auf den Vorrang bezogen, und in der erſtern werden die Vorſteher in ironiſcher Weiſe *πρωτοκαθεδρῖται* genannt. Nun ſchildert ferner Hermas (Mand. 11) in ganz individueller Polemik einen Theil der römiſchen Gemeinde, welcher ſich einem Manne angeſchloſſen hat, den er unter Anderem damit charakteriſirt, daß er ſich erhebe und den Vorſitz haben wolle (*ὑψοῖ ἑαυτὸν καὶ θέλει πρωτοκαθεδρίαν ἔχειν*). Durch die gegenſeitige Beziehung dieſer Stellen auf einander wird der Schluß nahegelegt, daß die Gemeinde in Rom zur Zeit des Hermas eben im Begriffe war, die Entwickelung der Verfaſſung zur monarchiſchen Form zu erleben, und daß dieſer Fortſchritt bei einer Partei, welche Hermas repräſentirt, welche aber ſchwerlich als die Majorität anzuſehen ſein wird, Widerſpruch fand.

Dieſelbe Form der Gemeindeverfaſſung, welche der Brief des Polykarp für die Gemeinde von Smyrna um die Mitte des zweiten Jahrhunderts gewährleiſtet, wird vor dieſer Zeit ſchon bezeugt durch die echten Briefe des Ignatius von Antiochia[1]),

1) Dieſe erkenne ich in den von Cureton (Corpus Ignatianum 1849)

welche dem Anfange des zweiten Jahrhunderts angehören. 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 Polykarp, „den Biſchof der Gemeinde der Smyrnäer", unterſcheidet er denſelben beſtimmt von den Presbytern und Diakonen (cap. 6). Nach dieſem letztern Brief, welcher eine Art von Inſtruktion für den jüngern Amtsgenoſſen enthält, ſtellt Ignatius den Biſchof als den Vertreter der Einheit und der Ordnung in der Gemeinde dar [1]), welchem namentlich die Sorge für die Wittwen, für häufigere Gemeindeverſammlungen 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 auf das Gebiet der Disciplin bezogen ſind, wird nicht mit Einem Worte darauf hingedeutet, daß der Biſchof vorzugsweiſe das Lehrgeſchäft auszuüben habe, oder gar, daß er der Vertreter einer beſtimmten und geregelten Lehrweiſe ſei. Hierauf iſt um ſo mehr zu achten, als Ignatius auf Verbreiter abweichender Lehre hinweiſt. Aber dieſen gegenüber deutet er durchaus nicht auf die Vertheidigung einer feſtſtehenden Glaubensregel hin, ſondern ermahnt den Polykarp nur zur Geduld und Standhaftigkeit [2]). Der Gegenſatz, mit welchem der Epiſkopat nach den Andeutungen des Briefes vorzugsweiſe zu kämpfen hatte, beſteht auch nicht in einer theoretiſchen Irrlehre, ſondern derſelbe berührt die Geltung des Gemeindeamtes überhaupt. Es handelt

---

veröffentlichten ſyriſchen Briefen an Polykarp, an die Epheſer, an die Römer. Vgl. Bunſen, Ignatius von Antiochia, 2 Theile, 1847; Weiß, in Reuters Repertorium 1852, Septemberheft, und Lipſius, Ueber die Aechtheit der ſyriſchen Recenſion der ignatianiſchen Briefe; in Niedners Zeitſchr. für die hiſtor. Theol. 1856, 1. Heft.

1) Ep. ad Polycarp. cap. 1: *Τῆς ἑνώσεως φρόντιζε, ἧς οὐδὲν ἄμεινον.* Cap. 4: *Μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω, μηδὲ σὺ ἄνευ θεοῦ γνώμης τι πρᾶσσε.*

2) Cap. 3: *Οἱ δοκοῦντές τι εἶναι καὶ ἑτεροδιδασκαλοῦντες μή σε καταπλησσέτωσαν· στῆθι δὲ ἑδραῖος ὡς ἀθλητὴς τυπτόμενος· μεγάλου ἐστὶν ἀθλητοῦ τὸ δέρεσθαι καὶ νικᾶν. Μάλισια δὲ ἕνεκεν θεοῦ πάντα ὑπομένειν ἡμᾶς δεῖ, ἵνα καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὑπομείνῃ.*

ſich darum, daß das Anſehen des Biſchofs als Vorſtehers der Gemeinde durch die Verehrung eines Asketen beeinträchtigt, und durch Schließung von Ehen ohne ſeine Zuſtimmung verletzt wurde[1]), und hiegegen will Ignatius das Recht des Biſchofs gewahrt wiſſen. Der Fall, daß die asketiſche eheloſe Lebensweiſe eine Auktorität in der Gemeinde erwarb, welche die der Beamten beeinträchtigte, wird auch in dem Brief des römiſchen Clemens an die Korinther angedeutet. Denn auch die Oppoſition gegen die Presbytern in jener Gemeinde ging von ſolchen Asketen aus, welche deßhalb vor Anmaßung gewarnt, und daran erinnert werden mußten, daß Gott ihnen die Enthaltſamkeit ſchenke[2]). Und zu vergleichen iſt auch die Notiz des Epiphanius (haer. 30, 2; ſ. o. S. 207), daß die Eheloſigkeit bei den eſſeniſchen Ebjoniten urſprünglich ſo hoch geſchätzt worden ſei, daß ihre Schriften an die Aelteſten und an die Jungfräulichen (*πρεσβύτεροι καὶ παρθένοι*) überſchrieben worden ſeien.

Im Gegenſatze zu den bezeichneten Fällen, in denen die Auktorität des Biſchofs beeinträchtigt und umgangen wird, ſtellt Ignatius die Amtswürde des Biſchofs unter den Schutz göttlicher Ordnung. Dem oberflächlichen Anblick erſcheint die Behauptung, daß nur die mit Erlaubniß des Biſchofs geſchloſſene Ehe Gott gemäß (*κατὰ θεόν*) ſei, in dem Sinne, als ob damit der Biſchof als ſpecifiſcher Stellvertreter Gottes, als Inhaber des göttlichen Geiſtes und Träger des göttlichen Willens dargeſtellt würde. Und in dieſem Falle würde ein Unterſchied zwiſchen den beiden ſtreitigen Recenſionen in den Anſichten über den Epiſkopat nicht vorliegen; da der angegebene Begriff in den Partieen der ſieben Briefe, welche durch den ſyriſchen Text ausgeſchloſſen ſind, deutlich vorherrſcht[3]). Daß jedoch die angeführte Formel nicht in

---

1) Cap. 5: *Εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω. Ἐὰν καυχήσηται, ἀπώλετο· καὶ ἐὰν γνωσθῇ πλὴν τοῦ ἐπισκόπου, ἔφθαρται. Πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ θεὸν καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν. Πάντα δὲ εἰς τιμὴν θεοῦ γινέσθω.*

2) Clem. ad Corinth. 38: *Ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονευέστω, γινώσκων ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν.*

3) Ad Polyc. 8: *Γράψεις ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις, ὡς γνώμην*

dieſem Sinne zu verſtehen iſt, beweiſt der erläuternde Zuſatz, daß Alles zur Ehre Gottes geſchehen ſolle. Denn hienach iſt die durch den Biſchof geſchloſſene Ehe Gott gemäß, weil die Ehre Gottes die Erhaltung der Ordnung in der Gemeinde durch den Biſchof verlangt; nicht aber, weil Gott durch den Biſchof eine beſondere ſakramentale Einwirkung auf die Eheleute 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 dieſelbe von Gott gewollt und gegründet ſei. In dieſem Sinne wird die Gemeinde zu Smyrna ermahnt, ſich an den Biſchof anzuſchließen, damit auch Gott ſich zu ihnen halte; Ignatius will ſeine Seele für diejenigen einſetzen, welche dem Biſchof, den Presbytern, den Diakonen gehorſam ſind, und möchte mit ihnen ſeinen Lohn bei Gott finden [1]). Dieſer Satz ſtellt nicht, wie Aeußerungen in der längern Recenſion [2]), den dem Biſchof geleiſteten Gehorſam als einen ſolchen dar, der in der Beziehung auf die Perſon des Biſchofs eigentlich Gott und Chriſtus gelte, ſondern als eine ſittliche Pflicht, deren Erfüllung von Gott belohnt würde. Demnach wird freilich Polykarp darauf angeredet, daß in der Gemeinde nichts ohne ſeinen Willen geſchehen ſoll (*μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω*, cap. 4); als Grund dafür wird aber kein den unten angeführten Stellen entſprechender Satz von der durch den Bi-

---

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 γνώμη 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.*

1) Ad Polycarp. 6: *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.*

2) 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 καὶ 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 ὑποτάσσησθε ὡς Ἰησοῦ Χριστῷ.*

ſchof vermittelten Wirkſamkeit Gottes angeführt, ſondern nur die Bedingung, daß auch der Biſchof nichts ohne den Willen Gottes thue (*μηδὲ σὺ ἄνευ θεοῦ γνώμης τι πρᾶσσε*). Der echte Brief des Ignatius an Polykarp bietet alſo nichts weniger dar, als die dogmatiſche Faſſung des Begriffs vom Epiſkopat, auf deſſen Einſchärfung es in der Ueberarbeitung und Erweiterung der ignatianiſchen Briefe ankommt. Vielmehr iſt der Grundgedanke jenes Briefes dem des Briefes des Clemens vollkommen gleich. Denn wenn wir davon abſehen, daß Clemens noch keinen eigentlichen Biſchof kennt, ſo vertritt auch er die göttliche Ordnung in dem Unterſchiede zwiſchen Gemeindeamt und Gemeinde (ſ. o. S. 361). Wir haben aber erkannt, daß Clemens dieſe göttliche Ordnung nur als die naturgemäße verſteht, welche in allen ſittlichen Gemeinſchaften herrſchen ſoll. In dieſem Sinne ſtellt auch Ignatius die Unterordnung der Gemeinde als eine ſittliche Nothwendigkeit dar; während in den Briefen des falſchen Ignatius der Unterſchied zwiſchen dem Klerus und der Gemeinde auf ein anderes Verhältniß zurückgeführt wird, als welches in jeder andern Gemeinſchaft obwaltet. Deßhalb aber wird dort der Gehorſam der Gemeinde gegen den Klerus nicht als ſittliche, ſondern als direkt religiöſe Pflicht dargeſtellt.

Auch noch in einer andern Hinſicht entſpricht der von Ignatius vertretene Begriff des Epiſkopats der Anſicht nicht, welche als die katholiſche zu bezeichnen iſt. Ignatius kennt den Epiſkopat nur als Gemeindeamt, nicht als Kirchenamt. Bei der Erwähnung von Lehrgegenſätzen wird nicht auf die Glaubensregel verwieſen, welche der Biſchof zu ſchützen hätte; es fehlt jede Anſpielung darauf, daß der Epiſkopat die Fortſetzung des Apoſtolates ſei; vielmehr beweiſt eine Aeußerung im Römerbrief, in welcher ſich Ignatius mit den Apoſteln Petrus und Paulus vergleicht [1]), daß er ſich nicht als Inhaber apoſtoliſcher Machtvollkommenheit angeſehen haben kann.

1) Ad Romanos 4: *Αἰτᾶνεύσατε 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.*

Der monarchiſche Epiſkopat beſtand alſo im Anfange des zweiten Jahrhunderts in den Gemeinden zu Antiochia, zu Epheſus und zu Smyrna zu Rechte, unter Attributen, welche ihn lediglich als Gemeindeamt erſcheinen laſſen, und in einem Verhältniſſe zur Gemeinde ſelbſt, welches dem vom römiſchen Clemens aufgeſtellten noch durchaus gleich iſt. Es kommt demnächſt darauf an, zu prüfen, ob noch ältere Spuren der rechtmäßigen Geltung des monarchiſchen Epiſkopates zu ermitteln ſind.

Eine ſolche Spur findet Rothe (a. a. O. S. 426) in dem dritten Briefe des Johannes. Der darin erwähnte Diotrephes, welcher reiſenden Miſſionaren die Gaſtfreundſchaft verſagt und auch ſeine Gemeinde daran verhindert, dieſelbe zu üben, welcher ferner als ein ſolcher bezeichnet wird, der nach der erſten Stelle ſtrebt (φιλοπρωτεύων), ſoll augenſcheinlich in dem Verhältniß eines wirklichen über den Presbytern erhabenen Biſchofs ſtehen. Ebenſo klar jedoch iſt, daß dieſe Gewalt als eine ordnungswidrige, uſurpirte und nicht rechtlich geſicherte dargeſtellt wird. Dieſer Ausnahmefall bürgt alſo gar nicht dafür, daß in der Zeit, welcher der ſeinem Urſprunge nach räthſelhafte Brief angehört, eine ähnliche Einzelgewalt in irgend einer Gemeinde rechtmäßig beſtanden habe.

Eine noch ältere Hinweiſung auf monarchiſche Gemeindeleitung, alſo auf das Beſtehen des beſondern Epiſkopates, wird in verſchiedener Abſtufung in den Engeln der ſieben Gemeinden erkannt, an welche die Sendſchreiben in der Apokalypſe gerichtet werden. Bunſen[1]) macht dafür geltend, daß die an die Engel gerichteten Briefe ſich auf die Gemeinden ſelbſt bezögen, und doch die Engel durch das Symbol der Sterne von den durch das Symbol der Leuchter repräſentirten Gemeinden unterſchieden würden. Rothe (a. a. O. S. 423) iſt nicht ſo weit gegangen, ſondern will in dem Engel nur den Ausdruck der Idee des monarchiſchen Epiſkopates erkennen, ohne daß dies Amt faktiſch ſchon beſtanden hätte. Daß der Engel ſelbſt nur als ſym-

1) Ignatius von Antiochien und ſeine Zeit S. 85.

bolische Darstellung der Gemeinde nach Analogie der Schutzengel (Matth. 18, 10; Act. 12, 14. 15) gedacht sei, empfiehlt sich nicht, obgleich das Verhältniß der Ueberschriften und Unterschriften der Briefe diese Annahme nahe legt. Denn sowohl die Gemeinden als die Engel haben ihre Symbole, den Stern und den Leuchter; und dadurch wird es verboten, die Engel selbst als Symbole der Gemeinden zu deuten. Vielmehr müssen die Engel als menschliche Personen gedacht sein, welche von den Gemeinden unterschieden waren, und ihnen wie Boten Gottes gegenüberstehen, und welche doch wieder die Gemeinden in der Art repräsentiren, daß dasjenige, was von den Gemeinden zu sagen war, ihnen persönlich zuzulegen war. Die Briefe meinen also unter den Engeln der Gemeinden die Vorsteher derselben, weil diese, wie wir wissen, sowohl den göttlichen Willen, die sittliche Ordnung, als auch die menschliche Gemeinde repräsentiren. Aber gerade hiedurch ist der Gedanke nahe gelegt, daß die Vorsteher als Kollegien, und nicht als einzelne Bischöfe gedacht sind. Denn es ist naturgemäß, daß der Zustand einer Gemeinde und die Richtung eines sie vertretenden Beamtenkollegiums sich decken; dagegen zwischen dem einzelnen Bischof und der Gemeinde ist eine solche Reciprocität nicht von selbst vorauszusetzen. Jedenfalls ist die Bezeichnung des Engels doch insofern symbolisch, daß die Einheit, in welcher die Vorstellung von demselben aufgefaßt ist, nicht als historisches Zeugniß für das Bestehen eines monarchischen Episkopates, oder für den apostolischen Gedanken an die Gründung eines solchen angezogen werden darf.

Ignatius ist also am Anfange des zweiten Jahrhunderts der erste Zeuge für das Bestehen der Unterscheidung zwischen Einem Bischof und einer Mehrheit von Presbytern. Aber sein Zeugniß gilt erstens nur für die kleinasiatischen und syrischen Gemeinden. Denn es hat sich ergeben, daß mehrere Jahrzehnde später weder in Philippi noch in Rom die Auktorität eines monarchischen Bischofs feststand. Zweitens aber bezeugt Ignatius den vom Presbyteramte zu unterscheidenden Episkopat nur in Beziehung auf das Gemeindeleben, nicht aber in der kirchlichen Bedeutung, daß die Bischöfe Nachfolger der Apostel in der Lehr-

auktorität ſeien. Aus Beidem iſt zu ſchließen, daß die Entſtehung des Epiſkopats in dieſem kirchlichen Sinne nicht jenſeits der Zeit des Ignatius liegen kann. Und damit iſt auch ausgeſchloſſen, daß der Epiſkopat in jenem Sinne von den Apoſteln gegründet und eingeſetzt ſei. Die ſchon ſeit der Mitte des zweiten Jahrhunderts beginnenden Ausſagen dieſes Inhaltes können nicht als hiſtoriſche Zeugniſſe angeſehen werden. Denn ſie werden nicht nur durch die gleichzeitigen Notizen im Hirten des Hermas und im Briefe des Polykarp widerlegt, ſondern auch durch die älteren Andeutungen in den Briefen des Ignatius und des römiſchen Clemens.

Aber auch die Beweiſe, durch welche Rothe (a. a. O. S. 354—392) die Annahme begründen will, daß die Apoſtel am Schluſſe ihrer Thätigkeit den Epiſkopat im kirchlichen Sinne geſtiftet haben, reichen zu dieſem Zwecke nicht aus[1]). Das erſte Argument iſt eine Stelle der Schrift de rebaptismate, welche man zu den Werken Cyprians gezählt hat, welche jedoch nicht ihm, ſondern wahrſcheinlich einem nordafrikaniſchen Mönch Urſicinus angehört[2]). In dieſer Stelle wird auf eine apokryphiſche „Predigt des Paulus" Bezug genommen, welche berichtet, daß Petrus und Paulus am Schluſſe ihres Lebens in Rom ſich kennen gelernt haben. Dieſe an ſich verdächtige Notiz ſoll nach Rothe's Anſicht die Frage über die Gründung des Epiſkopates indirekt berühren, indem ſie auf die jenen Schritt vorbereitende Einigung der Parteiführer 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

1) Vgl. Baur, Urſprung des Epiſkopats, S. 41—61.

2) Est autem adulterini huius, imo internecini baptismatis, si quis alius auctor, tum etiam quidam ab eisdem ipsis haereticis, propter hunc eundem errorem confictus liber, qui inscribitur *Pauli praedicatio*. In quo libro contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem 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*. In Cypriani Opp. ed. Baluz. p. 365.

bei jenem Zuſammentreffen mit Petrus dieſem ſeine Lehre zur Prüfung vorgelegt und eine Erklärung ſeiner Billigung erlangt 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 jene Notiz widerlegende Erwähnung des Zuſammentreffens Beider in Jeruſalem ein, um die Unglaubwürdigkeit jener Schrift ins Licht zu ſetzen. Wenn man nun auch annimmt, daß die beiden Apoſtel gegen das Ende ihres Lebens in Rom wieder zuſammengetroffen ſeien (ſ. o. S. 278), ſo iſt es doch nichts mehr als eine unſichere Vermuthung, wenn Rothe ſo ſchließt, „daß doch einerſeits eine Reiſe des Petrus 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.“ Ueberdies kennen wir die Verhältniſſe der chriſtlichen Kirche in jener Zeit und den Stand der verſchiedenen Richtungen zu wenig, um irgend etwas errathen zu können. Nur ſo viel hat ſich uns früher ergeben, daß die katholiſche Kirche nicht aus irgend einer Verſchmelzung von einander widerſprechenden Parteien verſchiedener Apoſtel hervorgegangen iſt.

Das zweite Argument findet Rothe in der Erzählung des Euſebius [1]), daß nach dem Tode des Jakobus und der Einnahme Jeruſalems die noch am Leben befindlichen Apoſtel und Jünger des Herrn zuſammen mit den Verwandten deſſelben an die Stelle des Jakobus den Symeon, den Sohn des Klopas, einen

---

1) Eus. H. E. 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.*

Vetter Jesu gewählt haben. Man wird es mit Rothe wahrscheinlich finden, daß Eusebius diese Erzählung dem Hegesippus verdankt, dessen Fragment bei Eusebius IV, 22 dieselbe Thatsache in kürzeren Worten enthält. Sofern nun jene Sage auf das Vorhandensein des Episkopates zu Jerusalem in der Zeit der Apostel hinweist, wird sie ihres Orts von uns berücksichtigt werden. Rothe ist jedoch der Meinung, „es liege gewiß sehr nahe, einem solchen Konvent der Apostel und apostolischen Männer einen noch weitern 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 Konvent auch einen Bischof bestellt haben soll, 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 Hegesippus, voraus, daß schon Jakobus Bischof gewesen sei. Der Ursprung des Episkopates würde also nach diesem Zeugnisse noch höher hinauf zu setzen sein, als Rothe will. Jedenfalls aber bedeutet die von Eusebius berichtete Einsetzung Symeons als Bischof an der Stelle des Jakobus durchaus nicht die Einsetzung des Episkopates überhaupt durch die Apostel. Und die Angaben über den in Jerusalem auftretenden Episkopat, deren Beurtheilung wir uns vorbehalten, sind so eigenthümlich und zugleich so sagenhaft, daß wir uns berechtigt achten, sie bei der Untersuchung der auf heidenchristlichem Gebiete auftretenden Verfassung zunächst nicht einzumischen.

Als drittes Argument dient Rothe eins der von Pfaff herausgegebenen Bruchstücke des Irenäus, welches spätere Anordnungen der Apostel erwähnt, denen gemäß der Herr ein neues Opfer eingesetzt habe [1]). Indem Rothe annimmt, daß der

1) *Οἱ ταῖς δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεσι παρη-*

Schreiber dieſer Worte ſich des Grundes der Unterſcheidung zwiſchen dieſen ſpäteren und früheren apoſtoliſchen Satzungen vollkommen bewußt ſei, ſo folgert er aus denſelben die Unterſcheidung von zwei ſcharf getrennten Epochen der apoſtoliſchen Wirkſamkeit. „Fragt man nun, wo dieſe die apoſtoliſche Zeit in zwei eigenthümlich verſchiedene Perioden abſcheidende Grenzlinie laufe, ſo giebt es ja innerhalb jenes ganzen Zeitabſchnittes nur Eine wirklich Epoche machende Begebenheit, die Stiftung der eigentlich ſo zu nennenden chriſtlichen Kirche. Und im unmittelbaren Gefolge derſelben mußten zahlreiche neue apoſtoliſche Verordnungen ins Leben treten.“ Dieſe Deutung aber ſetzt das zu Beweiſende ſchon als ſicher voraus. Wenn es nicht ganz feſtſteht, daß die *πρῶται* und die *δεύτεραι διατάξεις* gerade nach dem Zeitunterſchiede auseinandergetreten ſind, ſo iſt ja die Thatſache, daß innerhalb des apoſtoliſchen Zeitalters die Einſetzung des Epiſkopates Epoche mache, zunächſt nur eine Vermuthung, eine zu Gunſten der Echtheit der ſieben ignatianiſchen Briefe geſtellte Forderung; und dieſelbe iſt auch durch die beiden erſten Beweiſe gar nicht feſtgeſtellt. Die Einſetzung eines neuen Opfers durch Chriſtus kann nicht unmittelbar Gegenſtand jener apoſtoliſchen Satzungen geweſen ſein, ſondern nur indirekt mit denſelben in Beziehung geſtanden haben. Welches dieſe Beziehung geweſen ſei, läßt ſich jedoch ebenſo wenig errathen, wie der Inhalt jener Satzungen, und der Unterſcheidungsgrund der zweiten von der erſten.

Das vierte Argument entnimmt Rothe dem Briefe des römiſchen Clemens [1]). Den Sinn des ausgehobenen Satzes bezeichnet er ſo, daß „nachmals die Apoſtel die teſtamentariſche Verfügung getroffen haben, daß wenn ſie (die Apoſtel) geſtorben wären, andere bewährte Männer in ihrem (der Apoſtel) Amte

---

κολουθηκότες ἔσασι, τὸν κύριον νέαν προσφορὰν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ καθεσιηκέναι κατὰ τὸ Μαλαχίου τοῦ προφήτου κ. τ. λ. In Irenaei Opp. ed. Stieren I. p. 854.

1) Cap. 44: *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.* Vgl. oben S. 359.

ſuccediren ſollten.“ Dieſe wären nun die Biſchöfe, als Träger des apoſtoliſchen Amtes. Wenn dieſe Auslegung dem Zuſammenhang des Textes entſpräche, ſo näherte ſich die Stelle dem von Rothe angeſtrebten Reſultat, obgleich ſie daſſelbe nicht vollſtändig begründet. Denn als Inhalt des Dienſtes der Apoſtel und Biſchöfe wäre in dieſer Stelle nur das Recht ausgedrückt, Presbytern einzuſetzen; die Uebertragung der einheitlichen Lehr- und Disciplinargewalt von den Apoſteln an die Biſchöfe, alſo die Hauptſache, auf deren Feſtſtellung es ankommt, müßte dennoch nur aus Analogie errathen werden. Bei der Prüfung jener Auslegung iſt es von geringer Bedeutung, ob dem ziemlich ſchwierigen Worte ἐπινομή wirklich die Bedeutung der teſtamentariſchen Verfügung zukommt. Die Entſcheidung beruht vielmehr darauf, ob in dem Worte κοιμηθῶσιν die προειρημένοι, d. h. die von den Apoſteln eingeſetzten Gemeindebeamten oder die Apoſtel ſelbſt als das grammatiſche Subjekt zu ergänzen ſind. Rothe lehnt die erſtere Möglichkeit mit dem Bemerken ab, es verſtehe ſich von ſelbſt, daß die Nachfolger der erſten Gemeindebeamten wieder bewährte Männer ſein ſollten. Er entſcheidet ſich dafür, daß es ſich um Nachfolger der Apoſtel handle, da im folgenden Satze ſolche Presbytern unterſchieden würden, welche von den Apoſteln, und ſolche, die von „anderen hervorragenden Männern“ eingeſetzt ſeien. Allein die Nachfolge im Gemeindeamt verſtand ſich gar nicht von ſelbſt; vielmehr geht aus dem Anfang des Kapitels hervor, daß die Anordnungen, deren Inhalt ſtreitig iſt, von den Apoſteln in der Vorausſicht getroffen ſind, daß es Streit über das Amt geben werde. 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 Ausſterben der erſten von den Apoſteln eingeſetzten und deßhalb nicht angetaſteten Generation von Beamten mit dem Amte ſelbſt gehalten werden ſollte. Die Entſcheidung muß alſo in erſter Reihe die Fortdauer des Amts nach dem Abgange der erſten Generation ſeiner Träger, in zweiter Reihe erſt die Frage betroffen haben, wer der zweiten Generation das Amt verleihen ſolle. Das Letztere

hält Rothe nicht mit Recht für den einzigen Gegenstand des Streites und der apostolischen Verfügung. Aber wenn es auch durch die Gegenüberstellung der Apostel und der „anderen hervorragenden Männer" 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 zu der von den hervorragenden Männern zu treffenden Wahl, daß dieselben den Aposteln gar nicht gleichgestellt werden, andererseits zwingt der Anfang des Kapitels, die Streitfrage, deren Entscheidung von den Aposteln ausgegangen sein soll, auf dem Gebiete des Gemeindeamtes und nicht auf dem des Apostolates zu suchen.

Es ist also durch diese Argumente nicht bewiesen, daß die Apostel den Episkopat in den christlichen Gemeinden absichtlich gestiftet haben. Die Briefe des Ignatius am Anfange des zweiten Jahrhunderts sind die ersten Dokumente, welche in asiatischen Gemeinden die Unterscheidung des Bischofs von den Presbytern voraussetzen. Wir können daraus nicht schließen, daß diese Verfassungsform damals in allen Gemeinden schon bestanden habe; denn noch in späterer Zeit ist sie in Philippi noch nicht durchgeführt, und in Rom noch nicht allseitig anerkannt. Ein bestimmter Schluß ist jedoch daraus noch nicht zu ziehen, da das Bestehen des Episkopates an einem andern Ort über die Zeit des Ignatius hinaufzureichen scheint.

Mit den Verhältnissen in der heidenchristlichen Kirche bilden die Nachrichten über die Verfassung der jüdisch-christlichen Gemeinde zu Jerusalem einen eigenthümlichen Kontrast. Das gilt nicht von der Nachricht, daß Jakobus der Gerechte von Christus, oder von den Aposteln als Lokalbischof von Jerusalem eingesetzt sei, welche alle Berichterstatter vom alexandrinischen Clemens an mittheilen[1]). Denn in dem-

1) Vgl. die Stellen bei Rothe S. 264 ff.

ſelben Sinne kennt die Tradition ſeit dem dritten Drittheil des zweiten Jahrhunderts von den Apoſteln eingeſetzte Biſchöfe in jeder Gemeinde. Vielmehr meinen wir hier die Notizen, welche Euſebius aus Hegeſipps Schriften aufbewahrt hat, und diejenigen, welche in den pſeudoclementiniſchen Schriften zerſtreut ſind. Dieſe ziehen unſere Aufmerkſamkeit darum auf ſich, weil ſie den Epiſkopat des Jakobus in einem Sinne bezeichnen, welcher auf keinen Biſchof einer heidenchriſtlichen Gemeinde angewendet wird. Und indem gerade die Abweichung dieſer älteſten Nachrichten über den Epiſkopat des Jakobus von den ſpäteren ihre Glaubwürdigkeit empfiehlt, ſcheint zugeſtanden werden zu müſſen, daß in dem jüdiſchen Kreiſe der chriſtlichen Kirche der Epiſkopat feſtgeſtanden hat, während er in dem heidniſchen Gebiet noch nicht zur Entwickelung gekommen war. Hegeſippus berichtet, daß Jakobus mit den Apoſteln die Gemeinde übernommen habe [1]), d. h. daß er an der Stelle Jeſu die Leitung der Geſammtgemeinde oder der Kirche empfangen habe, welche freilich in dem Zeitmoment, auf den ſich die Notiz bezieht, auf Jeruſalem räumlich beſchränkt war. In den pſeudoclementiniſchen Schriften tritt derſelbe Geſichtspunkt hervor, daß Jakobus der Herr und Biſchof aller Gemeinden, und der Oberbiſchof aller Biſchöfe ſei [2]). Ferner ſoll dieſe Würde nicht auf die Perſon des Jakobus beſchränkt geblieben, ſondern auf ſeinen und des Herrn Vetter, Symeon, den Sohn des Klopas, übergegangen ſein, wie ebenfalls Hegeſipp erzählt [3]). Und endlich ſcheint durch dieſe Angabe nicht nur die Zuverläſſigkeit des von Euſebius (H. E. IV, 5) mitgetheilten

---

1) Eus. H. E. II, 23: *Διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος.*

2) Ep. Petri ad Iac. *Πέτρος Ἰακώβῳ, τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπῳ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας.* — Rec. I, 23: Ecclesia domini in Ierusalem constituta — crescebat per Iacobum, qui a domino ordinatus est in ea episcopus, rectissimis dispensationibus gubernata, 68: Iacobum episcoporum principem sacerdotum princeps orabat. 73. Iacobus archiepiscopus. — Ep. Clem. ad Iac. *Κλήμης Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ, διέποντι δὲ τὴν ἐν Ἱερουσαλὴμ ἁγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν καὶ τοὺς πανταχῆ θεοῦ προνοίᾳ ἱδρυθείσας καλῶς.* Cf. Hom. 11, 35.

3) Eus. H. E. IV, 22: *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.*

Kataloges der jüdisch-christlichen Bischöfe in Jerusalem bis zur hadrianischen Zerstörung der Stadt, sondern auch das gesichert zu sein, daß sie ihren Amtscharakter in dem bezeichneten umfassenden Sinne betrachtet haben.

Dieser Amtscharakter ist aber von demjenigen wesentlich zu unterscheiden, welchen die Bischöfe der heidenchristlichen Gemeinden in dem spätern Stadium der Verfassungsentwickelung in Anspruch nahmen. Jakobus und seine Nachfolger sind nicht als Nachfolger der Apostel, sondern als Nachfolger des Herrn dargestellt. Darum wird Jakobus selbst als „Herr" angeredet. Darum ist auch die Herrschaft, die Leitung, die Disciplin, nicht aber die Lehre das wesentliche Attribut seines Amtes. Darum kann auch die Vererbung desselben auf leibliche Verwandte Jesu nur so verstanden werden, daß die Leitung der Gemeinde die interimistische Fortsetzung der Herrschaft über das Gottesreich bedeutet, welche dem Könige Christus zukommt, und welche derselbe bei seiner herrlichen Erscheinung persönlich wieder in die Hand nehmen wird.

Die Darstellung vom Episkopate des Jakobus ist jedoch nicht unbedingt historisch. Die Notizen des N. T. über ihn bestätigen es nicht, daß ihm Christus die Nachfolge in der Leitung der Gesammtgemeinde übertragen habe. Nach den Andeutungen des Paulus (Gal. 1, 19; 2, 9; 1 Kor. 9, 5) hat Jakobus allerdings eine Stellung in der Gemeinde zu Jerusalem eingenommen, welche der der Apostel gleichkam, wenn nicht sogar dieselbe überragte. Ebenso tritt Jakobus in der Apostelgeschichte einerseits sehr bestimmt als Mittelpunkt der jerusalemischen Gemeinde auf (12, 17; 21, 18); aber andererseits findet man ihn nicht erwähnt, wo man es erwarten sollte, wenn er Stellvertreter Christi und oberster Leiter der Gemeinde war. Obgleich er nämlich in der Verhandlung über das Verhältniß zwischen den jüdischen und den Heidenchristen das entscheidende Wort spricht, so tritt er in der an die Heidenchristen erlassenen Verfügung (15, 22. 23) nicht hervor, während dies doch eine Gelegenheit war, bei welcher er zeigen konnte, daß er der Herr und Aufseher über alle Gemeinden war. Wenngleich also das persönliche

Anſehen des Jakobus in der Gemeinde zu Jeruſalem und bei den jüdiſchen Chriſten überhaupt ſehr groß war, ſo ſchließen es die Notizen des N. T. aus, daß daſſelbe auf einer beſtimmten amtlichen Stellung beruhte, und in dem oben bezeichneten Sinne formulirt war. Dieſe Auffaſſung kann ſich erſt ſpäter gebildet haben; und da ſie in der Apoſtelgeſchichte fehlt, ſo kann ſie auch in der Gemeinde zu Jeruſalem in der Zeit nach der Zerſtörung der Stadt durch Titus, alſo zur Zeit des Symeon noch nicht geherrſcht haben. Ueberdies iſt die allgemeine Geltung dieſer Auffaſſung bei den jüdiſchen Chriſten gar nicht ſicher geſtellt. Daß ſie bei den eſſeniſchen Ebjoniten vorkommt, macht ſie überhaupt verdächtig (ſ. o. S. 224 f.); und dieſes Bedenken wird durch Hegeſipps Zeugniß nicht aufgewogen, da deſſen Bericht über Jakobus auf ebjonitiſche Tradition gegründet iſt.

Aber es iſt doch ein Umſtand unter den Angaben Hegeſipps, deſſen Geſchichtlichkeit ſchwerlich in Zweifel gezogen werden kann, die Nachricht von der Erwählung Symeons zum zweiten Biſchof der Kirche, und zwar wegen ſeiner Verwandtſchaft mit dem Herrn. Da es feſtſteht, daß Jakobus, der Bruder Jeſu, den hervorragenden Einfluß in der jüdiſch-chriſtlichen Gemeinde beſaß, da ferner angenommen werden darf, daß er, nachdem die Hauptapoſtel Jeruſalem verlaſſen hatten, die erſte Stelle in der Gemeinde einnahm, ſo mag ſich ſchon bei ſeinem Leben die Vorſtellung angeſetzt haben, daß man eines Verwandten des Herrn zur Leitung der Gemeinde bedürfe. Da wir nicht zweifeln, daß Symeon wirklich an die Spitze derſelben trat, ſo war dadurch ein Zuſtand der Verfaſſung faktiſch eingetreten, der durch die ſich entwickelnde Vorſtellung als Epiſkopat befeſtigt wurde. Wir erkennen demnach an, daß die direkten Wurzeln des Epiſkopats in der jüdiſch-chriſtlichen Gemeinde bis in den Anfang derſelben hinaufreichen. Aber dabei iſt dreierlei feſtzuhalten. Erſtens iſt der Epiſkopat des Jakobus nicht von Chriſtus begründet. Zweitens ſind die Wurzeln des jüdiſch-chriſtlichen Epiſkopates nicht die des gleichnamigen Amtes in den heidenchriſtlichen Gemeinden. Drittens findet der Epiſkopat des Jakobus nicht ſeine Fortſetzung in dem heidenchriſtlichen Epiſkopat, welcher die Nachfolge der

Apoſtel enthalten ſoll, ſondern derſelbe hat ſein Ende mit dem Aufhören der jüdiſchen Chriſtengemeinde zu Jeruſalem unter Hadrian gefunden (ſ. o. S. 258).

In den heidenchriſtlichen Gemeinden iſt der monarchiſche Epiſkopat zunächſt nur als Gemeindeamt aus dem Amte der Presbytern oder Epiſkopen hervorgegangen. Dies müſſen wir erſtens daraus ſchließen, daß der Biſchof bei Ignatius keine anderen Attribute hat, als welche den Presbytern vom römiſchen Clemens beigelegt werden. Zweitens ergiebt ſich jene Annahme daraus, daß der Titel des Presbyters auch auf die Biſchöfe noch angewendet wird, als die Unterſcheidung beider Aemter ſchon feſtſtand, und als der Epiſkopat im engern Sinn ſchon ein neues Merkmal angenommen hatte, welches dem Presbyterat in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes nicht zukommt. Dieſer Sprachgebrauch findet ſich in charakteriſtiſcher Weiſe bei Irenäus.

Während 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 Gegenſatz gegen die Mehrzahl der Presbytern eine ſpecifiſche Würde beigelegt wird, ſo nennt er die Inhaber derſelben doch bald Biſchöfe bald Presbytern [1]). Dem entſpricht

---

1) 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 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 Viktor (bei

es, daß das Amt der Presbytern als episcopatus, und wiederum das Amt der Nachfolger der Apoſtel als presbyterium bezeichnet wird [1]). Aus dieſen Erſcheinungen des Sprachgebrauchs des Irenäus iſt zu folgern, daß der Epiſkopat nicht neben dem Presbyterat geſtiftet worden iſt, ſondern daß er ſich aus jenem Amte, mit dem er noch identificirt werden konnte, entwickelt hat.

Dieſer Folgerung ſucht Rothe (a. a. O. S. 417 ff.) dadurch zu entgehen, daß er für das Wort presbyteri einen ungewöhnlichen Sinn in Anſpruch nimmt. Wie nämlich dieſer Name urſprünglich ein dem höhern 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 gefunden hätten, ohne daß jener Ehrenname einen amtlichen Vorzug bezeichnet hätte. Rothe beruft ſich dafür beſonders auf zwei Stellen des Irenäus, welche jenen Sinn unzweideutig enthalten ſollen [2]), und bezieht ſich außerdem auf die Bezeugung jenes Sprachgebrauchs durch Papias [3]). In-

---

Euseb. V, 24) als *πρεσβύτεροι* eingeführt: *καὶ οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι, οἱ προσιόντες τῆς ἐκκλησίας ἧς νῦν ἀφηγῇ, Ἀνίκητον λέγομεν καὶ Πίον, 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).

1) 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. §. 4: Adhaerere (oportet) his, qui et apostolorum — doctrinam custodiunt et cum *presbyterii ordine* sermonem sanum et conversationem sine offensa praestant ad confirmationem et correptionem ceterorum. §. 5: *Τοιούτους πρεσβυτέρους ἀναιρέφει ἡ ἐκκλησία, περὶ ὧν καὶ ὁ προφήτης φησίν· δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους ἐν δικαιοσύνῃ.*

2) 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 50 Jahre alt geworden ſei). — Epist. ad Florinum 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.*

3) Bei Euseb. III, 39: *Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συγκαταιάξαι*

deſſen wenn jene beiden Stellen des Irenäus einen beſondern Eindruck machen, ſo erſcheint es doch keineswegs nothwendig, den Titel der πρεσβύτεροι in ihnen anders auszulegen als in den oben angeführten Stellen. Beidemale iſt von Ueberlieferungen die Rede, welche im Gegenſatz zu häretiſchen Behauptungen ſtehen. Dieſelben haben aber für Irenäus ihre Zuverläſſigkeit nur durch den amtlichen Charakter ihrer Träger, alſo muß man die ſie verbürgenden Presbytern als Amtsträger verſtehen. Der Sprachgebrauch des Papias kann nicht die Grundlage für das Verſtändniß der klar vorliegenden Anſchauung des Irenäus bilden. Freilich will auch Döllinger [1]) von da aus glaublich machen, daß der Titel Presbyteros auch bei Irenäus die den Apoſteln gleiche Lehrauktorität „abgeſehen von der ſonſtigen kirchlichen Stellung und Würde" bedeute. Aber der Sprachgebrauch des Papias iſt aus den wenigen Reſten ſeiner Schriften nicht klar, oder es iſt ſo viel wahrſcheinlich, daß er nach 1 Petr. 5, 1 die Apoſtel Presbytern nennt. Und was Irenäus betrifft, ſo beweiſt ſeine oben mitgetheilte Aeußerung adv. haer. IV, 26, 4, daß er unter den Presbytern Amtsperſonen verſteht.

Drittens iſt auf die Entſtehung des biſchöflichen Amtes aus dem der Presbyter-Epiſkopen zu ſchließen, wenn man wahrnimmt, daß beide Aemter, als ſie ſchon geſondert beſtanden, ausdrücklich auf Einen Amtscharakter reducirt werden. Dies iſt der Fall, wenn Clemens von Alexandria neben der Unterſcheidung der drei Aemter des Biſchofs, des Presbyter und des Diakonus (Paedag. III, 12, 97; Strom. VI, 13, 107) doch nur einen zwiefachen Amtscharakter anerkennt [2]). Wenn aber der Biſchof

---

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· ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν.

1) Hippolytus und Kalliſtus S. 339.

2) 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.

unter der „beſſernden" Thätigkeit der Presbytern mit verſtanden werden konnte, ſo kann ſein Amt nicht neben das der Presbytern geſtellt worden ſein, ſondern kann nur aus demſelben ſich entwickelt haben, ſo daß es ſeine Wurzeln in dem urſprünglichen Gemeindeamte behielt. In derſelben Anſchauung ſtehen auch noch die ſpäteren Exegeten, welche, indem ſie die Identität von Biſchof und Presbyter im Sprachgebrauche des N. T. anerkennen, nur darum die Entwickelung des Epiſkopates aus dem Presbyteramte wahrſcheinlich finden können, weil noch zu ihrer Zeit die weſentliche Einheit ihres Amtscharakters anerkannt wurde. Hieronymus geſteht es ausdrücklich zu, daß die Erhebung der Biſchöfe über die Presbytern vielmehr der Gewohnheit, als einer Einrichtung des Herrn ihren Urſprung verdanke [1]), und der römiſche Diakonus Hilarius ſpricht es aus: hic enim episcopus est, qui inter presbyteros primus est [2]). Auf Anlaß der gleichen exegetiſchen Aufgabe bemerkt Chryſoſtomus, daß nicht viel Unterſchied zwiſchen Biſchöfen und Presbytern ſei, da beide das Geſchäft der Lehre und der Vorſteherſchaft in der Gemeinde hätten [3]).

Allerdings hebt nun Chryſoſtomus ſogleich das Merkmal hervor, wodurch trotz der ſubſtantiellen Gleichheit beider Aemter doch der unübertragbare Vorrang des Epiſkopates geſichert ſein ſoll. Die ausſchließliche Berechtigung zur Ordination wird auch noch ſonſt dem Biſchof als ſpecifiſches Merkmal ſeines

---

1) Hieron. comm. in ep. ad Tit. 1, 7: Haec propterea, ut ostenderemus, apud veteres eosdem fuisse presbyteros quos et episcopos; paullatim vero, ut dissensionum plantaria evellerentur, ad unum omnem sollicitudinem esse delatam. Sicut ergo presbyteri sciunt, se ex ecclesiae consuetudine ei, qui sibi praepositus fuerit, esse subiectos, ita episcopi noverint, se magis consuetudine quam dispositionis dominicae veritate presbyteris esse maiores et in commune debere ecclesiam regere.

2) Comm. in ep. I. ad Timoth. 3, 10 (in Ambros. opp. Tom. III, p. 272). Quaestiones vet. et nov. Test. qu. 101 (in Augustini opp. Venet. Tom. XVI. p. 456).

3) Chrysostomi Hom. XI. in ep. I. ad Tim. 3, 8: *Οὐ πολὺ μέσον αὐτῶν (τῶν πρεσβυτέρων) καὶ τῶν ἐπισκόπων· καὶ γὰρ καὶ αὐτοὶ διδασκαλίαν εἰσὶν ἀναδεδεγμένοι καὶ προστασίαν τῆς ἐκκλησίας· καὶ ἃ περὶ ἐπισκόπων εἶπε, ταῦτα καὶ πρεσβυτέροις ἁρμόττει· τῇ γὰρ χειροτονίᾳ μόνῃ ὑπερβεβήκασι καὶ τούτῳ μόνον δοκοῦσι πλεονεκτεῖν τοὺς πρεσβυτέρους.*

Amtes beigelegt [1]). Wenn nun 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 aber dergleichen vorkamen, ſo iſt daraus zu ſchließen, daß der urſprüngliche Unterſchied der beiden Aemter nur ein relativer und fließender geweſen iſt, und der ſpecifiſche und abſolute Unterſchied erſt ſpäter ſich feſtgeſetzt haben kann. In dieſer Beziehung gewährt der 13te Kanon des Koncils 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* [2]). 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* [3]) 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 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 Kollegium 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 Kollegium der Stadtpresbytern kamen, welches ſeinen Ausdruck in dem ange-

---

1) Canones apost. 1: *Ὁ ἐπίσκοπος χειροθετεῖ, χειροτονεῖ, ὁ πρεσβύτερος χειροθετεῖ, οὐ χειροτονεῖ.* Hieron. ep. 85 ad Evangelum: Quid facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat?

2) In Bruns, Canones apostolorum et conciliorum sec. IV—VII. Tom. I. p. 68. Auch in Routh, Rel. sacr. III. p. 411.

3) Concil. Neocaesar. can. 13. Antiochen. can. 8.

führten Kanon in der Art findet, daß eine Vergünſtigung, welche den ſtädtiſchen Presbytern unter Bedingungen gewährt wird, den Landpresbytern unbedingt abgeſprochen wird. Der Kanon gehört nun einer Zeit an, in welcher ein Biſchof ſich gleichmäßig über den ſtädtiſchen, wie über den mit ihnen kollegialiſch 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 willkürliche Unterbrechung eines feſt geordneten Zuſtandes, oder als Beweis davon anzuſehen iſt, daß in den Gegenden Kleinaſiens, auf deren kirchliche Verhältniſſe ſich das Koncil bezieht, bis zu demſelben hin noch keine Privilegien das biſchöfliche Amt von dem der Presbytern unbedingt getrennt haben? Die letztere Annahme empfiehlt ſich darum, weil, ſo lange der Epiſkopat noch nicht vom Presbyterat unterſchieden wurde, die Ordination entweder von dem ganzen Kollegium, 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 Kollegiums 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 Funktionen bei den χωρεπίσκοποι befördern, ohne daß darum der Vorwurf der Willkür gegen dieſelben erhoben werden dürfte. Nun widerlegt aber gerade der Kanon die Vorausſetzung, welche jener Annahme hinderlich zu ſein und den Vorwurf der Willkür 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 Stadt-

presbytern, 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 Kanon die Handhabung des Ordinationsrechtes durch andere Personen als durch den Bischof beschränkt werden soll, dasselbe in dem kirchlichen Kreise, den dieser Kanon angeht, bisher nicht als specifisches Vorrecht des Bischofs gegolten haben kann. Der Fall ist ganz gleichartig mit der Bestimmung Tertullians über die Taufe: Dandi quidem baptismi habet ius summus sacerdos, qui est episcopus, dehinc presbyteri et diaconi, *non tamen sine episcopi auctoritate* (de bapt. 17). Wenn es feststeht, daß die Vollziehung der Taufe keinen specifischen Unterschied der Aemter des Bischofs und des 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 ursprünglich nur ein relativer und konventioneller. Diese eben besprochenen Bestimmungen über den Episkopat halten sich also eben so fern von der dogmatischen Fixirung dieses Amtes, 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 befähigt, da deren Amt Nichts vom Bischofthum wesentlich Verschiedenes enthält. Dieser Beurtheilung des ancyranischen Kanons 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 Maaßregel 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 Kanon in einer andern Beziehung der ſpätern 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 der Presbytern bei der Ertheilung der Presbyterordination in einer Beſtimmung des vierten Koncils 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 (ſ. o. S. 386). 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 Kanones 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 Epiſkopates 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 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 frühern 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.

Hieronymus erzählt nämlich in dem Briefe, in welchem 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 Letztern: 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 Kandidaten 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 Alexandria ſehr anerkannt war [2]). 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 beſondern Sinn des nominare hinweiſen. Das nominare episcopum, welches alſo allein von den Presbytern ausgeſagt wird, und da-

1) Ep. ad Evangelum; Opp. ed. Martianay Tom. IV. p. 802.

2) Von der Wahl des Athanaſius durch die Akklamation des Volkes 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. 69: *Ἔθος δὲ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ μὴ χρονίζειν μετὰ τελευτὴν ἐπισκόπου τοὺς καθισταμένους, ἀλλ' ἅμα γίνεσθαι εἰρήνης ἕνεκα τοῦ μὴ παραιρεῖσθαι γίνεσθαι ἐν τοῖς λαοῖς, τῶν μὲν τόνδε θελόντων, τῶν δὲ τόνδε.*

rum als ein beſonderer, feierlicher Akt verſtanden werden muß, muß aber die Ordination entweder einſchließen, oder ausſchließen. Im erſtern Falle iſt ausgeſagt, daß die Presbytern die Ordination des Biſchofs zu vollziehen pflegten. Im andern 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 letztern direkt, ſofern nur eine neue Ordination den beſeſſenen Amtscharakter verändern würde; im erſtern Falle indirekt, ſofern die Ertheilung des höhern Amtscharakters durch Inhaber des niedern 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 konventionellen Erhebung eines Biſchofs über das Presbyterkollegium angeführt.

Die Angabe über dieſe Sitte findet nun ihre Beſtätigung und Ergänzung an folgender Stelle aus den Annalen des Patriarchen von Alexandria, Eutychius, aus dem zehnten Jahrhundert[1]): „Der Evangeliſt Markus ſetzte zugleich mit dem Patriar-

---

1) Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales interpr. Pocockio. Oxon. 1658, I. p. 331: 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. 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 De-

chen Hakanias zwölf Presbytern ein, welche mit dem Patriarchen zuſammen bleiben ſollten; in der Art, daß ſie, wenn das Patriarchenamt unbeſetzt wäre, einen von den zwölf Presbytern wählen ſollten, deſſen Haupt die übrigen Elf die Hände auflegen, ihn ſegnen und zum Patriarchen machen ſollten; darauf einen angeſehenen Mann wählen ſollten, den ſie als Presbyter mit ſich einſetzten an die Stelle deſſen, der Patriarch geworden; ſo daß immer Zwölf da wären." 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, daß erſt der Patriarch von Alexandria 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 oder ſonſt erwählten Biſchof ordiniren ſollten. Zur Erklärung des Umſtandes, daß erſt ſo ſpät, im Anfange des vierten Jahrhunderts, die Mitwirkung der benachbarten Biſchöfe bei Beſetzung des alexandriniſchen Stuhles geſetzlich feſtgeſtellt iſt, dient die weitere ſehr wichtige Mittheilung, daß bis zu den Zeiten des Patriarchen Demetrius (190—232) außer dem alexandriniſchen Bi-

---

metrii 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 ro satis cognita et perspecta eum ad veritatem reduxit.

ſchof 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 Alexandria unterſchieben dürfen. Ferner liegt das Hauptgewicht der Einrichtung des Alexander nicht darin, daß die benachbarten Biſchöfe den zu Alexandria 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 alexandriniſchen Biſchofs durch die Presbytern gerichtet. So ſehr nun die Ausübung dieſes Privilegiums bis in die Mitte des dritten 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 Alexandria. Wenn alſo die Selbſtändigkeit der Provincialkirche aufrecht erhalten werden ſollte, ſo mußte die Ordination des Biſchofs von den Presbytern vollzogen werden. Im Lichte des ſpätern 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 der ſpecifiſche Unterſchied des Epiſkopates vom Presbyteramte nicht anerkannt wurde. Dies beweiſt nicht nur die Klaſſificirung der Gemeindeämter durch Clemens (ſ. o. S. 421), 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 Alexandria kein Biſchofsſitz in Aegypten war, und trotz der Einſetzung anderer Biſchöfe in den ägyptiſchen Städten durch den alexandriniſchen dieſelben dem letztern keineswegs gleichgeſtellt wurden, ſondern von Anfang ihres Auftretens an demſelben als ihrem Metropoliten unterworfen waren [1]), 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 alexandriniſchen Gemeinde zu ordiniren hatten. Der Vorrang der alexandriniſchen Gemeinde und die in jenem Privilegium der alexandriniſchen Presbytern ausgeſprochene weſentliche Gleichheit des Biſchofs- und Presbyteramtes ließ es natürlich nicht zu, daß die neu kreirten 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 den ägyptiſchen Städten einſetzten, und dieſelben ihrerſeits mit der Fülle der Anſprüche ihres Amtes den einfachen Presbytern entgegentraten, ſo iſt es unter den in Alexandria 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 Dionyſius (264) die alexandriniſchen Presbytern der inzwiſchen gewachſenen Macht der Biſchöfe haben wei-

1) Canon Nicaenus 6: *Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω, τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν.*

chen 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 Alexandria 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 der nicäniſchen Synode, Urſache hatte, die Anſprüche der alexandriniſchen Presbytern auf die Ordination des Biſchofs zurückzuweiſen, und die Behauptung der ausſchließlichen 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 allmähliche 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 der Schauplatz für den Kampf des alexandriniſchen Presbyterats mit dem ägyptiſchen Epiſkopat um die Wahl des Metropoliten geweſen iſt, in welchem Anfangs das Recht der Presbytern, ſpäter jedoch die Anſprüche der Biſchöfe überwogen, bis die letzteren in dem Edikte des Alexander das erſtere beſiegten. Und in Rückſicht hierauf empfiehlt ſich eben die Angabe des Hieronymus, daß das alte Privilegium der Presbytern bis auf Heraklas und Dionyſius hin ausgeübt worden ſei, als die den Umſtänden angemeſſene und wahrſcheinlichſte [1]).

1) Unter den Gründen, mit welchen Pearſon, Vindiciae Ignatianae

Der urſprüngliche Beſtand der Verfaſſung der Gemeinde zu Alexandria widerſpricht der katholiſchen Theorie vom Epiſkopate. Aber der Streit, welcher während des dritten Jahrhunderts geführt wurde, gilt nicht der Frage, ob die Gemeindeleitung durch ein Kollegium von Presbytern oder durch einen über denſelben ſtehenden Biſchof verſehen werden ſolle. Das von uns ermittelte Reſultat dient alſo nicht zur Beſtätigung des Satzes, daß das Biſchofsamt aus dem der Presbytern hervorgewachſen ſei. Denn wenn auch die weſentliche Gleichheit zwiſchen Biſchof und Presbytern in der Ordnung der Ordination ausgeprägt iſt, ſo ſetzen die Zeugniſſe des Hieronymus und des Eutychius die ſtatutariſche Unterſcheidung zwiſchen dem Biſchof und den Presbytern als urſprünglich voraus. Und das richtige Verſtändniß des Thatbeſtandes kann von dieſer Seite der Berichte nicht abſtrahiren. Wir finden alſo in Alexandria einen Epiſkopat als urſprüngliche Form der Gemeindeverfaſſung. Das Verhältniß deſſelben zu dem Presbyteramte entſpricht aber nicht der katholiſchen Form der

---

I, 11 (bei Cotelier, 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 κατ' 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 genaue Erwähnung des 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.

Kirchenverfassung. Ferner unterscheidet sich die Verfassung der Gemeinde von Alexandria dadurch von den in dem heidenchristlichen Gebiete üblichen Formen, daß die Beamten der Gemeinde der Hauptstadt zugleich die berechtigten Vorsteher der Provincialgemeinde sind. Erst im dritten Jahrhunderte dringt die sonst übliche heidenchristliche Verfassungsform durch die Einsetzung von Lokalbischöfen in Aegypten ein. Und demnach ist der seit dieser Thatsache entbrennende Streit zwischen den alexandrinischen Presbytern und den ägyptischen Lokalbischöfen um die Ordination des Patriarchen ein Kampf zwischen zwei verschiedenen Episkopalsystemen in ihrer Anwendung auf die einzelne Gemeinde und auf den Verband der Provincialgemeinde. Das System, welches durch Demetrius und Heraklas eingeführt, durch Alexander siegreich wurde, ist das heidenchristlich-katholische, welches in der einzelnen Gemeinde zwischen Bischof und Presbytern specifisch unterscheidet, und die Repräsentation der Provincialgemeinde auf die Gesammtheit der Lokalbischöfe gründet. Dagegen in der ursprünglichen Verfassung ist kein specifischer Unterschied zwischen Bischof und Presbytern gesetzt, und die Vertretung der Provincialgemeinde dem Klerus der Hauptstadt anvertraut. D. h. die Provincialgemeinde ist insofern auf die Gemeinde der Hauptstadt reducirt, als die außerhalb Alexandria wohnenden ägyptischen Christen nur zu Filialgemeinden und nicht zu solchen Gemeinden vereinigt waren, welche der der Hauptstadt verfassungsmäßig gleichgestellt gewesen wären.

Die Frage nach der Herkunft dieses ältern Episkopalsystems wird durch die Hinweisung auf Jerusalem beantwortet. Wie überhaupt das Christenthum in Alexandria nicht durch Paulus oder einen seiner nächsten Genossen begründet ist; sondern wie die Sage von der Wirksamkeit des Markus darauf hinweist, daß die ägyptische Mission von der jerusalemischen Gemeinde ausgegangen ist, so erinnert auch die in Alexandria geltende Verfassung an das jüdisch-christliche Vorbild. Denn die Einsetzung von Einem Bischof und zwölf Presbytern, welche auch der ebjonitische Petrus in Cäsarea und Tripolis vollzogen haben soll (Rec. III, 66; VI, 15; Hom. 11, 36), hat ihre Analogie an dem Verhältniß

des Herrn und der Apoſtel. Dies aber iſt ja auf die Verfaſſung der jeruſalemiſchen Gemeinde nachträglich in der Angabe des Hegeſippus angewendet worden, daß Jakobus (als Stellvertreter des Herrn) mit den Apoſteln die Leitung der Gemeinde übernommen habe. Auch die Stellung der Filialgemeinden in Aegypten zu der Gemeinde der Hauptſtadt entſpricht der in Jeruſalem nachweisbaren Anſchauung. Denn Jakobus und die Apoſtel gelten nicht als Vorſteher der Lokalgemeinde zu Jeruſalem, ſondern als Vorſteher der jüdiſch-chriſtlichen Geſammtgemeinde. Deßhalb finden ſich keine Spuren von ſelbſtändigen Gemeinden in Paläſtina neben der von Jeruſalem in der Epoche des jüdiſch-chriſtlichen Epiſkopates. Daß nun in Alexandria die Presbytern die Ordination des Biſchofs vollzogen, iſt nicht nur aus der Rückſicht auf die Selbſtändigkeit der Provincialgemeinde, ſondern auch aus der jene Ordnung begründenden Analogie erklärlich. Wenn der Biſchof den Verwandten des Herrn, und die Presbytern den Apoſteln entſprechen, ſo iſt eine ſpeciſiſche Unterſcheidung zwiſchen den beiden Amtscharakteren ausgeſchloſſen.

Wir haben alſo ermittelt, daß die perſönliche Bedeutung des Jakobus und ſeine Eigenſchaft als Verwandter des Herrn eine Form des Epiſkopates ſchon innerhalb des erſten Jahrhunderts entſtehen ließ, welche von Jeruſalem aus auch nach Alexandria übertragen wurde. Dieſes biſchöfliche Amt jüdiſch-chriſtlichen Urſprungs war als Träger der Disciplin noch nicht durch einen ſpeciſiſchen Gegenſatz von dem Amte der Presbytern getrennt; und iſt ausdrücklich nicht ein Amt der Lokalgemeinde. Auf dem heidenchriſtlichen Gebiete hat ſich der Epiſkopat aus dem Amte der Presbytern entwickelt, zunächſt auch nur im Sinne der Koncentration der Disciplinargewalt, ohne ſpeciſiſchen Unterſchied vom Presbyteramt, aber als Amt der Lokalgemeinde. Dieſe Stufe der Gemeindeverfaſſung iſt im Anfange des zweiten Jahrhunderts in aſiatiſchen Gemeinden erreicht; dagegen in dem Occident noch nicht. Man darf dieſe Abweichung vielleicht daraus erklären, daß das Beiſpiel der Verfaſſung in Jeruſalem die monarchiſche Entwickelung in dem benachbarten heidenchriſtlichen Gebiete befördert hat, jedoch ohne daß eine eigentliche Uebertragung der

jüdiſch-chriſtlichen Verfaſſung auf heidenchriſtliche Gemeinden ſtattgefunden hat. Der jüdiſch-chriſtliche Epiſkopat hat ſein Ende in Jeruſalem mit der Sprengung der Urgemeinde durch das Verbot Hadrians gefunden; in Alexandria nach langem Kampfe durch den Sieg des heidenchriſtlichen Epiſkopalſyſtems im Anfang des vierten Jahrhunderts.

IV. Der heidenchriſtliche Epiſkopat als Kirchenamt.

Die zwei Fälle, in denen der Herr das Wort ἐκκλησία gebraucht (Matth. 16, 18; 18, 18), bieten den Unterſchied des Sinnes dar, welcher uns in den Begriffen „Kirche" und „Gemeinde" geläufig iſt. Die Gemeinde, welche auf Petrus erbaut werden ſoll, iſt die Geſammtheit aller Gläubigen an allen Orten; die Gemeinde, vor welche der Sünder geſtellt werden ſoll (welche nicht die jüdiſche Synagogengemeinde iſt), kann nur als Ortsgemeinde gedacht ſein. Aber wie das Wort ἐκκλησία an ſich gegen jenen uns geläufigen Unterſchied gleichgültig iſt, ſo ſcheint der Gedanke von demſelben auch in der jüdiſch-chriſtlichen Urgemeinde noch nicht aufgefaßt worden zu ſein. Nicht nur deckte ſich im Anfange die Geſammtheit der Gläubigen und die Gemeinde zu Jeruſalem, ſondern auch ſpäterhin ſcheint in dieſem Kreiſe der Unterſchied zwiſchen Kirche und Gemeinde, und das Problem, wie ſich die Gemeinden zur Kirche verhalten, nicht ſcharf ins Auge gefaßt worden zu ſein. Dies erſcheint zunächſt in der Art, wie die Chriſten zu Antiochia unter die Leitung eines Delegaten, des Barnabas geſtellt, und nicht zur Bildung einer ſelbſtändigen Gemeinde unter eigenen Beamten angehalten werden. Ferner ſtellen die in Jeruſalem heimiſchen Ueberlieferungen den Jakobus nicht als Vorſteher der Ortsgemeinde, ſondern als Leiter und Herrn der ganzen Kirche dar. Und die von Jeruſalem nach Alexandria übertragene Verfaſſungsform ſtellt die Spitzen der Gemeinde der Hauptſtadt als Vorſteher der ganzen Provincialkirche hin.

Während alſo in dem Kreiſe des jüdiſchen Chriſtenthums zwiſchen Kirche und Gemeinde nicht unterſchieden wurde, und die Verfaſſung der Gemeinde zu Jeruſalem ſich als den Organismus der Kirche ſelbſt darſtellte, zeigt ſich in dem Wirkungskreiſe des

Paulus das umgekehrte Verhältniß. Paulus machte jede Ortsgemeinde durch ihre eigenen Beamten ſelbſtändig gegen die anderen. Ein rechtliches, verfaſſungsmäßiges Band ſchlang er nicht um dieſelben; und man kann nicht einmal mit Recht vorausſetzen, daß er die kirchliche Einheit der von ihm gegründeten Gemeinden durch ſeine perſönliche Auktorität über dieſelben zu repräſentiren meinte. Denn wenn er auch fortfuhr, die von ihm gegründeten Gemeinden mit ſeinem Rathe und ſeiner Ermahnung zu leiten, ſo war ſein Einfluß gerade nicht durch irgend eine rechtliche Form begründet; und weder ſah er ſelbſt ſich als die höhere Disciplinarinſtanz an, noch wurde er von den Gemeinden als ſolche anerkannt. Die kirchliche Einheit der heidenchriſtlichen Gemeinden im Gebiete des Paulus erſchien nicht in irgend einer rechtlichen Ordnung, ſondern in der Gleichheit des Glaubens und der Gaben, in der Gaſtfreundſchaft und der gegenſeitigen Unterſtützung. Das war ein Maaß von Gemeinſchaft der Gläubigen, alſo von wirklicher kirchlicher Einheit. Denn Kirchengemeinſchaft kann ſich vollziehen, auch wo keine gemeinſchaftliche Kirchenverfaſſung herrſcht. In dem Begriffe von der Kirche, welchen Paulus entwirft (ſ. o. S. 98), iſt auch das Verhältniß der einzelnen Ortsgemeinden zu der Geſammtgemeinde gar nicht in Betracht gezogen. Daran haben wir den Maaßſtab, daß Paulus auch nichts zu der Herſtellung eines Rechtsverbandes der einzelnen Gemeinden gethan haben wird. Aber ſo, wie Paulus die Kirche gedacht hat, als den Leib Chriſti, in welchem die durch das Eine Princip geleiteten Glieder ſich gegenſeitig unterſtützen, exiſtirte die Kirche wirklich; und wir können Rothe (a. a. O. S. 297) in dem Urtheile nicht beiſtimmen, daß der durch Paulus aufgeſtellten Vorſtellung von der Kirche unmittelbar keine Wirklichkeit entſprochen habe. Denn verwirklicht war freilich keine rechtliche Verfaſſung der Gemeinden zur Einheit der Kirche; aber auch der Begriff des Paulus ſetzt nicht die einzelnen Gemeinden, ſondern nur die verſchiedenen individuellen Gaben der Gläubigen zur Einheit der Kirche in Beziehung.

Im Zeitalter der Apoſtel beſtand alſo keine einheitliche Verfaſſung der Kirche. Es iſt eine falſche Vorausſetzung, als

ob in jener Epoche das Apoſtelkollegium ſelbſt die die ganze Kirche umfaſſende Behörde geweſen ſei. Dagegen iſt zuerſt die Trennung der Wirkungskreiſe der Urapoſtel und des Paulus (Gal. 2, 7—10), ferner der ſchon bezeichnete Umſtand, daß Paulus keine Jurisdiktion in ſeinen Gemeinden in Anſpruch nahm, endlich aber die Thatſache, daß wenn Jakobus eine oberbiſchöfliche Stellung unter den jüdiſchen Chriſten eingenommen haben mag, die Urapoſtel ihrer eigenen Erklärung gemäß (Act. 6, 4) auf kirchenpolitiſche Attribute verzichtet haben. Vielmehr finden wir auf dem Miſſionsgebiete des Paulus einzelne regelmäßig verfaßte Gemeinden, aber keine formelle Einheit derſelben in einer Kirchenverfaſſung; auf dem Gebiete des jüdiſchen Chriſtenthums ergiebt ſich, daß die Verfaſſung der Stammgemeinde als die rechtliche Form der Geſammtgemeinde angeſehen wird, obgleich eine Unterordnung der Heidengemeinden unter den jeruſalemiſchen Epiſkopat nie ſtattgefunden hat. Demnach iſt die Anſicht nicht richtig, daß die Gründung einer Kirchenverfaſſung einem Mangel habe abhelfen ſollen, der ſeit dem Abtreten der Apoſtel ſich eingeſtellt hätte. Die jüdiſchen Chriſten empfanden einen ſolchen Mangel nicht, da ſie an dem Epiſkopat diejenige Form der kirchlichen Einheit hatten, welche durch die Perſon des Jakobus ſchon zur Zeit der Apoſtel vertreten war. Deßhalb fehlen auch alle Spuren von Verfaſſungsbeſtrebungen in dieſem Kreiſe, deſſen kirchliche Exiſtenz übrigens unter Hadrian ein Ende nahm. Dagegen waren allerdings die heidenchriſtlichen Gemeinden darauf angewieſen, eine Verfaſſungsform auszubilden, in welcher ſie ihre Gemeinſchaft als Kirche darſtellen konnten. Der Mangel daran ſchreibt ſich jedoch nicht erſt von dem Schluſſe der Apoſtelzeit her, ſondern von der Zeit der Gründung heidenchriſtlicher Gemeinden überhaupt.

Der Epiſkopat in dieſen Gemeinden hat ſeinem urſprünglichen Sinne nach dieſem Bedürfniſſe nicht entſprochen. Denn in der Darſtellung deſſelben durch Ignatius haben wir nichts gefunden, was über den Charakter des Gemeindeamtes hinausreichte. Die erſte Form, in welcher ſich die Gewißheit kirchlicher Einheit darſtellte, war überhaupt keine amtlich geordnete, ſondern war die Korreſpondenz zwiſchen den Gemeinden oder

ihren Vorſtehern. In dem früheſten Beiſpiel, welches wir anzuführen haben, dem Briefe des römiſchen Clemens an die Korinther, iſt es die römiſche Gemeinde ſelbſt, welche ſich an die zu Korinth 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 Korreſpondenz 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 Korinth (Euſeb. IV, 13), der des Biſchofs Polykrates von Epheſus an Viktor 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 unleugbar jüngeren Briefe der Gemeinden in Gallien und in Smyrna beweiſen aber im Vergleich mit dem Brief der römiſchen an die korinthiſche Gemeinde, daß die kirchliche Korreſpondenz in der Art das Organ der kirchlichen Einheit wurde, daß die einzelnen Gemeinden als ſolche Träger derſelben waren, 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 dahin erläutert, daß er zwei Exemplare ſchreiben ſolle, eins für Clemens, das andere für Grapte; Clemens werde es in die auswärtigen Städte ſchicken, Grapte aber aus dem andern Buche die Wittwen und

Waiſen belehren; Hermas ſelbſt werde den Presbytern der Gemeinde die Offenbarungen mittheilen [1]). Rothe iſt freilich der Meinung, daß Clemens auch in der vorliegenden Stelle als Biſchof bezeichnet werde, derſelbe rechtfertigt aber dieſe Auslegung nur durch den Verſuch der Nachweiſung, daß im Hirten auch ſonſt der Biſchof von den Presbytern unterſchieden werde, deren Unrichtigkeit jedoch oben dargethan iſt [2]). 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. Die Stelle führt uns demnach denjenigen Punkt der Entwickelung vor Augen, auf welchem einem unter den Presbytern grundſätzlich 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 Vorſteher der Gemeinde nur befugt, im Namen

---

1) Vis. 2, 4: *Γράψεις οὖν δύο βιβλιδάρια καὶ πέμψεις ἓν Κλήμεντι καὶ ἓν Γραπτῇ. Πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις· ἐκείνῳ γὰρ ἐπιγέγραπται (ἐπιτέτραπται). Γραπτὴ δὲ νουθετήσει τὰς χήρας καὶ τοὺς ὀρφανούς. σὺ δὲ ἀναγνώσεις εἰς αὐτὴν τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας.*

2) Rothe, a. a. O. S. 407. S. o. S. 402.

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 weitern 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 heidenchriſtliche Darſtellung des Episkopates als Kirchenamt iſt erſt bei Irenäus in der Schrift adversus haereses in folgenden Grundſätzen zu finden. Der wahre Sinn der Schrift kann nicht ohne Vermittlung der Tradition erkannt werden [1]; die richtige Tradition aber iſt nur im Beſitze der Apoſtel zu ſuchen, welche durch den heiligen Geiſt zur wahren und vollkommenen Erkenntniß geführt worden ſind [2]. Die Apoſtel ſind ſelbſt die Kirche [3], und indem aus derſelben die einzelnen Gemeinden hervorgehen, erhalten ſich dieſelben durch die Fortpflanzung der apoſtoliſchen Tradition in dem urſprünglichen Kirchenverband, und eben dadurch im Beſitz der Wahrheit. Der vollſtändige Ausdruck und die konkrete 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, ec-

---

1) Den Grundſatz: non potest inveniri veritas ab his, qui nesciunt traditionem, welchen Iren. III, 2, 1 aus dem Munde von Gnoſtikern anführt, adoptirt er mit der nähern Bedingung, daß es die Tradition der Apoſtel ſei; cum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab apostolis — provocamus eos, adversantur traditioni (§. 2).

2) III, 1, 1: Apostoli postquam induti sunt supervenientis spiritus sancti virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem.

3) 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.*

clesiam tradiderunt. Zur Analyſe dieſes Satzes können wir nicht paſſendere Worte finden, als die folgenden Rothe's[1]: „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 konkrete Sitz dieſer charakteriſtiſchen Beſtimmtheit, dieſes Charakters und jenes ſyſtematiſchen Zuſammenhanges bezeichnet, nämlich als der von den Apoſteln herſtammende und ſich ſtetig fortſetzende Epiſkopat. Was die Chriſtenheit zu einem einheitlich gegliederten Syſtem, und ſomit zum wirklichen Leibe des Herrn macht, iſt alſo dem Irenäus der Epiſkopat.“ Das Biſchofsamt gilt wegen der Uebertragung der richtigen Lehre dem Irenäus als die von den Apoſteln ſelbſt angeordnete Fortſetzung ihres Amtes[2], und deßhalb beſteht die Kirche in der Geſammtheit der mit der apoſtoliſchen Lehre übereinſtimmenden Biſchöfe der einzelnen Gemeinden[3]. Da nun dieſe dogmatiſche Anſicht von den Biſchöfen unmittelbar als hiſtoriſche auftritt, ſo wäre freilich ein Induktionsbeweis 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

1) A. a. O. S. 486.

2) 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.

3) 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.

Petrus und Paulus hinaufverfolgt, da die römiſche Gemeinde als ein Muſter daſtände, welchem alle übrigen Gemeinden ſich anzuſchließen hätten [1]). Es entſpricht aber ſeinem Zweck ſehr wenig, daß er nur die Namen der Biſchöfe anführt, ohne von einem andern, als dem Clemens, ein Beiſpiel der Lehrweiſe vorzulegen, ſo daß man ſchon deßhalb wohl Urſache hat, an dem hiſtoriſchen Werthe dieſer Theorie zu zweifeln. Der kirchliche Charakter des Epiſkopates, der Punkt der Uebereinſtimmung deſſelben mit dem Apoſtolat, wird übrigens von Irenäus nur in die äußere Mittheilung der wahren Lehre, nicht aber in die Uebertragung ſämmtlicher Vollkommenheiten geſetzt, 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 dem Umfang der äußern 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 (ſ. o. S. 338). In den Gemeinden ſind nun aber die Biſchöfe diejenigen, welche in ununterbrochener Reihe als Nachfolger der Apoſtel die überlieferte Lehre

---

1) 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 potentiorem 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.

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.

in ihrer Reinheit bewahren, alſo dadurch die Einheit der Kirche vertreten [1]). 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 Märtyrerthume der Apoſtel in Tertullians Geſichtskreiſe ſich beſonders erhebt, ſo erkennt er jede apoſtoliſche Gemeinde als Auktorität für die benachbarten Gemeinden an [2]).

Die eben dargeſtellte Theorie vom Epiſkopate 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 anerkännten, oder auch nur noch etwas zur Widerlegung dieſer hiſtoriſchen Theorie hinzufügten. Es iſt durch ältere oder gleichzeitige Quellen feſtgeſtellt, daß die von Irenäus und Tertullian vorgetragene Theorie vom Epiſkopat nicht von Anfang an gegolten 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 (ſ. o. S. 341), daß die Idee vom Epiſkopat, welche mit demſelben auf das Engſte

---

1) 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.

2) 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.

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 Epiſkopat mit den angegebenen Attributen verſehen hätten. Nämlich die alexandriniſche Kirche am Schluß des zweiten Jahrhunderts, als deren glaubhaften Repräſentanten 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

1) Strom. IV, 21, 135: *Ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἀπὸ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως 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.

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 [1]). Indem Clemens allerdings dem Klerus eine dem Hirtenverhältniſſe des Heilandes nachgebildete Fürſorge und Disciplinargewalt zuerkennt [2]), 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 [3]), ſondern während die Stufen des Klerus der himmliſchen Hierarchie nur nachgebildet ſind, ſind die Gnoſtiker dazu beſtimmt, nach dieſem Leben in jene ſelbſt einzutreten [4]). Der Unterſchied dieſer Anſicht von der gewöhnlich als allgemein geltenden katholiſchen des Irenäus und Tertullian 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 kirch-

---

1) Strom. IV, 10, 77: *Οἱ καὶ' 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.*

2) Paedag. I, 6, 37: *Ποιμένες ἐσμὲν οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προηγούμενοι καὶ' εἰκόνα τοῦ ἀγαθοῦ ποιμένος.*

3) 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.*

4) Strom. VI, 13, 107: *Καὶ αἱ ἐνταῦθα καιὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοπαὶ ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων μιμήματα ἀγγελικῆς δόξης κἀκείνης τῆς οἰκονομίας τυγχάνουσιν, ἣν ἀναμένειν φασιν αἱ γραφαὶ τοὺς καὶ' ἴχνος τῶν ἀποστόλων ἐν τελειώσει δικαιοσύνης κατὰ τὸ εὐαγγέλιον βεβιωκότας. Ἐν νεφέλαις τούτους ἁρθέντας, γράφει ὁ ἀπόστολος, διακονήσειν μὲν τὰ πρῶτα, ἔπειτα ἐγκαταταγῆναι τῷ πρεσβυτερίῳ κατὰ προκοπὴν δόξης, δόξα γὰρ δόξης διαφέρει, ἄχρις ἂν εἰς τέλειον ἄνδρα αὐξήσωσιν.*

lichen 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 [1]). Dieſe Anſicht ſteht zwar nicht in direktem Gegenſatz gegen 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 [2]). 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 ſeien und dies iſt eben auch die An-

---

1) 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 Ἰούδα.*

2) §. 106 (Fortſetzung): *Ἔξεστιν οὖν καὶ νῦν ταῖς κυριακαῖς ἐνασκήσαντας ἐντολαῖς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τελείως βιώσαντας καὶ γνωστικῶς εἰς τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀποστόλων ἐγχραφῆναι. 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.*

ſicht 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; unleugbar tritt aber jene Anſicht von der Ordination ſpäter als nothwendige Folge der von jenen zuerſt vertretenen Idee vom Epiſkopat auf, und aus der Antitheſe des Clemens werden wir deßhalb entweder ſchließen dürfen, daß ihm dergleichen Anſichten ſchon entgegentraten, oder daß er von ſeinem Standpunkt aus die verhüllte Konſequenz 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 unwillkürlich 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. Dieſen Umſtand wird man nothwendig mit dem von dem Miſſionsgebiete des Paulus abweichenden Charakter der Verfaſſung der Gemeinde zu Alexandria in Verbindung bringen. Die Angaben des Hieronymus und Eutychius und die von Clemens vorgetragene Theorie über die apoſtoliſche Nachfolge der Gnoſtiker beleuchten ſich gegenſeitig. Die Ordination des Biſchofs durch die Presbytern von Alexandria ſchließt es aus, daß dem Biſchof ein kirchenamtlicher, und den Presbytern nur ein gemeindeamtlicher Charakter beigelegt wurde. Die Nachweiſung des kirchlichen Lehrcharakters bei den chriſtlichen Gnoſtikern macht jene Notizen über die Stellung zwiſchen dem Biſchof und den Presbytern noch glaublicher. Die Verfaſſung in Alexandria wies auf das Vorbild der jüdiſch-chriſtlichen Verfaſſung in Jeruſalem zurück; dadurch wird es erklärlich, daß die Reaktion des kirchlichen Bewußtſeins gegen die gnoſtiſchen Häreſieen in Alexandria ſich andere Stützen ſuchte, als in den übrigen heidenchriſtlichen Gemeinden. Wenn in Alexandria damals die Anſicht des Irenäus und Tertullian über den kirchlichen Lehrcharakter des Biſchofs gegolten hätte, ſo wäre die Ordination deſſelben durch die Presbytern ganz undenkbar. Dagegen, wenn man in Alexandria die apoſtoliſche Lehrauktorität beſtimmten Privatperſonen zuerkannte, ſo konnte der urſprüngliche Stand der Verfaſſung fortdauern. Jedoch werden wir allerdings annehmen dürfen, daß die Unſicherheit der durch Clemens verbürgten Auktorität der chriſtlichen Gnoſtiker, neben der Einwirkung des Beiſpieles der anderen heidenchriſtlichen Provincialkirchen, die Biſchöfe von Alexandria auf den Weg der allgemein gewordenen Ideen heidenchriſtlicher Kirchenverfaſſung gedrängt hat, vor deren Verwirklichung die alte Form der Verfaſſung allmählich weichen mußte.

Die jüdiſch-chriſtliche Idee vom Epiſkopat iſt es, welcher die pſeudoclementiniſchen Schriften im Occident den

Eingang zu verſchaffen ſuchten. Auch die eſſeniſchen Judenchriſten erklären den Biſchof für den, welcher auf Chriſti Stuhle ſitzt (Ep. Clem. ad Iac. 17; Hom. 3, 60. 70), welcher Chriſti Stelle einnimmt (Rec. III, 66; Hom. 3, 66). Demnach deutet die Zwölfzahl der Presbytern, welche an mehreren Orten neben dem Biſchof erwähnt wird (Rec. III, 66; VI, 15; Hom. 11, 36), auf das Vorbild des Apoſtelkollegiums. Aber das Verhältniß Chriſti und der Apoſtel wird in dem des Biſchofs und der Presbytern nicht rein abgebildet. Dem Biſchof wird freilich vorzugsweiſe die Herrſchaft über die ihm zum Gehorſam verpflichtete Gemeinde beigelegt (Hom. 3, 61—67), und die disciplinariſche Verwaltung derſelben iſt als ſeine Hauptaufgabe bezeichnet (Ep. Clem. 5). Auf die Presbytern fällt nun aber nicht das apoſtoliſche Lehrgeſchäft, ſondern ſie werden nur als die Gehülfen des Biſchofs in der Erhaltung der ſittlichen Ordnung der Gemeinde dargeſtellt (Rec. III, 66; Ep. Clem. 7; Hom. 3, 67), denn die eigentlich apoſtoliſchen Attribute werden ebenfalls dem Biſchof beigelegt. Die Recognitionen (III, 66) und der Brief des Clemens (cap. 2. 5) weichen freilich darin von den Homilieen ab, daß ſie dem Biſchof das Geſchäft der Glaubenslehre zuweiſen; aber auch die Homilieen (3, 66) und der Brief des Clemens (cap. 2), wie die Recognitionen begründen die Chriſtus gleiche Herrſchaft des Biſchofs durch die Anwendung des den Apoſteln geltenden Wortes, daß, was ihnen an Ehre oder Unehre geſchehe, Chriſtus ſelbſt treffe (Luk. 10, 16; Joh. 13, 20). Ferner aber wird dem Biſchof die dem Petrus übertragene Gewalt zu binden und zu löſen mitgetheilt (Ep. Clem. 2. 6; Hom. 3, 72). Dieſelbe iſt an dieſen Stellen ihrem richtigen Sinne nach als das Recht verſtanden, zu verbieten und zu erlauben, was in den Bereich des ſocialen Gemeindeverkehrs gehört [1]); nicht aber als das Recht, eigenmächtig wegen begangener Todſünden zu exkommuniciren und Exkommu-

1) Ep. Clem. ad Iac. 2: *Αὐτῷ μεταδίδωμι τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν, ἵνα περὶ παντὸς οὗ ἂν χειροτονήσῃ ἐπὶ γῆς ἔσται δεδογματισμένον ἐν οὐρανοῖς. δήσει γὰρ ὃ δεῖ δεθῆναι καὶ λύσει ὃ δεῖ λυθῆναι ὡς τὸν τῆς ἐκκλησίας εἰδὼς κανόνα· αὐτοῦ οὖν ἀκούσατε.*

nicirte wieder aufzunehmen; wie das Heidenchriſtenthum den Ausſpruch Jeſu ſich zurechtlegte[1]). Und demnach wird auch der Biſchof, nicht nur in Rom, ſondern auch in Cäſarea als der Nachfolger des Petrus bezeichnet (Ep. Clem. 2; Hom. 3, 60).

Dieſe Verfaſſungsprojekte der eſſeniſchen Ebjoniten haben nicht den Zweck, die häretiſche Sekte in Nachahmung der heidenchriſtlichen Kirche zu organiſiren[2]). Denn jene Partei der pſeudoclementiniſchen Schriften wollte das geſammte Heidenchriſtenthum ſich unterwerfen (ſ. o. S. 263). Die Verfaſſungsformen ſind auch nicht von den heidenchriſtlich-katholiſchen Zuſtänden entlehnt. Denn die Wurzel der Epiſkopatsidee entſpricht deutlich der Anſicht von dem univerſalen Epiſkopate des Jakobus, und iſt demnach jüdiſch-chriſtlich; aber eben chriſtlich und nicht eſſeniſch. Jedoch hat die ebjonitiſche Idee vom Epiſkopate ſich der heidenchriſtlichen Verfaſſung inſofern anbequemt, als ſie jeder Stadt einen Biſchof zutheilt, und neben dem Vorbilde Chriſti das Vorbild des Heidenapoſtels Petrus auf denſelben anwendet. Dies konnte im Zuſammenhange der ebjonitiſchen Sage von der Heidenmiſſion nicht umgangen werden, und deßhalb erſcheint Jakobus nicht mehr als der einzige Biſchof,

---

1) Mit Rückſicht hierauf iſt zu bemerken, daß in dem Briefe des Clemens und den Homilieen nicht ein Fortſchritt der Epiſkopatsidee gegen die Recognitionen vorliegt, wie ich früher annahm. Aber ich kann mich auch nicht zu Uhlhorns (S. 88. 106) Anſicht bekennen, daß die Homilieen eine frühere und die Recognitionen und der Brief eine ſpätere Stufe der Verfaſſung bezeichnen. Denn die verſchiedenen Merkmale vertheilen ſich bald auf das eine, bald auf das andere Paar unter den drei. Außer dem, was oben angeführt iſt, mache ich darauf aufmerkſam, daß das biſchöfl. Amt nach den Recogn. und Homilieen durch Gebet übertragen wird, nach dem Brief des Clemens durch die Wahl und den Willen des Petrus. Sofern aber die Handauflegung (cap. 19) erwähnt wird, iſt das Gebet von ſelbſt eingeſchloſſen. Recogn. und Brief ſtellen den Biſchof als Glaubenslehrer; Homilieen und Brief als Träger der Binde- und Löſegewalt dar. Daß in den Homilieen (3, 71) die Gemeinde zum Unterhalte des Biſchofs verpflichtet wird, weiſt nicht auf eine frühere Zeit, als die anderen Schriften, in welchen jene Aufforderung fehlt. Denn dieſe Pflicht der Gemeinden iſt nicht erſt in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts aufgeſtellt worden, ſondern ſie iſt in jener Zeit von den Strengeren in Frage geſtellt, und die Annahme des Unterhaltes von der Gemeinde dem Klerus zum Vorwurf gemacht worden (Herm. Mand. 11). Wir haben deßhalb uns für berechtigt gehalten, die Beziehungen der drei Schriften auf den Epiſkopat zuſammenzufaſſen.

2) Wie die Meinung Rothe's iſt a. a. O. S. 540 ff.

ſondern als der Biſchof der Biſchöfe, der allein jeden Apoſtel und jeden Lehrer zu prüfen und zu bevollmächtigen hat, und an welchen Apoſtel wie Biſchöfe Bericht zu erſtatten haben (Rec. IV, 35; Hom. 11, 35). Die ebjonitiſche Sage iſt mit dieſen Unterſtellungen der Entwickelung der Verfaſſung weit vorausgeeilt. Die heidenchriſtliche Epiſkopalverfaſſung hat abgeſehen von den ebjonitiſchen Vorausſetzungen ein Stück der ebjonitiſchen Attribute des Biſchofs und des Oberbiſchofs nach dem andern an ſich gezogen. Aber im zweiten Jahrhundert war der kirchliche Charakter des katholiſchen Epiſkopats lediglich auf die Vertretung der apoſtoliſchen Tradition beſchränkt, unter welcher man nicht mehr verſtand, als die einfache Glaubensregel, die jedem orthodoxen Chriſten bekannt war, und die bekanntlich nichts enthält, was nicht in der heiligen Schrift geſchrieben iſt. Denn apoſtoliſche Traditionen gleichen Werthes, wie die Glaubensregel zu beſitzen, welche nicht in der Schrift enthalten, ſondern nur im Geheimen fortgepflanzt wären, nahm der altkatholiſche Epiſkopat nicht in Anſpruch.

Die Anklänge an die Prädikate des heidenchriſtlichen Epiſkopats, welche die clementiniſchen Schriften enthalten, und welche auch dort ſchon längere Zeit vor Irenäus im Gegenſatz zu der häretiſchen Gnoſis ſtehen, weiſen darauf hin, daß die Entwickelung des heidenchriſtlichen Epiſkopates zum Kirchenamt überhaupt mit dem Kampfe gegen den Gnoſticismus um die Mitte des zweiten Jahrhunderts begann; und wir dürfen vielleicht vermuthen, daß, wo die Unterſcheidung des Biſchofs von den Presbytern noch nicht geſichert war, dieſelbe durch das neue kirchenamtliche Attribut deſſelben ſchnell befeſtigt wurde. Wie alles Werdende können wir auch dieſen Proceß nicht im Einzelnen verfolgen; wir erinnern nur daran, daß wenn auch die Schätzung des Biſchofs als Nachfolgers der Apoſtel in dem Gebiete um das mittelländiſche Meer, das wir überſehen können, ſeit dem letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts entſchieden geweſen zu ſein ſcheint, doch die Ausnahme in Aegypten dafür bürgt, daß jenes Reſultat der Verfaſſung ein neu gewonnenes geweſen iſt.

Eine Ausnahmeſtellung in dieſer Entwickelung nehmen auch die Briefe des falſchen Ignatius ein. Der Mann, welcher die drei echten Briefe des Ignatius interpolirt und denſelben vier andere beigefügt hat, bezweckt unſtreitig die Hebung des von dem Presbyteramte völlig geſonderten Epiſkopats. Aber die Prädikate, mit denen er den Epiſkopat ausſtattet, ſind nicht ſo feſt und klar, daß man den geſchichtlichen Standpunkt des Interpolators mit Leichtigkeit zu ermitteln vermag. Weil ſeine Zeichnung des Epiſkopats in mannigfachen Farben ſchillert, und einige Farben, die man erwarten ſollte, fehlen, ſo iſt die Vergleichung mit den bekannten Maaßſtäben für den Begriff des Epiſkopats, durch welche man den geſchichtlichen Ort der Briefe annähernd zu beſtimmen ſuchen muß, erſchwert. Dieſe Aufgabe iſt auch durch die Beachtung der Irrlehren nicht gefördert worden, welche in den neu verfertigten Briefen bekämpft werden. Die Trallenſer und die Smyrnäer werden vor gnoſtiſchem Doketismus gewarnt; die Magneſier und die Philadelphener vor judenchriſtlicher Proſelytenmacherei. Wenn man nun ſcheint annehmen zu müſſen, daß der Verfaſſer hiemit zwei verſchiedene Parteien kennzeichnet, welche an den verſchiedenen Orten ihre Wirkſamkeit entfalten, ſo verſchwindet bei näherer Betrachtung das geſchichtliche Gepräge derſelben. Denn in dem Briefe an die Magneſier wird an die Warnung vor dem Judenchriſtenthum eine Hervorhebung der wirklichen Menſchheit Jeſu in der Art angeknüpft, daß man die Merkmale des Judaismus und des extremſten Doketismus auf eine und dieſelbe Partei ſcheint beziehen zu müſſen. Aber dieſe Merkmale ſind völlig disparat, und die entſprechende Partei iſt in der Geſchichte nicht auszumitteln [1]). Ferner ergiebt ſich der unge-

---

1) Uhlhorn (Ueber die ignatian. Briefe. Zeitſchr. für hiſtor. Theol. 1851. 2. Heft, S. 291 ff.) hat auf dieſe Züge des Briefs die Hypotheſe von judaiſirendem Gnoſticismus gegründet, und Lipſius (a. a. O. S. 31) iſt ihm darin beigetreten. Daß U. dieſe Hypotheſe durch die Chriſtuspartei in Korinth belegt, iſt ſoviel als die Beleuchtung der Dunkelheit durch die Finſterniß; und die Vergleichung der Gegner der Presbytern in Korinth, nach dem Brief des Clemens, iſt unrichtig. Endlich auch Kerinth widerlegt nicht die nicht mit Unrecht geltende Meinung, daß der ausgebildete Gnoſticismus, mit den Merkmalen

ſchichtliche, in der Luft ſchwebende Charakter dieſer Briefe daraus, daß ihr Verfaſſer regelmäßig erklärt, daß die Gemeinden von den beſchriebenen Irrlehren frei ſeien (Eph. 8. Trall. 8. Smyrn. 4. Philadelph. 3. Magn. 11). Wenn es nun ſchon deßhalb als willkürlich und zufällig erſcheint, daß die eine Gemeinde vor Judaismus, die andere vor Doketismus gewarnt wird, ſo wird das geſchichtliche Verſtändniß der Briefe um ſo ſchwieriger bei der Annahme, daß der Verfaſſer jene beiden meiſtentheils getrennt behandelten Merkmale als Charakterzüge Einer Partei vorgeſtellt haben ſoll. Die Hypotheſe, daß der Verfaſſer mit judaiſtiſcher Gnoſis zu thun habe, iſt ſomit eine bedeutende Inſtanz gegen die Echtheit dieſer Briefe. Aber auch bei deren Leugnung wird dem Verfaſſer durch jene Deutung der ihn beſchäftigenden Irrlehren eine größere Gedankenloſigkeit beigemeſſen, als wenn man ihm zutraut, daß er blos bei der Anfertigung des Briefes an die Magneſier aus Nachläſſigkeit von der Beſchreibung des Judenchriſtenthums zur Antitheſe gegen den Doketismus abgeſchweift iſt, und daß er abſichtlich zwei Häreſieen im Auge hat. Aber nun gehören die beiden von ihm beſchriebenen Irrlehren geſchichtlich nicht Einer Epoche an. Wenigſtens war das Judenchriſtenthum nicht mehr gefährlich, als der Doketismus in der extremen Geſtalt, wie er geſchildert wird, und wie er nur bei Markion vorkommt (ſ. o. S. 344),

---

der Trennung zwiſchen dem höchſten Gott und dem Weltſchöpfer und des vollendeten Doketismus in der Chriſtologie, und der Judaismus, die Beobachtung des moſaiſchen Ceremonialgeſetzes, ſich gegenſeitig ausſchließen. Kerinth nämlich, der am moſaiſchen Geſetze feſthielt, ſah in Jeſus weſentlich den Menſchen, mit dem ſich in der Taufe ein höheres Weſen verband. Nun berichtet zwar Irenäus (I, 26, 1), daß er ebenſo wie die eigentlichen Gnoſtiker den Weltſchöpfer dem höchſten Gott entgegengeſetzt habe. Aber dieſe Angabe ziehe ich in Zweifel. Denn Epiphanius (haer. 28) giebt an, daß K. die Weltſchöpfung, die Geſetzgebung und die prophetiſche Offenbarung Engeln beigelegt habe. Hierin iſt die auch aus dem N. T. bekannte Anſicht von der Geſetzgebung (ſ. o. S. 53) weiter entwickelt; aber jedenfalls noch nicht bis zu der eigentlich gnoſtiſchen Entgegenſetzung jener Engel gegen den höchſten Gott, — denn in dem Falle wäre dem K. die Geſetzbeobachtung unmöglich geworden. Daß der Gnoſticismus im Judenthum Wurzeln hat, erkennen wir an, daraus folgt aber nicht die Möglichkeit „judaiſtiſcher Gnoſis“; und jedenfalls verlange ich bündigere Beweiſe derſelben aus der Geſchichte, als wofür die unklaren Redensarten eines Fälſchers gelten können.

die Kirche bedrohte. Alſo ermangeln die Briefe gerade in dieſer Beziehung des individuellen Gepräges, auf welchem die geſchichtliche Erforſchung ihres Urſprungs fußen könnte. Nur ſo viel ergiebt ſich, daß der Verfaſſer der Zeit des Doketismus angehört, und daß die Anſpielungen auf das Judenchriſtenthum zu ſeiner Maske gehören.

Die Polemik gegen die Irrlehren, von welchen die angeredeten Gemeinden ſelbſt nicht inficirt ſein ſollen, iſt nun regelmäßig mit der Aufforderung verbunden, ſich an den Biſchof anzuſchließen. Jedoch geht der Verfaſſer nicht darauf ein, das biſchöfliche Amt als den Träger der rechten Lehre darzuſtellen. Das erſte weſentliche Merkmal des katholiſch-kirchlichen Epiſkopats, nämlich die apoſtoliſche Succeſſion wird von dem falſchen Ignatius nicht mit einem Worte erwähnt. Er rechnet gelegentlich darauf, daß die Gemeinden den Verordnungen der Apoſtel treu ſind (Magn. 13. Trall. 7); aber dieſelben betreffen die Gemeindeordnung und nicht die Reinheit der Lehre. Die Begründung und Sicherung dieſer erſcheint alſo nicht wie bei Irenäus und Tertullian als das Hauptmotiv der Erhebung des Epiſkopats. Indem der Anſchluß an den Epiſkopat regelmäßig den häretiſchen Abirrungen entgegengeſetzt wird, handelt es ſich für den Verfaſſer um ein Gegengewicht gegen die ſchismatiſche Erſcheinung des häretiſchen Irrthums. Freilich ſieht es im Briefe an die Smyrnäer ſo aus, als ob Häretiker und Schismatiker als zwei verſchiedene Gefahren gedeutet werden müßten. Daſelbſt (Smyrn. 7. 8) werden erſt ſolche erwähnt, welche wegen ihrer doketiſchen Chriſtologie nicht anerkennen, daß die Euchariſtie das Fleiſch Chriſti ſei, und welche ſich vom öffentlichen Gottesdienſte zurückziehen; vor der Gemeinſchaft mit dieſen wird die Gemeinde gewarnt. Dann aber werden Abſonderungen von Gruppen aus der Gemeinde verboten, in welchen Taufe und Abendmahl ſeparatiſtiſch verwaltet würden; und dagegen der gemeinſame Anſchluß an den Biſchof empfohlen. Die Darſtellung erweckt auf den erſten Blick den Schein, daß die Häretiker wegen der doketiſchen Anſicht die Abendmahlsfeier überhaupt unterlaſſen; andere dagegen das Abendmahl unab-

hängig vom Biſchof verwalten. Allein in den anderen parallelen Briefen ſind die Warnungen vor den Häretikern und die vor Trennungen von dem Biſchof, zugleich die Erklärungen über die alleinige Gültigkeit der von ihm vollzogenen heiligen Handlungen ſo ineinander verſchränkt (Magn. 7. 8; Trall. 6, 7. 9; Philad. 6) [1]), daß man auch die Stelle des Smyrnäerbriefs dahin verſtehen muß, daß der Schreiber das ſeparatiſtiſche Element im Auge hat, welches mit einer erklärten Irrlehre verbunden iſt. Indem er nun hiegegen ſtets den Anſchluß an den Biſchof empfiehlt, ſcheint er von dem Gedanken geleitet zu ſein, daß das Separationsgelüſte, die Inſubordination, die Wurzel der Irrthümer ſei (Smyrn. 7: τοὺς μερισμοὺς φεύγετε ὡς ἀρχὴν κακῶν). Dieſer ſittlichen Beurtheilung der Häreſie entſpricht es alſo, daß die Unterordnung unter den Biſchof als ein Schutzmittel auch gegen den theoretiſchen Irrthum empfohlen wird.

Dies iſt der innere Grund neben dem äußern, der in der Form der Briefe liegt, weßwegen ſich die Belehrungen des falſchen Ignatius nur auf das Verhältniß der einzelnen Gemeinde zu dem einzelnen Biſchof, nicht aber auf das zwiſchen Gemeinde und Kirche beziehen. Die Gemeinde ſoll dem Biſchof gehorchen und unterwürfig ſein (Magn. 13; Trall. 2. 13); wo der Hirt iſt, dahin ſollen die Gemeindeglieder wie Schafe folgen (Philad. 2); alle ſollen dem Biſchof folgen, wie Jeſus Chriſtus dem Vater (Smyrn. 8). In dem Anſchluſſe der Gemeinde an den Willen des Biſchofs ſoll dieſelbe zu einem Chore werden, welcher in ſeiner gleichen Geſinnung und einheitlichen Liebe Chriſtus preiſt (Eph. 4). Die gehorſame Gemeinde aber verſchmilzt ſo ſehr (Eph. 5) mit ihrem Biſchofe, daß ſie in ihm als ihrem Vertreter vollkommen erkannt wird (Magn. 2; Trall. 1). Die Unterordnung unter den Biſchof ſoll ſich darin darſtellen, daß die Gemeinde ohne ihn nichts von gottesdienſtlichen Geſchäften verrichtet, daß Taufe und Abendmahl nur von ihm oder von demjenigen, der ſeinen Auftrag dazu hat, verwaltet wird (Smyrn. 8. cf. Magn. 4. Trall. 2. 7. Philad. 4).

---

1) Vgl. Uhlhorn a. a. O. S. 287 ff.

In dieſen Verfügungen iſt ſachlich nichts enthalten, was nicht den urſprünglichen Grundſätzen der Gemeindeordnung entſpricht. Und wenn es einerſeits heißt, daß, was der Biſchof verordnet, Gott wohlgefällig ſei (Smyrn. 8), andererſeits der Biſchof von Philadelphia gelobt wird (Philad. 1), daß er mit den (göttlichen) Geboten übereinſtimme, ſo ſcheint damit der Geſichtspunkt des echten Ignatius feſtgehalten zu ſein, daß der Wille des Biſchofs gelten ſolle, ſofern derſelbe auch nichts ohne den göttlichen Willen thue (Polyc. 4). Allein dieſer Gedanke ſteht bei dem Fälſcher wie verloren. Er beſchränkt vielmehr den Gehorſam der Gemeinde gegen den Biſchof durch keine dieſem erſt zu ſtellende ſittliche Bedingung; ſondern er begründet ſeine Haupttendenz auf dogmatiſche Attribute des Eſpikopats. Unter dieſe iſt nicht die Ausſage zu rechnen, daß der Biſchof ſein Amt nicht durch Menſchen empfange (Philad. 1), denn dies Urtheil ergiebt ſich ſchon aus der Betrachtung der Ordnung der Gemeinde als Produkt des göttlichen Willens. Aber darüber hinaus geht die Anſicht, welche bei dem falſchen Ignatius vorherrſcht, daß der Biſchof der Stellvertreter Gottes in der Gemeinde iſt[1]). Und zwar iſt dies nicht in einer unbeſtimmten Weiſe vorgeſtellt, ſondern in dem Sinne derjenigen Identität des Willens, welche den Gedanken an eine Abweichung des Biſchofs von Gott ausſchließt. Den Polykarp bezeichnet der falſche Ignatius (Polyc. 8) als einen, der Gottes Willen beſitzt; und im Briefe an die Epheſer wendet er die im Urterte gefundene Anweiſung, daß die Leſer mit dem Willen Gottes einig zuſammengehen ſollen, in folgender Weiſe auf den Gehorſam gegen die Biſchöfe. Chriſtus, heißt es, iſt der Wille des Vaters, die Biſchöfe ſind überall der Wille Chriſti, deßhalb iſt es nöthig, ſich nach dem Willen des Biſchofs zu richten[2]). Das

1) Eph. 5, 6: *Σπουδάσωμεν μὴ ἀντιτάσσεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ ἵνα ὦμεν θεῷ ὑποτασσόμενοι. — Πάντα ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς τὴν ἰδίαν οἰκονομίαν οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα. τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον, ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν.* Magn. 6: *προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ.* Cf. Magn. 3. 13. Philad. 3. Smyrn. 8.

2) Eph. 3: *Ἰησοῦς Χριστὸς τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς*

Verhältniß zu Chriſtus vermittelt alſo die behauptete Identität des Willens des Biſchofs mit dem Gottes. Ein ſolches Verhältniß iſt nun in dem Briefe an die Trallenſer (cap. 2. 3) in der Vergleichung des Biſchofs mit Chriſtus ausgeſprochen. Die Analogie des Biſchofs mit Chriſtus erklärt aber noch nicht jene Behauptung, daß die Biſchöfe der Wille Chriſti ſind; wenn alſo überhaupt von dem falſchen Ignatius eine zuſammenhängende Begründung der von ihm behaupteten Würde des Biſchofs zu erwarten iſt, ſo muß noch ein vermittelnder Gedanke aufgefunden werden.

Indeſſen hängt mit jener Analogie des Biſchofs zu Chriſtus im Briefe an die Trallenſer die auch noch ſonſt (Magn. 6. Smyrn. 8) vorkommende Ausſage zuſammen, daß die Presbytern der einzelnen Gemeinde den Apoſteln gleichſtehen; und hierin finden wir den erſten geſchichtlichen Anknüpfungspunkt für das Verſtändniß der Verfaſſungsprojekte des falſchen Ignatius. Denn dieſe beiden Analogieen ſind das Muſter der jüdiſch-chriſtlichen Verfaſſung. Indem der falſche Ignatius dies Muſter befolgt, berührt er ſich ſo nahe mit den Grundſätzen der pſeudoclementiniſchen Schriften. Auf dieſem Grunde ruht die von ihm den Biſchöfen vindicirte Herrſchaft über die ihnen zum Gehorſam verpflichteten Gemeinden. Nach dieſem Maaßſtabe hebt er an den Häreſieen die ungehorſame Trennung von der Einheit der Gemeinde und nicht, wie Irenäus und Tertullian, die Abirrung von der richtigen Ueberlieferung der Lehre hervor. Indem nun der Schreiber dieſer Briefe wegen dieſer praktiſchen Beurtheilung der Häreſie und wegen der von ihm gewählten Darſtellungsform den Biſchof als den leitenden Mittelpunkt jeder Gemeinde bezeichnet, und den Epiſkopat als Gemeindeamt charakteriſirt, ſo geſchieht dies nur ſo, daß er zugleich die Biſchöfe als Organe der Einheit der Kirche vorausſetzt. Er reflektirt nur an Einer Stelle (Eph. 3) auf die

---

ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμη εἰσίν. ὅθεν πρέπει ὑμῖν συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ.

Mehrheit der Biſchöfe, welche überall der Wille Chriſti ſind. Hierin iſt auch nichts über Repräſentation der Kirche ausgeſagt, ſondern nur die Gleichheit aller Biſchöfe in dem Verhältniß zu Chriſtus, welches ihre Auktorität in jeder Gemeinde begründet. Aber dazu kommt eine andere Stelle, welche bezeugt, daß der Verfaſſer ſeinen Blick nicht blos auf die vielen einzelnen gleich organiſirten Gemeinden gerichtet hat, ſondern auch auf die allgemeine Kirche. „Wo der Biſchof erſcheint, da ſoll auch die Gemeinde ſein; ebenſo wie die katholiſche Kirche dort iſt, wo Jeſus Chriſtus iſt“ [1]). Dieſe Vergleichung enthält die allgemeine Regel, nach welcher der falſche Ignatius in jeder einzelnen Gemeinde eines Biſchofs bedarf, dem dieſelbe wie dem Herrn Chriſtus und als ſeinem Stellvertreter zu gehorchen hat. Die Vergleichung muß aber zugleich als eine Begründung des erſten Satzes durch den zweiten verſtanden werden. Denn ſonſt iſt weder die Vergleichung des Biſchofs mit Chriſtus, geſchweige denn die behauptete Identität des Biſchofs und des Willens Chriſti, noch die davon abzuleitende Vertretung Gottes durch ihn vernünftig begründet. Da der Verfaſſer die Vorſtellung von der allgemeinen Kirche hat, ſo muß er außer deren Verhältniß zu Chriſtus, auch ein Verhältniß der einzelnen Gemeinden zu derſelben gedacht haben. Das iſt in jener Vergleichung allerdings nicht ausgedrückt. Da er aber jede einzelne Gemeinde, welche er zur allgemeinen Kirche rechnen muß, nur beſtehend denkt in ihrer Unterordnung unter den Biſchof, welcher den Willen Chriſti wirklich darſtellt, ſo ſetzt er voraus, daß der Biſchof die Angehörigkeit der einzelnen Gemeinde zur allgemeinen Kirche vermittelt, welche in der Abhängigkeit von Chriſtus ihren Beſtand hat. Alſo die Verpflichtung der einzelnen Gemeinde zum Gehorſam gegen den Biſchof beruht auf der in ihm gegebenen Repräſentation Chriſti; dieſer Charakter aber iſt darauf berechnet, daß das Verhältniß der Gemeinde zur allgemeinen Kirche vollzogen werde, welche nicht beſteht, außer in

1) Smyrn. 8: *Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.*

der Abhängigkeit von Chriſtus. Wir behaupten demnach, daß die Auffaſſung des Epiſkopats als Organ der kirchlichen Einheit nicht etwa jenſeits des Geſichtskreiſes unſeres Schriftſtellers liegt [1]), ſondern daß jener Gedanke die Vorausſetzung iſt, unter welcher derſelbe die unbeſtimmte Vergleichung jedes Biſchofs mit Chriſtus, die er vorfand, zur Behauptung der Identität ihres Willens und der Stellvertretung Gottes entwickeln konnte.

Die Anſicht des falſchen Ignatius unterſcheidet ſich von den pſeudoclementiniſchen Ideen, mit denen er in der Grundanſchauung übereinſtimmt, dadurch, daß er erſtens den Epiſkopat von allen apoſtoliſchen Attributen frei hält, und dann, daß er keinen Archiepiſkopat zur Sicherung der kirchlichen Einheit fingirt. Aber einen kirchlichen Epiſkopat will der falſche Ignatius ebenſo gut wie Irenäus und Tertullian, und die Veranlaſſung zu deſſen Aufſtellung iſt die gnoſtiſche Häreſie. Daß die Briefe zeitlich nicht weit vor Irenäus zu ſetzen ſind, iſt wegen der Rückſicht auf den gnoſtiſchen Doketismus zu vermuthen. Welchem Gebiete der Kirche ſie ihren Urſprung verdanken, iſt ſchwerlich mit Beſtimmtheit feſtzuſtellen. Wir können nicht umhin, die ſyriſche Kirche für ihre Heimath zu halten, in welcher der Name des Ignatius in Anſehen ſtand, und in welcher das Vorbild der jeruſalemiſchen Gemeinde ebenſo einen lebendigen Eindruck hinterlaſſen haben konnte, wie dort eine Menge Traditionen jeruſalemiſcher Herkunft ſich noch lange nachher erhalten haben.

Allerdings ſtellt nun die Anſchauung des falſchen Ignatius einen ſehr ſpecifiſchen Unterſchied des Biſchofs von der Gemeinde dar; und es könnte ſcheinen, als wenn mit ſeiner Theorie der Punkt erreicht wäre, auf welchem dieſes Merkmal des katholiſchen Chriſtenthums ausgebildet vorläge. Die Idee des Stellvertreters Gottes in der Gemeinde ſtellt dem Biſchofe die Aufgabe eines ſpecifiſchen auf die Gemeinde nicht übertragbaren Dienſtes gegen Gott. Wenn auch die clementiniſchen Schriften

1) Wie Uhlhorn a.a.O. S. 320 meint, damit er die Briefe für echt halten könne.

denſelben Gedanken verfolgt haben, ſo iſt doch der falſche Ignatius der erſte Vertreter deſſelben in der heidenchriſtlichen Kirche. Indeſſen können wir das Ziel unſerer Unterſuchung hiemit nicht als erreicht anſehen. Der Schriftſteller, der uns beſchäftigt, nimmt in der Zeit, welcher er wahrſcheinlich angehört, eine iſolirte Stellung ein, und ſeine Grundſätze ſind ſchwerlich als Gemeingut der Kirchenlehrer gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts anzuſehen. Ferner hat er der Idee, in welcher er den Epiſkopat höher erhebt, als einer der bisher vernommenen heidenchriſtlichen Zeugen, nicht den Titel gegeben, welcher uns als Leitpunkt in der Unterſuchung des Fortſchrittes der Epiſkopatsidee dienen mußte. Er nennt den Biſchof nie Prieſter, obgleich das Abendmahl durch ihn an einem Opferaltare (Eph. 5; Magn. 7; Trall. 4) verwaltet wird.

Indem wir alſo unſere Aufmerkſamkeit darauf richten müſſen, wo und ſeit wann eine ſpecifiſche Dignität gottesdienſtlicher Art zugleich mit dem Prieſtertitel auf den Biſchof übertragen wird, ſo begegnet uns zunächſt eine ſchwere Kriſis des chriſtlichen Gemeindelebens und der Schätzung des biſchöflichen Amtes, welche über die verſchiedenen Provinzen der Kirche nacheinander ergangen iſt, und in ihrem Geſammtverlaufe mehr als ein halbes Jahrhundert eingenommen hat, die Geſchichte der montaniſtiſchen Bewegungen und Spaltungen.

Zweiter Abſchnitt.

Der Montanismus.

Die Montaniſten behaupten in der neuen Prophetie eine Offenbarung Gottes durch den Geiſt 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 unparteiiſche, oder ſchwankende Anſicht zwar nicht für den Montanismus, aber auch ebenſowenig gegen ihn ſich entſchieden

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.

hatte [1]), und damit trifft zuſammen, 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 Ketzer, vielmehr als Lehrer 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 den Grund und die Bedeutung jener Richtung zu entdecken.

Der Montaniſt Tertullian rechtfertigt die neue Offenbarung durch die Uebertragung der Entwickelungsphaſen in der Natur auf die Religionsgeſchichte. 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 vier Stufen werden an einer andern Stelle als quod ab initio fuit — Moyses — Christus et Paulus — paracletus aufgeführt [3]). Mit Uebergehung der erſten Stufen kehren ſie wieder

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.

in der Schrift de exhortatione castitatis 10 als prophetica vox veteris testamenti — disciplina domini — spiritus sanctus per sanctam prophetidem Priscam. Die hiemit zuſammenhangende Anſchauung von dem negativen Verhältniß der je ſpätern 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 Religionsgeſchichte unterſcheidet: Adam et Eva — patriarchae — lex — dominus — apostolus in extremitatibus seculi [1]), und das Recht der ſpäteren gegen die früheren Stufen nach dem Grundſatz behauptet, daß in allen Dingen das Spätere abſchließt und das Nachfolgende mehr gilt als das Vorhergehende [2]). Wenn er nun als Montaniſt nach Maaßgabe 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 göttlichen Anordnung an [3]), ſondern, neben dem negativen Verhältniß der ſpätern Stufe gegen die frühere, auch das poſitive Verhältniß der Hinweiſung der frühern auf die ſpätere. Wie er demnach die Weiſſagungen nicht nur der Propheten, ſondern auch des Moſes und der Patriarchen auf Chriſtus anerkannte und gegen Markion vertheidigte, ſo konnte 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 ſeine Apoſtel nicht Alles vollendeten, ſondern die Möglichkeit einer neuen Offenbarung übrig ließen, liegt ebenſo an der

---

1) Ad uxorem I, 2.

2) De baptismo 13: In omnibus posteriora concludunt et sequentia antecedentibus praevalent. 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

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 Konſequenzen vorgebeugt und der chriſtliche Boden der Anerkennung der Einheit Gottes geſichert.

Zu den ſpeciellen Beſtimmungen über Form und Inhalt der neuen 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 neuen 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 neue Prophetie offenbar in Gegenſatz gegen die alte des alten Teſtaments ſteht, welche mit dem Täufer Johannes ihr Ende erreicht, und nach ihm nicht wieder in dem

---

der montaniſtiſche Vorredner zu den Acta Perpetuae et Felicitatis (Münter, Primord. eccl. afric.): „In novissimis diebus, dicit dominus, effundam de spiritu meo super omnem carnem et prophetabunt filii 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. 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. Cypr. 75.

Volke des alten Bundes erwacht iſt [1]), ſo fragt es ſich, was denn beiden Arten von Prophetie gemeinſam war. Und wenn andererſeits die nova prophetia der nova lex Chriſti entgegengeſetzt iſt (de monog. 14), ſo erlaubt die Vorſtellung, daß die neuen Propheten ebenſo wie Chriſtus Inhaber des Geiſtes ſind, keinen Schluß auf eine Beiden gemeinſame Form der Offenbarung. Vielmehr iſt Chriſtus an und für ſich Geiſt, und in ihm kommt die ganze Subſtanz des Geiſtes zur Ruhe [2]); dagegen einem Propheten wie Johannes wird nur ein Theil des heiligen Geiſtes beigelegt. Oder, da ein ſolcher nicht ſelbſt Geiſt iſt, wie Chriſtus, ſo erfährt er nur eine zufällige Berührung durch den heiligen Geiſt; wie es von Adam in Hinſicht auf eine ihm beigelegte Prophetie heißt: accidentiam spiritus passus est (de anima 11). Der Unterſchied zwiſchen dem ſubſtantiellen Verhältniß des heiligen Geiſtes zur Perſon Chriſti und dem accidentellen zu den Propheten bedingt nun aber den Unterſchied in der Form der Offenbarung. Die Form der prophetiſchen Offenbarung iſt die Ekſtaſe oder amentia [3]), während dieſe Erſcheinung dem Leben Chriſti fern geblieben iſt. Was nun bei Adam ſtattgefunden haben ſoll, als er in dem Ausſpruch über die Ehe das Verhältniß zwiſchen Chriſtus und der Gemeinde geweiſſagt hat, das bildet den formellen Charakter der neuen Prophetie. Von der Aeußerung des Petrus bei der Verklärung Chriſti: „wir wollen drei Hütten bauen, eine für dich, eine für Moſes, eine für Elias", wobei bemerkt wird: „er wußte aber

---

1) Lex et prophetae usque ad Ioannem. Adv. Marc. III, 23 und oft.

2) 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.

3) De anima 11: Accidentiam spiritus passus est; occidit enim ecstasis super illum, sancti spiritus vis, operatrix prophetiae. 21: In illum deus amentiam immisit, spiritalem vim, qua constat prophetia. Cf. de ieiun. 3.

nicht was er ſagte" (Luk. 9, 33), nimmt Tertullian Anlaß zu folgender 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. In dem Verhältniß des Geiſtes zum Menſchen aber wird der letztere rein paſſiv gedacht und deßhalb ſcheint er beſinnungslos ſein zu müſſen [2]). Das eigentlich aktive Subjekt der Offenbarung in dem Moment der Ekſtaſe iſt nur der Geiſt in ſeinem Unterſchiede vom Menſchen [3]), und dieſer gilt nur als das willenloſe Mittel für die Wirkſamkeit des Geiſtes [4]). Dieſelbe Vorſtellung in einem Bilde, welches wir auch anderwärts finden werden, wird gerade dem Manne in den Mund gelegt, nach welchem die Anhänger der neuen Prophetie genannt werden. Montanus, d. h. der Geiſt durch ihn, hat geſagt: „Siehe der Menſch iſt wie eine Leier und ich fliege wie ein Plektrum; der Menſch ſchläft und ich wache; ſiehe der Herr iſt es, der die Herzen der Menſchen erregt und der Herzen den Menſchen gibt." (Epiph. haer. 48, 4). Sofern alſo die Beſinnungsloſigkeit das Merkmal der Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes iſt, ſtellen ſich Viſionen

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 prophetidem Priscam (de exhort. cast. 10, de resurr. carnis 11).

und Träume als gleichberechtigt neben die ekſtatiſche Rede. Tertullian erzählt 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 davon tragen (de virg. vel. 17; de anima 9); die Märtyrergeſchichte der offenbar montaniſtiſchen Frauen Perpetua und Felicitas erhält nur durch die Reihe von Träumen und Viſionen Intereſſe; die Prophetin Priskilla hat im Traume eine Erſcheinung Chriſti gehabt, der ihr offenbarte, daß die Stadt Pepuza der Ort ſei, auf den das himmliſche Jeruſalem ſich niederlaſſen werde [1]). Endlich Tertullian erklärt ausdrücklich eine gewiſſe Klaſſe von Träumen für ebenſo göttlich wie die prophetiſche Ekſtaſe. „Von Gott, welcher die Gnade des heiligen Geiſtes auf alles Fleiſch verheißen hat, und daß ſeine Knechte und Mägde ebenſo träumen wie weiſſagen werden, müſſen alle die Träume hergeleitet werden, welche mit der Gnade ſelbſt zu vergleichen ſind, die ehrbaren, heiligen, prophetiſchen, offenbarenden, erbauenden, berufenden. Faſt die größere Menge der Menſchen lernt Gott aus Viſionen kennen" (de anima 47). Den Dämonen ſchreibt Tertullian die Bewirkung der Träume entgegengeſetzter Art zu, obgleich ſie es verſtehen ſollen, mitunter auch Wahrheit und Gnade vorzuſpiegeln, um die Menſchen zu verlocken.

Iſt nun die ekſtatiſche Prophetie der Montaniſten etwas Neues, welches vor dem Auftreten dieſer Partei in der Zeit ſeit Chriſtus und den Apoſteln nicht vorgekommen wäre? Dies kann ſo wenig behauptet werden, daß die Vertreter des Montanismus ſelbſt dagegen ſprechen, als ſei ihre Prophetie und Ekſtaſe vor ihrem Auftreten in der chriſtlichen Kirche unerhört ge-

---

1) Epiph. haer. 49, 1: *Φασὶ γὰρ οὗτοι οἱ καὶ Φρύγας, ἐν τῇ Πεπούζῃ ἢ Κυϊντιλλαν, ἢ Πρίσκιλλαν, οὐκ ἔχω ἀκριβῶς λέγειν, μίαν δέ 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.*

weſen. Die Gabe der Prophetie wird von den Apoſteln Johannes und Paulus vertreten und bezeugt; die Apoſtelgeſchichte erwähnt wiederholt Propheten, namentlich Judas, Silas und Agabus (11, 27; 13, 1; 15, 32; 21, 10). Für die Fortdauer der Prophetie bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts iſt Juſtinus Zeuge[1]; und derſelbe behauptet wie Tertullian, daß die ganze Summe der im alten Bunde wirkenden Kräfte des Geiſtes auf Chriſtus übergegangen ſei, nicht als ob dieſer derſelben bedurft hätte, ſondern um der altteſtamentlichen Prophetie ein Ende zu machen und die neuteſtamentliche zu wecken[2]. An Juſtin ſchließt ſich Irenäus an, welcher unter den zu ſeiner Zeit in der Kirche wirkſamen Charismen, die ſich an offenkundigen Erfolgen, wie Dämonenaustreibungen, Krankenheilungen, Todtenerweckungen erprobten, auch die prophetiſche Gabe erwähnt, mit ihren Merkmalen des Vorherwiſſens zukünftiger Dinge, der Mittheilung göttlicher Geheimniſſe und der Enthüllung der menſchlichen Herzensgeheimniſſe[3].

Dieſen allgemeinen Zeugniſſen entſprechen nun auch die Erwähnungen einzelner prophetiſcher Männer des zweiten Jahrhunderts, welche nicht zu den Montaniſten gehören. Pſeudo-

---

1) 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 δύμαια 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.*

2) Dial. c. Tryph. cap. 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 λαβόντα πάλιν — ἀπὸ τῆς χάριτος τῆς δυνάμεως τοῦ πνεύματος ἐκείνου τοῖς ἐπ' αὐτὸν πιστεύουσι δίδωσιν.*

3) Adv. haer. II, 32, 4: *Οἱ δὲ καὶ πρόγνωσιν ἔχουσι τῶν μελλόντων καὶ ὀπτασίας καὶ ῥήσεις προφητικάς.* V, 6, 1: *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 ἐκδιηγουμένων* (ap. Eus. H. E. V, 7).

Ignatius beruft ſich auf einen prophetiſchen Ausſpruch für die Auktorität des Biſchofs und die Reinheit und Einheit der Gemeinde[1]). Dem Polykarpus von Smyrna bezeugt ſeine eigene Gemeinde den prophetiſchen Charakter[2]). Die Nachricht, daß auch Melito, Biſchof von Sardes, als Prophet gegolten habe, hat Hieronymus aus einer verlorenen Schrift Tertullians de ecstasi aufbewahrt; aus ſeinen Worten muß man ſchließen, daß nicht die Montaniſten, ſondern ihre Gegner den Melito ſo angeſehen haben[3]). Die allgemeine Anerkennung der prophetiſchen Gabe im zweiten Jahrhundert wird endlich durch den Umſtand bewieſen, daß auch bei Gnoſtikern ſolche Erſcheinungen vorkommen, die wir in pſychologiſcher Hinſicht für 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 Philumene, die Auktorität des Apelles, eines Schülers Markions, wie nicht nur Pacianus von Barcelona, ein ſpäter Berichterſtatter, ſondern ſchon Frühere, Rhodon und Tertullian andeuten[4]). Daß es

---

1) Ad Philadelph. 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.*

2) 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.*

3) 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.*

4) Paciani 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. — 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

unter den Anhängern des Valentinianers Markus Prophetinnen gab, bezeugt Irenäus (adv. haer. I, 13, 3). Wie alſo die Prophetie der Montaniſten nicht eine iſolirte Erſcheinung iſt, ſo laſſen ſich auch für die Geltung von Träumen und Viſionen nicht nur Beiſpiele aus dem Leben des Paulus (2 Kor. 12, 1; Gal. 2, 2) und aus der Apoſtelgeſchichte, ſondern auch aus nichtmontaniſtiſchen Schriften Tertullians (de idololatria 15; de spectaculis 26) beibringen, welche auch für die in der zwiſchenliegenden Zeit geltende Anſicht einſtehen werden.

Die Kontinuität der Prophetie in der chriſtlichen Kirche leugnet aber auch der Montanismus ſo wenig, daß er vielmehr ſein Recht auf dieſelbe begründet. Tertullian erkennt bei den Apoſteln grundſätzlich die Gabe der Prophetie an, und glaubt in einem beſtimmten Fall eine Ekſtaſe annehmen zu müſſen[1]). Der Montaniſt Proklus beruft ſich im Streite mit Gajus in Rom auf die prophetiſchen Töchter des Philippus in Hierapolis[2]), 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[3]).

Auch in der Beſtimmung, daß die Prophetie eine weder vom natürlichen Wiſſen noch vom Willen der Menſchen abhängige Aeußerungsweiſe ſei, ſtimmen die Zeugen des zweiten Jahrhunderts mit den Montaniſten überein. Irenäus, nachdem er mitgetheilt hat, daß der Gnoſtiker Markus durch myſteriöſe Ceremonieen und Formeln die prophetiſche Thätigkeit in den ihm anhängenden Weibern zu erwecken gewohnt geweſen ſei, erzählt, daß er dies auch bei einigen rechtgläubigen Weibern verſucht habe. Dieſe aber hätten ſein An-

suas, quas appellat phaneroseis, Philumenes puellae cuiusdam, quam quasi prophetissam sequitur.

1) 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. 467.

2) Euseb. III, 31: *Μετὰ τοῦτο δὲ προφήτιδες τέσσαρες αἱ Φιλίππου γεγένηνται ἐν Ἱεραπόλει τῇ κατὰ τὴν Ἀσίαν.*

3) Euseb. V, 17: *Μετὰ Κοδράτον καὶ τὴν ἐν Φιλαδελφίᾳ Ἀμμίαν, φασὶν, αἱ περὶ Μοντανὸν διεδέξαντο γυναῖκες τὸ προφητικὸν χάρισμα.*

ſinnen zurückgewieſen, „da ſie wohl wußten, daß die Weiſſagung nicht von dem Magier Markus in die Menſchen komme; ſondern diejenigen, welchen Gott von oben ſeine Gnade zuſendet, haben die Prophetie als von Gott gegeben, und ſprechen wo und wann Gott es will; nicht aber wenn es Markus befiehlt. Denn dasjenige, was gebietet, iſt größer und erhabener als das, welchem geboten wird, da das Eine vorgeht und das Andere unterworfen iſt. Wenn alſo Markus oder ein Anderer gebietet, wie ſie bei ihren Looſungsmahlen immer ſcherzen und einander das Weiſſagen gebieten und nach ihren eigenen Begierden ſich wahrſagen, ſo iſt der Gebietende größer und erhabener als der prophetiſche Geiſt, obgleich er Menſch iſt, und dies iſt unmöglich. Sondern ſolche von ihnen befohlene Geiſter, welche ſprechen, wenn ſie wollen, ſind ſchwach und ungenügend, aber zugleich frech und ſchamlos, vom Satan ausgeſandt zur Täuſchung und zum Verderben der Rechtgläubigen“ (adv. haer. I, 13, 4). 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 mitgetheilte Gabe, welche weder der Rede- noch der Streitkunſt bedurften, ſondern ſich nur der Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes rein leidend hinzugeben brauchten, 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“ (Cohort. ad Graec. 8). Ebenſo erklärt Athenagoras, daß der göttliche Geiſt den Mund des Propheten wie ein Inſtrument in Bewegung ſetze, wie ein Flötenbläſer in die Flöte haucht, und daß dieſelben dabei ihrer menſchlichen Beſinnung entbehren (Legat. pro Christianis 6. 8).

Allerdings ſind auch die Aeußerungen des Paulus über die chriſtliche Prophetie ſo zu verſtehen, daß das Verhalten des Propheten gegen den Geiſt paſſiv war. Es iſt im Sinne des Paulus zu ſagen, daß der Prophet die Offenbarung, welche ſeine Rede begründet, erleidet, daß der Geiſt der Prophetie auch

über ſeinen Willen mächtig iſt (1 Kor. 14, 6. 29—31) [1]). Dagegen weicht die Beurtheilung der Prophetie durch die Zeugen des zweiten Jahrhunderts in einem weſentlichen Punkte von Paulus ab. Jene ſtellen die prophetiſche Rede als einen Vorgang dar, welcher das diskrete menſchliche Bewußtſein des Propheten von dem, was aus ſeinem Munde ausgeht, ausſchließt. Die Vergleichung der Propheten mit den muſikaliſchen Inſtrumenten gilt nicht nur der Willenloſigkeit, ſondern auch der Bewußtloſigkeit. Tertullian hebt es ausdrücklich hervor, daß die Ekſtaſe amentia ſei; und daß Petrus bei der Verklärung Chriſti nicht gewußt habe, was er ſagte, gilt ihm als Merkmal dafür, daß er prophetiſch begeiſtert geweſen ſei (ſ. o. S. 467). Endlich aber ergänzt Philo die ohne Zweifel von ihm angeregte Vorſtellung der Kirchenväter von der Prophetie durch die wiederholten Ausſagen, daß die prophetiſche Begeiſterung in dem wie ein Inſtrument bewegten Menſchen das Bewußtſein vertreibe, und daß in der Ekſtaſe Unwiſſenheit herrſche [2]). Daß dieſe Vorſtellung von der Mantik des Heidenthums, und nicht etwa von der altteſtamentlichen Prophetie in ihrer Blüthe abſtrahirt iſt, kann keinem Zweifel unterliegen [3]). Paulus jedoch theilt dieſe Vorſtellung nicht, ſondern bezeichnet die prophetiſche Rede als ſolche, welche auf die Uebermacht des göttlichen Geiſtes begründet, doch durch das menſchliche Bewußtſein vermittelt wird. Denn gerade darauf beruht der Unterſchied der verſtändlichen prophetiſchen Rede und der unverſtändlichen Gloſſolalie, daß jene durch die menſchliche Vernunft (νοῦς), dieſe ohne Vermittlung derſelben zu Stande kommt (1 Kor. 14).

Weil nun der Gegenſatz in der Beſchreibung der Prophetie durch Paulus und durch die Späteren nicht zu verkennen iſt,

---

1) Der Satz V. 32: *πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται* bedeutet nicht, daß der Prophet mit ſeinem natürlichen Willen ſeine Begeiſterung beherrſcht, ſondern erklärt die Pflicht, daß ein in der Weiſſagung begriffener Prophet vor der einem Andern zu Theil werdenden Offenbarung ſchweigen ſolle, daraus, daß die Begeiſterung des Erſten der des Zweiten untergeordnet iſt.

2) Quis rer. div. haer. 53 (M. I. p. 511), de spec. legibus 8 (M. II. p. 343). Bei Schwegler, Montanismus S. 100.

3) Vgl. Semiſch, Juſtin der Märtyrer 2. Th. S. 19 ff.

ſo ſcheint die Vermuthung nahe zu liegen, daß die ekſtatiſchen Ausſprüche der neuen Propheten zur Gloſſolalie zu rechnen ſeien. Bei beiden Formen der Geiſtesrede wird das Bewußtſein ausgeſchloſſen; aber demnach erſcheint es auch nicht möglich, daß die montaniſtiſchen Weiſſagungen in verſtändigen Sätzen und verſtändlichen Worten gefaßt waren [1]). Indeſſen fehlen die zureichenden Beweiſe dafür. Allerdings erzählt der ungenannte Gewährsmann des Euſebius von fremden Worten, in welche Montanus in der Ekſtaſe ausgebrochen ſei [2]); aber man ſieht deutlich, wie eng die Züge, mit denen er den Montanismus zeichnet, mit der Vorausſetzung der Teufelsbeſitzung zuſammenhangen. Dieſe Vorſtellung war bei demjenigen natürlich, der, wie der Erzähler, dem zur außerkirchlichen Sekte herabgeſetzten Montanismus gegenüberſtand [3]). Für die Anfänger dieſer Richtung innerhalb der Kirche iſt jedoch ſein Zeugniß um ſo weniger zureichend, als er ſogar über die Ausſcheidung der Partei aus der Kirche, der er zeitlich ungleich näher ſtehen mußte, nichts Genaues und Richtiges weiß. Ferner iſt nach einer Aeußerung Tertullians [4]) ſchwerlich zu leugnen, daß auch die Gloſſolalie und die entſprechende Deutung derſelben bei den Montaniſten vorgekommen iſt, da die Fortdauer dieſer Erſcheinung auch durch Irenäus (adv. haer. V, 6, ſ. o. S. 469) be-

---

1) Vgl. Schwegler, a. a. O. S. 83 f.

2) 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, ἄρξασθαι τε λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν.*

3) Hilgenfeld, Die Gloſſolalie in der alten Kirche S. 122, giebt irrthümlich an, daß der Ungenannte die neuen Propheten aus eigener Anſchauung kenne, da er mit ihnen zu Ankyra in Galatien diſputirt habe. Davon ſteht nichts bei Eus. V, 16, 2.

4) 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.

zeugt iſt. Allein in Beziehung auf die prophetiſchen Ausſprüche des Montanus, der Maximilla und Priskilla, deren eine ziemliche Zahl überliefert iſt, wird nie angedeutet, daß ſie erſt durch Ueberſetzung und Erläuterung eines Andern in die verſtändliche Form gebracht worden ſeien. Vielmehr wenn Adam und Petrus als Propheten im Sinne des Montanismus von Tertullian in Anſpruch genommen werden, ſo geſchieht es in Beziehung auf verſtändig ausgeprägte Reden derſelben. Die interpretatio linguae ferner, welche in der angeführten Stelle Tertullians berührt wird, bezieht ſich nach der darin genommenen Rückſicht auf 1 Kor. 14 nur auf die oratio spiritalis, und nicht auf die vorhergenannten Propheten. Endlich wenn Tertullian (adv. Marc. V, 15) als Merkmale des Propheten anführt: futura praenuntiare, occulta cordis revelare, sacramenta edisserere, ſo iſt dies letztere nicht identiſch mit dem Merkmal des Zungenredners: *πνεύματι λαλεῖ μυστήρια* (1 Kor. 14, 2); ſondern vielmehr ihm entgegengeſetzt. Denn der Zungenredner ſpricht Geheimniſſe, nämlich Unverſtändliches, der Prophet ſpricht Geheimniſſe aus, d. h. er enthüllt den verborgenen Willen Gottes. Wir können demnach nicht umhin feſtzuſtellen, daß die prophetiſche Rede der Montaniſten keine andere äußere Erſcheinung hatte, als welche auch Paulus als Merkmal der Prophetie kennt, nämlich die logiſche und akuſtiſche Verſtändlichkeit. Daneben aber waltet ein Widerſpruch über die pſychologiſche Bedingtheit der prophetiſchen Rede zwiſchen Paulus und allen Zeugen des zweiten Jahrhunderts ob. Wenn man nun deßwegen auf der Identität der montaniſtiſchen Prophetie und der Gloſſolalie beſteht, weil aus einem bewußtloſen Zuſtande nur eine unverſtändliche Rede hervorgehen könne[1]), ſo iſt vielmehr umgekehrt die Richtigkeit der Theorie des zweiten Jahrhunderts und ihre Uebereinſtimmung mit den prophetiſchen Erſcheinungen jener Zeit anzufechten. Da die prophetiſchen Reden ohne Zweifel verſtändlich waren, ſo kann die ſie begleitende Theorie von der Ekſtaſe nur aus einer Selbſttäuſchung und aus mangelhaf-

1) Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 127.

ter Beobachtung hervorgegangen ſein; während vielmehr die Beſchreibung der Prophetie durch Paulus auch auf jene Vorgänge zutrifft.

Für die Beurtheilung des Montanismus iſt es aber zu beachten, daß ſeine Uebung der Prophetie nichts Neues im zweiten Jahrhundert war, und daß die pſychologiſche Beurtheilung der prophetiſchen Reden in jenem Kreiſe den in der Kirche allgemein herrſchenden Anſichten entſprach. Es war erſt eine Gegenwirkung gegen die neuen Propheten, daß man in der Kirche begann, die Ekſtaſe mit ungünſtigen Augen anzuſehen. Tertullian erwähnt als Gegenſtand des Streits mit der Kirche die Frage, ob der inſpirirte Menſch das Bewußtſein verliere [1]). Gegen die Montaniſten ſchrieb Miltiades darüber, daß ein Prophet nicht in Beſinnungsloſigkeit reden dürfe (*περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*), und machte darauf aufmerkſam, daß das von den Montaniſten angegebene Merkmal bei keinem Propheten weder im alten noch im neuen Teſtamente nachzuweiſen ſei [2]). Dieſer Punkt iſt auch in der kirchlichen Polemik gegen den Montanismus weiterhin feſtgehalten worden [3]); wenn auch die kirchliche Theologie es unterlaſſen hat, der Anleitung des Origenes gemäß die Natur der wahren Prophetie im Gegenſatz gegen die heidniſche Mantik vollkommen zu beſtimmen und zu ergründen. Denn Origenes, indem er die Beſinnungsloſigkeit der Pythia nicht als Merkmal göttlicher Begeiſterung gelten laſſen will, ſondern ſie mit den Zuſtänden der Beſeſſenen vergleicht, hebt ſowohl hervor, daß die hebräiſchen Propheten durch die Verbindung des Geiſtes mit ihrer Seele ſcharfſichtiger und klarer an ihrem Verſtande geworden ſeien (*διορατικώτεροι τε τὸν νοῦν καὶ τὴν ψυχὴν λαμπρότεροι*), als er auch auf die ſitt-

---

1) Adv. Marc. IV, 22: In spiritu homo constitutus — necesse est excidat sensu — de quo inter nos et psychicos quaestio est.

2) Ap. Eus. H. E. V, 17: *Ὅγε ψευδοπροφήτης ἐν παρεκστάσει, ᾧ ἕπεται ἄδεια καὶ ἀφοβία· ἀρχόμενος μὲν ἐξ ἐκουσίου ἀμαθίας καταστρέφων δὲ εἰς ἀκούσιον μανίαν ψυχῆς ὡς προείρηται. τοῦτον δὲ τὸν τρόπον οὔτε τινὰ τῶν κατὰ τὴν παλαιὰν, οὔτε τῶν κατὰ τὴν καινὴν πνευματοφορηθέντα προφήτην δεῖξαι δυνήσονται.*

3) Vgl. Schwegler a. a. O. S. 227.

liche Begründung der prophetiſchen Begeiſterung nach Maaßgabe der Wirkſamkeit des Geiſtes hinweiſt (c. Cels. VII, 3. 4).

Aber dieſe Anſichten kommen im zweiten Jahrhundert nicht vor. Der Montanismus ſteht vielmehr mit ſeiner Uebung und mit ſeiner Beurtheilung der Prophetie in unzweifelhafter Uebereinſtimmung mit der kirchlichen Meinung der Zeit, in welcher er auftrat. Die Verwechſelung der Prophetie mit der Mantik iſt eine Probe von der verhängnißvollen Verfälſchung der bibliſchen Grundanſchauungen, welcher das Heidenchriſtenthum verfiel. (ſ. o. S. 331). Und wenn die Kirche in dieſem Falle durch die vom Montanismus ausgehende Gefahr zur Zurücknahme des früher allgemein geltenden Grundſatzes gedrängt wurde, ſo iſt dieſer Umſchlag der Meinung in der katholiſchen Kirche bemerkenswerth genug; er hat jedoch zu einem vollſtändigen und richtigen Verſtändniſſe der altteſtamentlichen Prophetie nicht geführt. Mit dem Ebjonitismus aber hängt die Ekſtaſe und die Anerkennung derſelben nicht zuſammen [1]). Denn dem eſſeniſchen Ebjonitismus iſt das hier gemeinte prophetiſche Element überhaupt fremd; und von prophetiſchen Gaben unter Nazaräern und phariſäiſchen Ebjoniten wiſſen wir nichts.

II. Der Inhalt der neuen Offenbarung.

A. Das Dogma.

Daß die Montaniſten das katholiſche Dogma anerkannten, bezeugt ihnen Epiphanius gleich am Anfange des ihrer Schilderung und Widerlegung gewidmeten Abſchnittes: „Die Kataphryger nehmen die ganze heilige Schrift an, das alte und neue Teſtament, und bekennen gleicherweiſe die Todtenauferſtehung; über den Vater und den Sohn und den heiligen Geiſt denken ſie ebenſo wie die heilige allgemeine Kirche“ (haer. 48, 1). Daſſelbe beſcheinigt ihnen Firmilianus von Cäſarea, indem er ſie erwähnt als ſolche, welche „obgleich ſie neue Propheten anerkennen, doch denſelben Vater und Sohn wie wir anzunehmen

1) Wie Schwegler S. 94 behauptet.

ſcheinen“ [1]). Ebenſo erklärt Hippolytus (Reſut. VIII, 19), daß die Phryger den Vater und Schöpfer aller Dinge gerade wie die Kirche bekennen, und Alles, was das Evangelium von Chriſtus bezeugt. So behauptet auch Tertullian ausdrücklich, daß das Dogma kein Trennungsgrund zwiſchen den Montaniſten und den Pſychikern ſei, daß vielmehr in dogmatiſcher Hinſicht beide Parteien eine Kirche bilden [2]), 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 [3]). Wie Tertullian deßhalb vor und nach ſeinem Uebergang zum Montanismus ſich im Bekenntniß der Glaubensregel gleich geblieben iſt [4]), welche er die allein unbewegliche und unveränderliche nennt, ſo hindert ihn ſeine Anerkennung der neuen Propheten an nichts weniger, als daran, die häretiſchen Gnoſtiker im Einklang mit den Principien der katholiſchen Kirche auf das ſchärfſte zu bekämpfen. Der Grundſatz: id esse dominicum et verum, quod sit prius traditum, id autem extraneum et falsum, quod sit posterius immissum (de praescr. haer. 31), kehrt deßhalb auch in den Schriften gegen Markion, Hermogenes, Praxeas wieder, welche deutliche Merkmale der montaniſtiſchen Richtung tragen [5]), und ebenſo die Berufung auf die von den Apoſteln her, durch die Biſchöfe der von ihnen ge-

---

1) Ep. ad Cyprian. inter opp. Cypr. ep. 75, 19.

2) 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. 2: Cum quibus (den Gemeinden, in welchen die Verſchleierung der Jungfrauen Obſervanz iſt) 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.*

3) 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.

4) Praescr. haer. 13. 36. De virg. vel. 1. Adv. Prax. 2.

5) Adv. Marc. I, 1; IV, 5. Adv. Hermog. 1. Adv. Prax. 2.

ſtifteten Gemeinden vermittelte echte Tradition. Die Biſchöfe der apoſtoliſchen Gemeinden z. B. Smyrna, Rom, als Nachfolger der Apoſtel, werden in den Praescriptiones 32 als Träger der richtigen Lehre im Allgemeinen aufgeführt (ſ. o. S. 444), und Markions Vorgeben, das nach der apoſtoliſchen Zeit durch Judaismus verfälſchte Chriſtenthum wiederherzuſtellen, wird durch die Berufung auf die Tradition der apoſtoliſchen Kirchen zurückgewieſen [1]). So iſt denn auch die biſchöfliche Tradition der apoſtoliſchen Kirchen die Inſtanz, durch welche Tertullian den neuteſtamentlichen Kanon ſeiner Zeit Markion gegenüber rechtfertigt (adv. Marc. IV, 5).

Dieſen Beſtimmungen ſteht jedoch eine Reihe von Aeußerungen Tertullians 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 [2]) beſtimmt ausgedrückt zu ſein, ſondern es wird auch eine direkte Anwendung dieſer Formel auf dogmatiſche 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 [3]). Darauf hin beruft ſich Tertullian, im Streit gegen Praxeas Monarchianismus, für ſeine Lehre von der ökonomiſchen Trinität auf die Belehrungen des Pa-

---

1) 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.

2) De fuga in persec. 1. 14; adv. Prax. 2. 30; de ieiun. 10.

3) 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?

raklet [1]); er führt an, daß die neue Prophetie das von Ezechiel und Johannes entworfene Bild des himmliſchen Jeruſalem beſtätige [2]); er beweiſt ſeinen Lehrſatz, daß die menſchliche Seele ein körperliches Weſen ſei, durch eine dahin zielende Offenbarung eines viſionären Weibes [3]). Dazu kommt endlich die principielle Behauptung der dogmatiſchen Auktorität jedes ekſtatiſchen Propheten, welche natürlich auch auf die der Montaniſten zu beziehen iſt, wenn er dem Markion das Recht zugeſteht, zwei Götter zu lehren, im Falle er nur ſich als ekſtatiſchen Propheten legitimiren könnte [4]). Bei dieſer Behauptung leuchtet jedoch der Cirkel ein, in welchem Tertullian ſich dreht. Dem Satze,

---

1) 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.

2) Adv. Marc. III, 24: (Jerusalem 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.

3) 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 disserueramus, 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.

4) 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.

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 Markion vorzuhalten (adv. Marc. V, 8). Deßhalb müſſen wir die angeführten Aeußerungen Tertullians über das Verhältniß des Paraklet zum Dogma anders beurtheilen. Wenn auch Tertullian in abstracto die Regel aufſtellte, und zwar im leidenſchaftlichen Streit, daß ein Prophet abſolute dogmatiſche Auktorität habe [1]), 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 treu geblieben, indem er behauptet, die Apoſtel hätten im eigentlichen vollen Sinne den heiligen Geiſt, nicht nur theilweiſe, wie die übrigen Gläubigen [2]), und der Geiſt ſelbſt ſei der unmittelbare Urheber ihrer Ausſprüche [3]).

Alſo auch in Hinſicht auf ſein Princip macht der Montanismus keinen Anſpruch auf Neuheit, ſondern Tertullian will die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes in ſeiner Partei nur als

1) Dieſe Vorausſetzung gilt auch in den ſpöttiſchen Worten des Pacianus über Novatian, ſ. oben S. 470. Vgl. Recogn. Clem. II, 38. 45.

2) 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.

3) Mit Beziehung auf das Wort γυνή (1 Kor. 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: Majestas 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.

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 (de cor. mil. 4), deßhalb bezieht er die Weiſſagung Joels an einer Stelle auch ſchon auf das apoſtoliſche Zeitalter, deutet ferner die von jenem gemeinten letzten Zeiten, welche ſonſt die montaniſtiſche Epoche bezeichnen ſollen, bis zur Zeit der Erſcheinung Chriſti zurück (adv. Marc. V, 8), und ſchließt endlich aus jener Anſchauung, daß wer die fortgeſetzte Wirkſamkeit des Geiſtes in den neuen Propheten [1]) nicht anerkenne, auch den Geiſt in den Apoſteln nicht beſitzen könne [2]). Hiemit ſteht jedoch eine Angabe in dem Anhang zu Tertullians Präſkriptionen in Widerſpruch. Es wird nämlich in dieſer Schrift ausdrücklich behauptet, die verſchiedenen Parteien des Montanismus hätten darin übereingeſtimmt, daß ſie die Begriffe des heiligen Geiſtes und des Paraklet unterſchieden, und danach jenen auf die Apoſtel, dieſen auf die neuen Propheten bezogen hätten [3]). Dies 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. „Wenn alle jene apoſtoliſchen Ausſprüche die Erlaubniß zum Heirathen vernichten, warum könnte nicht nach den Apoſteln derſelbe heilige Geiſt, herabkommend, um die Zucht in alle Wahrheit fortzuleiten, die letzte Schranke dem Fleiſche auferlegen. Nichts Neues führt der Paraklet ein; woran er früher erinnert hat (durch die Apoſtel), das ſetzt er feſt; was er nachgegeben hat, das fordert er" [4]). Ganz ebenſo ſpricht der Vorredner zu den Akten der

1) De virg. vel. 1: Spiritus sanctus usque nunc, non olim prophetans.

2) 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.

3) 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.

4) De monog. 3: Si omnia ista obliterant licentiam nubendi, — cur

Perpetua und Felicitas[1]). Beide behaupten demnach zwar eine verſchiedene Bethätigung des Geiſtes in der frühern apoſtoliſchen und der ſpätern 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 derartigen 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 ſeiner 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[2]), 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 haben wir uns an die beglaubigte Anſicht zu halten, daß die Montaniſten das materiale Princip ihrer Prophetie nicht in Gegen-

---

non potuerit post apostolos idem spiritus superveniens ad deducendam disciplinam in omnem veritatem — supremam iam fibulam carni imponere? — Nil novi paracletus inducit; quod praemonuit, definit, quod sustinuit, exposcit.

1) Ap. Muenter, Primord. eccl. afric. p. 227: Viderint, qui unam virtutem spiritus unius sancti pro aetatibus iudicent temporum, cum maiora reputanda sint novitiora quaeque ut novissimiora. P. 250: (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.

2) Vgl. die Stellen bei Schwegler S. 40.

ſatz, ſondern in Kontinuität 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 das neue Geſetz ſei (ſ. o. S. 322). Denn wenn hiefür allerdings nur Zeugniſſe Tertullians beigebracht werden können, ſo muß dieſe Anſicht doch dem ganzen Montanismus beigelegt werden, weil die neue Prophetie, auf welche derſelbe ſich berief, ebenſo das neue Geſetz vorausſetzt, wie die alte Prophetie das alte moſaiſche Geſetz. 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 echte moſaiſche Geſetz. Da alſo von dieſer Seite der Beweis, daß der Montanismus ebjonitiſch ſei [2]), nicht

1) Tert. de carne Christi 14: Ebion nudum hominem — constituit Iesum, plane prophetis aliquo gloriosiorem.

2) Schwegler a. a. O. S. 133 ff.

gelingen kann, ſo iſt die Vorſtellung, daß das Chriſtenthum neues Geſetz ſei, und der geſetzliche Standpunkt überhaupt auch keineswegs ein charakteriſtiſches Merkmal des Montanismus, 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, ſowie der 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 Kirchenlehrers und den Einfluß eines ſolchen ſtets behauptet hat. Die Eſchatologie, welche die Vorſtellungen vom nahen Ende der Welt, vom tauſendjährigen 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: „Nach mir wird keine Prophetin mehr kommen, ſondern das Ende der Welt“[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

1) Epiph. haer. 48, 2: *Μετ' ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια.*

länger zu dienen. Ja alsbald komme dein Reich, o Herr, die Sehnſucht der Chriſten, die Beſchämung der Heiden, das Frohlocken der Engel" (de orat. 5). Auch die Kataſtrophe des Montanismus hat dieſe Erwartung nicht zurückdrängen können, welche, da ſie auch von dem nüchternen und beſonnenen Cyprian ausgeſprochen wird [1]), 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 ſeinetwegen 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" (adv. Marc. III, 24). 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 Montanus 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

---

1) De mortalitate 2: Regnum dei esse coepit in proximo. Praemium vitae et gaudium salutis aeternae et perpetuae 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.

2) Epiph. haer. 48, 14: *Τιμῶσι καὶ τόπον τινα ἔρημον ἐν τῇ Φρυγίᾳ, Πέπουζάν ποτε καλουμένην πόλιν νῦν δὲ ἠδαφισμένην. Καί φασιν ἐκεῖσε καταίναι τὴν ἄνω Ἱερουσαλήμ.* Haer. 49, 1; ſ. oben S. 468. Andere Stellen bei Schwegler S. 73.

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 Komplex von Vorſtellungen iſt nun nicht nur dem Tertullian ſchon vor ſeinem Uebergang zum Montanismus eigen (de spectaculis 30, de patientia 9. 16), ſondern wird auch von Irenäus (adv. haer. V, 32. 33), Juſtin (Dial. c. Tryph. 80), Papias (Euseb. H. E. III, 39) 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, welche jene Hoffnung feſthielten [1]). Es iſt zwar kein Zweifel, daß der Chiliasmus aus dem Judenthum hervorgegangen iſt, aber darum iſt er nicht ſpecifiſches Merkmal des Judenchriſtenthums oder Ebjonitismus (ſ. o. S. 60).

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 Tertullians iſt weder für den Montanismus charakteriſtiſch, noch kann ſie als die allgemein geltende Lehre der katholiſchen Kirche jener Zeit 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 [2]). Wenn alſo

---

1) Dial. c. Tryph. 80: *Πολλοὺς καὶ τῶν τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων χριστιανῶν γνώμης τοῦτο μὴ γνωρίζειν ἐσήμανά σοι. — Ἐγὼ δὲ καὶ εἴ τινές εἰσιν ὀρθογνώμονες καιὰ πάντα χριστιανοὶ καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι ἐπισταμεθα καὶ χίλια ἔτη ἐν Ἱερουσαλὴμ οἰκοδομηθείσῃ καὶ κοσμηθείσῃ καὶ πλατυνθείσῃ.*

2) Adv. Praxeam 3: Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula 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,

noch zu ſeiner Zeit beide Vorſtellungen im Kampfe mit einander lagen, ſo iſt klar, daß, obgleich Tertullian es unternahm, die monarchianiſche Lehre des Prareas zur Häreſie zu ſtempeln, dieſer ſelbſt einige Jahrzehnde zuvor einen bedeutenden Einfluß auf den römiſchen Biſchof haben konnte, ohne wegen ſeiner Anſichten angefochten zu werden (adv. Prax. 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 Princips ſtellt, wird ausdrücklich bezeugt, daß ein Theil der Montaniſten den Vater, den Sohn und den Geiſt nicht hypoſtatiſch unterſchieden hätten [1]), und als Hauptvertreter dieſer Richtung wird Aeſchines genannt [2]). 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 haben. Epiphanius führt als Ausſpruch des Montanus die Worte an: „Ich der Herr der allmächtige Gott bin herabgekommen in den Menſchen", und weiterhin: „weder ein Engel

---

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) Hippol. Refut. VIII, 19: *Τινὲς δὲ αὐτῶν τῇ τῶν Νοητιανῶν αἱρέσει συνιθέμενοι τὸν πατέρα αὐτὸν εἶναι τὸν υἱὸν λέγουσι.* 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.

2) Tertull. Praescr. haer. 52 (im unechten Anhang): Privatam blasphemiam illi, qui sunt *κατὰ* Aeschinem, hanc habent, qua adiiciant etiam hoc, Christum ipsum esse patrem et filium.

noch ein Bote, ſondern ich der Herr, Gott der Vater, bin gekommen" (haer. 48, 11). Die Verbindungsformeln, mit welchen der Berichterſtatter beide Sätze einführt, laſſen ſie als Fortſetzung des Ausſpruchs des Montanus erkennen, welchen wir aus dem vierten Kapitel ausgehoben haben, und deſſen Widerlegung die Kapitel vom vierten bis zum elften gewidmet ſind. Montanus ſagt alſo in der Ekſtaſe, d. h. nicht in ſeinem Sinn, nicht indem er ſich als Menſch für Gott den Vater erklärt, wie ihm Epiphanius aufbürdet, folgendes: „Siehe der Menſch iſt wie eine Leier, und ich fliege wie ein Plektrum; der Menſch ſchläft und ich wache; ſiehe der Herr iſt es, der die Herzen der Menſchen erregt und der Herzen den Menſchen giebt. Ich der Herr der allmächtige Gott bin herabgekommen in den Menſchen; weder ein Engel noch ein Bote, ſondern ich der Herr, Gott der Vater bin gekommen" [1]). Wenn die durch den bewußtloſen Propheten ſprechende Macht in dieſen Worten ſich nicht als den heiligen Geiſt, ſondern als Gott den Vater darſtellt, ſo ſcheinen die Montaniſten nach der Regel Tertullians, daß die ekſtatiſchen Momente die Zuſtände des natürlichen Lebens und Denkens abſpiegeln [2]), zwiſchen dem Vater und dem heiligen Geiſt nicht unterſchieden zu haben. Aber auch nicht zwiſchen dem Sohn und dem Geiſt. Denn wenn Maximilla ſagt: „Höret Kinder auf Chriſtus, was er ſagt; auf mich höret nicht, ſondern auf Chriſtus höret" [3]), ſo wird Chriſtus als der ſie Inſpirirende gedacht, alſo vom heiligen Geiſt nicht unterſchieden. Dieſelbe Identität, im Vergleich mit der hypoſtatiſchen Trinitätslehre, iſt in folgendem Ausſpruch derſelben Prophetin ausgedrückt: „Verfolgt werde ich wie ein Wolf von den Schafen; ich bin

---

1) Epiph. haer. 48, 4. 11: *Ἰδοὺ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἵπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον, ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται, κἀγὼ γρηγορῶ. ἰδοὺ κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων, καὶ διδοὺς καρδίας ἀνθρώποις. Ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καταγενόμενος ἐν ἀνθρώπῳ, οὔτε ἄγγελος οὔτε πρέσβυς, ἀλλ' ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον.*

2) Tertull. de anima 9, ſ. o. S. 480.

3) Epiph. haer. 48, 12: *Ἀκούσατε ὦ παῖδες Χριστοῦ τί λέγει, ἐμοῦ μὴ ἀκούσατε ἀλλὰ Χριστοῦ ἀκούσατε.*

kein Wolf; Wort bin ich und Geiſt und Kraft“ [1]). Hiernach iſt faſt nicht zu zweifeln, daß die von Celſus erwähnten Propheten, welche zu ſagen pflegen: „Ich bin Gott oder Gottes Sohn oder der göttliche Geiſt; ich komme, denn ſchon geht die Welt unter“ [2]), zu den neuen Propheten gehören, bei denen es ganz gleich galt, ob der Vater, oder der Sohn, oder der Geiſt als das inſpirirende Subjekt vorgeſtellt wurde. Auf dieſelbe modaliſtiſche Anſchauung läßt ſich auch das Wort der Priskilla reduciren, daß im Traume Chriſtus in weiblicher Geſtalt zu ihr gekommen und ihr die Weisheit eingeflößt habe [3]). Chriſtus erſcheint in weiblicher Geſtalt als die Weisheit Gottes; die von ihm mitgetheilte Weisheit iſt der heilige Geiſt, alſo iſt kein beſtimmter Unterſchied zwiſchen dem heiligen Geiſte und Chriſtus aufgefaßt. An dieſe modaliſtiſche Vorſtellung von den göttlichen Perſonen läßt ſich die montaniſtiſche Anſchauung von den Offenbarungsſtufen leichter anknüpfen, als an die hypoſtatiſche Theorie Tertullians. Daran bewährt ſich die übrigens auch nicht zu bezweifelnde Urſprünglichkeit derſelben innerhalb der montaniſtiſchen Partei. Und eigentlich macht ſich der modaliſtiſche Grundgedanke doch auch in Tertullians hypoſtatiſcher Theorie geltend, ſo weit dieſelbe mit den montaniſtiſchen Offenbarungsepochen in Verbindung geſetzt iſt. Denn nach ſeiner Lehre iſt der Sohn nicht nur das Subjekt der Offenbarung im A. und im N. T., ſondern da der Geiſt Chriſti Weſen ſelbſt iſt, iſt er indirekt auch das Subjekt in den neuen Propheten.

---

1) Euseb. H. E. V, 16, 7: *Διώκομαι ὡς λύκος ἐκ προβάτων· οὐκ εἰμι λύκος· ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις.*

2) Orig. c. Cels. VII, 9: *Πρόχειρον ἑκάστῳ καὶ σύνηθες εἰπεῖν· ἐγὼ ὁ θεός εἰμι, ἢ θεοῦ παῖς, ἢ πνεῦμα θεῖον, ἦκω δὲ, ἤδη γὰρ ὁ κόσμος ἀπόλλυται, καὶ ὑμεῖς ὦ ἄνθρωποι διὰ τὰς ἀδικίας οἴχεσθε. Ἐγὼ δὲ σῶσαι θέλω. καὶ ὄψεσθέ με αὖθις μεῖ' οὐρανίου δυνάμεως ἐπανιόντα. Μακάριος ὁ νῦν με θρησκεύσας, τοῖς δὲ ἄλλοις ἅπασι πῦρ αἰώνιον ἐπιβαλῶ καὶ πόλεσι καὶ χώραις. Καὶ ἄνθρωποι, οἳ μὴ τὰς ἑαυτῶν ποινὰς ἴσασι, μεταγνώσονται μάτην καὶ στενάξουσι· τοὺς δέ μοι πεισθέντας αἰωνίους φυλάξω.*

3) Epiph. haer. 49, 1; ſ. o. S. 468. Tert. Scorpiace 7: Possum dicere cum sophia dei: Christus est, qui se tradidit pro delictis nostris, jam et semetipsam sophia trucidavit.

Wenn alſo der urſprüngliche Montanismus in Kleinaſien, ohne in notoriſchem Widerſpruch gegen die Kirche zu ſtehen, monarchianiſch geſinnt war, wenn der nordafrikaniſche dagegen zur Zeit Tertullians 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 (S. 152) 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 Tertullians 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 Tertullians dargeboten haben ſoll (ſ. o. S. 480). Wenn Schwegler (S. 159) 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, ſo waltet hiebei der Irrthum ob, daß die urſprüngliche Chriſtologie, an welcher auch der Montanismus 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 Schweglers zweite Vorausſetzung, daß die Offenbarungstheorie des Montanismus ſelbſt den Anſtoß zur Weiterbildung der Trinitätslehre gegeben habe.

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 (de pud. 11) oder paracletus novae disciplinae institutor (de monog. 11). Unter den verſchiedenen Geſchäften des Paraklet geht die Einrichtung der Zucht der Enthüllung der Schrift und der Wiederherſtellung der Erkenntniß voran [2]). Das Recht des Paraklet, neue Beſtimmungen der Sitte zu erlaſſen, iſt theils gegen manche aus Akkommodation hervorgegangene Beſtimmungen der Apoſtel [3]), theils gegen traditionelle Gewohnheiten, welche überhaupt der göttlichen Auktorität ermangeln [4]), 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 ſtreitende Gewohnheit [5]). Die

---

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 virg. vel. 1: Quae est paracleti administratio, nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur?

3) De monog 3: Post apostolos idem spiritus superveniens ad deducendam disciplinam in omnem veritatem per gradus temporum. 14: Si Christus abstulit, quod Moyses praecepit, — cur non et paracletus abstulerit, quod Paulus indulsit? — tantum ut deo et Christo dignum sit, quod superducitur.

4) 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.

5) De virg. vel. 1: Veritati nemo praescribere potest, non spatium

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[1]). Wenn nun der Katholicismus das Chriſtenthum als ein neues Geſetz auffaßt, welches ſich als Kompler 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 zufälligen 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

---

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.

1) Hienach und nach dem im vorigen Abſchnitt Erörterten iſt die Notiz im Anhang zu den Präſkriptionen cap. 52: Haeretici, qui secundum Phrygas dicuntur, — habent communem blasphemiam, qua dicunt Paracletum plura in Montano dixisse, quam Christum in evangelio protulisse, nec tantum plura, sed etiam meliora et maiora, — für mindeſtens ungenau, wenn nicht gar für eine Verdrehung zu halten.

Gewiſſen an dem Genuſſe deſſelben Anſtoß nähme (1 Kor. 10, 27—29). Dies faßt Tertullian ſo auf, als wenn das vorliegende Fleiſch durch ſeine Bezeichnung als Opferfleiſch objektiv unrein wurde, und folgert daraus, daß jedenfalls das Tragen eines Kranzes bei einem heidniſchen Opferfeſte noch mehr verunreinige [1]). Dies iſt ein der Meinung des Apoſtels gerade entgegengeſetzter Schluß, aber er iſt nothwendig bei der geſetzlichen Tendenz, welche die Beziehung des Subjekts auf die Sache überſieht. Den andern 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 (de cor. mil. 2 fin.). 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 Tertullians de corona militis und de virginibus velandis erkennen, und daraus ſchließen, daß dieſelbe Peinlichkeit ſich 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) De cor. mil. 10: 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. Das Märtyrerthum. Der Angabe des ungenannten Gewährsmannes des Euſebius, daß die Montaniſten ihre vielen Märtyrer als Beweis der Wahrheit ihrer Prophetie angeſehen 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: „Wünſchet doch nicht auf euren Betten, in Kindesnöthen 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 erfahren, 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

---

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.

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 Markus Aurelius (bei Eus. V, 1, 20): *Ἐμειναν 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· τουτέστιν οἱ υἱοὶ τῆς ἀπωλείας.* Vgl. auch Clemens Alex. Strom. IV, 4, 16.

Argumente der Montaniſten mit der Bemerkung begegnet, auch die Markioniten hätten viele Märtyrer aufzuweiſen, ſo behält er allerdings dem äußern Anſcheine nach Recht, im Grunde erkennt man aber hieran den von den übrigen Gnoſtikern verſchiedenen Charakter der Partei Markions. 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 Tertullians Schriften ſelbſt beweiſen. Zunächſt führt er in den Präſkriptionen (cap. 36) unter den allgemeinen Merkmalen der Kirche an, daß ſie zum Märtyrerthum ermahne. Dann begründet er die Pflicht des Märtyrerthums in den montaniſtiſchen Schriften de fuga 7 und Scorpiace 9 ausdrücklich auf Ausſprüche Chriſti und der Apoſtel ſelbſt, 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 beſondern Beruf der Apoſtel und die damaligen Umſtände berechnet, und hebt alle übrigen Stellen nicht auf (de fuga 6). 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 frühern Offenbarungsſtufe nachweiſt, nämlich in der Erlaſſung von Geboten. Im erſtern 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 Tertullians Büchern über dieſen Gegenſtand 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 [1]), ſondern daß auch 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 [2]), und beweiſt, daß namentlich in jener Stelle Matth. 10, 23 eine allgemeine Erlaubniß zur Flucht gefunden wurde, welcher beſonders der Klerus Folge geleiſtet zu haben ſcheint [3]). 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 [4]). Wenn alſo die Montaniſten einer ſolchen Tendenz gegenüber die Pflicht des Märtyrerthums geltend machten [5]), ſo handelt es ſich zwiſchen ihnen und ihren Gegnern innerhalb der Kirche nur um die geſchärfte Durch-

---

1) Scorp. 10: Qui non hic, id est, non intra hunc ambitum terrae nec per hunc commeatum vitae, nec apud homines huius naturae communis confessionem putant constitutam etc. 15: Quodsi iam tunc Prodicus aut Valentinus assisteret, suggerens, non in terris esse confitendum apud homines etc.

2) De fuga 1: Quaesisti proxime, Fabi frater, fugiendum necne sit in persecutione.

3) 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.

4) 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.

5) 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.

führung eines alten Gebotes, welches 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 Ausſprüchen beweiſen können. Ob aber die Richtung ſich durch dieſen Charakter zu einer neuen Offenbarungsſtufe qualificirt, iſt eine andere Frage, welche 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]). Im Uebrigen war das Faſten dem Belieben eines Jeden anheimgeſtellt[2]), wenn nicht etwa in einzelnen Gemeinden die Biſchöfe Faſtenzeiten anordneten (de ieiun. 13). Da dies Alles aber nur auf einer Tradition beruhte, welche keine Stütze an der Schrift hatte (de ieiun. 10, ſ. o. S. 492), ſo gaben die Montaniſten kraft der göttlichen Auktorität des Paraklet verſchärfte Geſetze über das Faſten[3]). Sie beſtanden erſtens in der Verlängerung

---

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) De ieiun. 2: De cetero indifferenter ieiunandum ex arbitrio non ex imperio novae disciplinae pro temporibus et causis uniuscuiusque.

3) De ieiun. 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. Apollonius ap. Euseb. V, 18: *Μοντανὸς ὁ νηστείας νομοθετήσας.* Hippol. Refut. VIII, 19: (*Οἱ Φρύγες*) *καινίζουσι νηστείας καὶ ἑορτὰς καὶ ξηροφαγίας καὶ ῥαφανοφαγίας, φάσκοντες ὑπὸ γυναίων δεδιδάχθαι.*

der Stationen bis zum Abend [1]), und in der Anordnung von jährlich zwei Wochen ſogenannter Xerophagieen, in denen man ſich des Fleiſches, des Weines, der Leckereien und des Bades enthalten ſollte [2]). Gegen dieſe Anordnungen wurden die entgegengeſetzten Vorwürfe der Neuerung und der Rückkehr zum alten Teſtament erhoben [3]), 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 Ceremonieen mit Beſtimmtheit auf das Muſter des alten Teſtaments zurückgehen, und dies thut auch Tertullian mit der Regel: Si nova conditio in Christo, nova et solemnia esse debebunt (de ieiun. 14), und iſt ſeinen Grundſätzen (de virg. vel. 1, ſ. o. S. 493) untreu 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. Allerdings iſt dies eine nothwendige Konſequenz aus der Anwendung des Begriffs des neuen Geſetzes auf das Chriſtenthum, und indem keine unmittelbare Uebertragung aus dem alten Teſtament ſtattfand, hielt ſich der Montanismus auf dem Gebiet des neuen Geſetzes, und der Vorwurf des Galatiſirens war ſchief. Aber der Verſuch Tertullians, den entgegengeſetzten Vorwurf der Neuerung abzulehnen, zeigt eben deutlich, daß die Grenze zwiſchen dem alten und dem neuen Geſetz nicht feſtgehalten werden kann, und daß die Weiterbildung des letztern nur durch die Zurückführung einer überwundenen Lebensſtufe möglich iſt. Das Reſultat der bibliſchen Beweisführung, welche er vom ſechſten

---

1) De ieiun. 1: Arguunt nos, — quod stationes plerumque in vesperam producamus. 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.

2) De ieiun. 15: Duas in anno hebdomadas xerophagiarum nec totas, exceptis scilicet sabbatis et dominicis offerimus deo. Conf. cap. 1.

3) Der erſtere Vorwurf cap. 1. 10. 13. Der letztere in der charakteriſtiſchen Form des Galatiſirens cap. 2. 14.

Kapitel an für die Nothwendigkeit des Faſtens überhaupt[1]), dann ſpeciell für die montaniſtiſche Form deſſelben leiſtet, faßt er in den Worten zuſammen, er widerlege diejenigen, welche die Faſtengebote der Neuheit beſchuldigen, denn neu ſei nicht, was immer gelte und leer nicht, was nützlich ſei[2]). 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[3]). 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 bei der Pflicht des Märtyrerthums, jedoch mit dem Unterſchied, daß dieſe nur aus dem neuen Teſtament abgeleitet wurde, während die montaniſtiſche Faſtengeſetzgebung auf das alte Teſtament zurückging, uneingedenk der Herzenshärte, mit deren Vernichtung durch Chriſtus auch die läſtigen Ceremonialgeſetze aufgehoben ſein ſollten.

3. Die Ehe. Die Montaniſten geſtatten keine zweite Ehe[4]), und ſtellen ſich mit dieſem Grundſatze zwiſchen die Ka-

---

1) De ieiun. 7: Non modo naturae mutationem (d. h. die Gleichheit mit Gott, der nichts genießt) aut periculorum aversionem, aut delictorum obliterationem, verum etiam sacramentorum agnitionem ieiunia de deo merebuntur.

2) De ieiun. 11: Dum pariter ostendimus, 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.

3) De ieiun. 11: Et votum, cum a deo acceptatum est, legem in posterum facit per auctoritatem acceptatoris; exinde enim faciendum mandavit, qui factum comprobavit.

4) 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 Konſequenzmacherei 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.

tholiker, welche eine mehrmalige, und die Gnoſtiker, welche gar keine Ehe erlauben [1]). 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, 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“ (de monog. 3; vgl. Matth. 19, 12). Nach Beſprechung einiger apoſtoliſcher Stellen (1 Kor. 7, 1; 1 Joh. 3, 3), welche vollſtändige Virginität verlangen ſollen, ſchließt Tertullian mit den Worten: „Alt iſt dieſe Sitte, ſie iſt früher dargeſtellt im Leben und im Willen des Herrn, danach in den Rathſchlägen und Vorbildern ſeiner Apoſtel. Schon lange ſind wir zu dieſer Heiligkeit beſtimmt geweſen. Nichts Neues führt der Paraklet ein; woran er früher erinnert hat, das ſetzt er feſt; was er nachgegeben hat, das fordert er.“ Wenn nun aber doch der Paraklet nicht auf Virginität, ſondern nur auf Einehe dringt, ſo ſoll dieſe Konceſſion an die menſchliche Schwachheit, als die geringſte, dem Sinne Chriſti am angemeſſenſten ſein. Jedoch auch dieſe in der Einehe liegende Konceſſion 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

---

1) De monog. 1: Haeretici nuptias auferunt, psychici ingerunt; illi nec semel, isti non semel nubunt.

2) De monog. 4: Evolvamus communia instrumenta scripturarum pristinarum. Hoc ipsum demonstratur a nobis, neque novam neque extrancam esse monogamiae disciplinam, imo et antiquam et propriam Christianorum, ut *paracletum restitutorem potius sentias eius, quam institutorem.* Damit ſtimmen überein Athenagoras (Legat. 33): *Τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ εὐνουχίᾳ μεῖναι μᾶλλον παρίσησι τῷ θεῷ. — ὁ δεύτερος γάμος εὔπρεπής ἐστι μοιχεία.* Theophilus (ad Autolyc. III, 15): *Παρ' οἷς (τοῖς χριστιανοῖς) σωφροσύνη πάρεσιν, ἐγκράτεια ἀσκεῖται, μονογαμία τηρεῖται, ἁγνεία φυλάσσεται.* Irenäus (III, 17, 2): Samaritana praevaricatrix, quae in

Worten iſt der reaktionäre Charakter des Montanismus auf eine beſtimmte Formel gebracht, welche uns in den Schriften Tertullians 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 (de monog. 5; de exh. cast. 5). Die Vielweiberei des Abraham ſoll nicht als maaßgebend angeſehen werden können, einmal, weil die Regel: crescite et multiplicamini, nicht mehr gelten kann, wo es heißt: tempus iam in collecto est (de exh. cast. 6); 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 (de monog. 6). Dagegen wird aus dem moſaiſchen Geſetz die vorgebliche Beſtimmung über die Einehe der Prieſter auf alle Chriſten übertragen [1]). Das neue Teſtament bietet dem Tertullian verſchiedene direkte und indirekte Empfehlungen und Beiſpiele der Monogamie, jedoch machte ihm der Widerſpruch, der in den Aeußerungen des Paulus ſich darbot, manche Schwierigkeit. In der Schrift de monogamia 14 entſcheidet er ſich dahin, daß es im Weſen der neuen Prophetie liege, daß ſie über die Nachſicht des Apoſtels hinausgehe, da ſie das Recht dazu habe. In der andern 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 er-

---

uno viro non mansit, sed fornicata est in multis nuptiis. Clemens (Strom. III, 12, 82) erklärt die zweite Ehe zwar nicht für Sünde, aber doch für einen Mangel chriſtlicher Vollkommenheit, und verheißt der Enthaltung von der zweiten Ehe himmliſchen Preis. Vgl. Hermae Pastor Mand. 4, 4.

1) 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.

theilt, beruft er ſich auf den heiligen Geiſt (1 Kor. 7, 40) das heißt, auf daſſelbe Princip, welches in den neuen Propheten fortwirkt [1]). 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 dem neuen Teſtament zu bewähren. Während Tertullian die Vielweiberei der Patriarchen bei Seite ſetzt, als einer überwundenen Offenbarungsſtufe angehörig, benutzt er das moſaiſche Prieſtergeſetz für ſeinen Zweck, weil nichts dagegen ſei, von den alten Vorbildern das anzuerkennen, was mit ſeinen eigenen Tendenzen übereinſtimme [2]). Dies iſt ein deutlicher Beweis dafür, wie wenig der Montanismus ſich in Wirklichkeit von dem Standpunkt des Katholicismus entfernte, welchen Tertullian mit den Worten bezeichnet: Ecclesia legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis scriptis miscet (de praescr. haer. 36). Alſo nicht eine neue Sittengeſetzgebung, ſondern nur die Durchführung der alten, in beiden Teſtamenten niedergelegten Geſetzgebung iſt die Abſicht des Montanismus auch in Betreff der Monogamie.

Wir haben oben aus Tertullians Munde vernommen, daß die Verpflichtung zur Monogamie, welche der Paraklet ausſpricht, im Verhältniß zu dem von Chriſtus und Paulus gegebenen Beiſpiele als Inkonſequenz, als Konceſſion anzuſehen ſei. Deßhalb führt ihn die Konſequenz des asketiſchen Princips dahin, die volle Virginität viel höher zu ſtellen, als die Monogamie [3]); 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 Geſchlechtsgemein-

---

1) De exh. cast. 4: Cum veniam facit, prudentis hominis consilium allegat, cum continentiam indicit, spiritus sancti consilium affirmat.

2) De exh. cast. 7: Cur de pristinis exemplis non ea potius agnoscamus, quae cum posteris communicant disciplinam, et formam vetustatis ad novitatem transmittunt?

3) 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.

ſchaft nothwendig folgte, daß jede Ehe, auch die einmalige, ſich von der Unzucht weſentlich nicht unterſcheide [1]). Dieſer Konſequenz 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“ [2]).

Alle dieſe Grundſätze, deren idealen Hintergrund wir noch im Zuſammenhang mit den übrigen Satzungen des Montanismus zu unterſuchen haben, werden auch ſchon in den nichtmontaniſtiſchen Schriften Tertullians 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 (I, 4), ſo wie die Anſicht, daß die Ehe ein nothwendiges Uebel ſei (I, 3), deutlich genug hervor.

4. Der äußere Anſtand. Es liegt in demjenigen 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 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 äußern Anſtandes entſcheidet, ſo wid-

---

1) De exh. cast. 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.

2) De exh. cast. 11: Per sanctam prophetidem Priscam ita evangelizatur, quod sanctus minister sanctimoniam noverit ministrare. Purificantia enim concordat, et visiones vident, et ponentes faciem deorsum etiam voces audiunt manifestas, tam salutares, quam et occultas. Vgl. Neander, Antignoſtikus S. 245; Schwegler S. 61.

met 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 erſtern Schrift entwickelt Tertullian ausführlicher, als ſonſt, die Stellung des Paraklet zu Chriſtus, das Verhältniß der neuen Disciplin einmal zu dem feſtſtehenden Dogma, dann zu der traditionellen Gewohnheit, und geht mit der Behauptung zu ſeinem Gegenſtand 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 Kor. 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 über-

---

1) De virg. vel. 1. fin. 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.

bietende Neubildung der Sitte durch den Paraklet mit einer ſchon weit verbreiteten Gewohnheit, welche deßhalb nur anzuerkennen war [1]), 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 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 [2]). 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 feſtgeſtellten 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 Kapitulation 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

1) De virg. vel. 2: Non possumus respuere consuetudinem, quam damnare non possumus.

2) 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.

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 der Sitte 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 relative, durch die Verhältniſſe, unter denen er entſtand, 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,

---

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 apo-

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 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 (ad martyres 4, de fuga 8), der ſich aus der Welt, wie aus einem Gefängniſſe herauswünſcht [1]). 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 (de cor. mil. 7. 10; de cultu feminarum I, 2, II, 11; de spectaculis 7). 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 (de ieiun. 8. 12), beiden Formen gleichmäßig zum Grunde liegt.

Wenn alſo die nur auf wenige Punkte beſchränkte Reak-

---

stolus 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.

1) Ad mart. 2: Si recogitemus, ipsum magis mundum carcerem esse, exisse vos e carcere, quam in carcerem introisse intelligemus.

tion des Montanismus weder ein neues Princip aufſtellt, noch auch ſo ganz antitraditionell iſt, als ſie zuerſt erſchien, 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. Die Tendenz der ſittlichen Strenge, welche die Partei der neuen Propheten verfolgte, iſt derſelben nicht in der Art eigenthümlich, daß außerhalb ihrer nur die ſittliche Schlaffheit Geltung gehabt hätte; ſondern Tertullians Schriften bieten Beweiſe genug dafür, daß nicht die neuen Propheten allein ſtrengere Grundſätze der Sitte in der Kirche vertraten. Dagegen unterliegt es keinem Zweifel, daß in der Kirche im Allgemeinen unter der Leitung des Klerus eine Verweltlichung des chriſtlichen Lebens ſich vollzog, welche eben die Reaktion der neuen Propheten hervorrief. Für dieſe und ihre Partei war die Erwartung des Weltendes das Hauptmotiv zur Schärfung der ſittlichen Forderungen [1]). Ihr Princip war, daß der Chriſt mit der Welt brechen müſſe, weil die Welt am Rande des Unterganges ſei. Aber auch dies Motiv iſt nicht ſo charakteriſtiſch für die Partei der neuen Propheten, daß es nicht von Tertullian ſchon vor ſeinem Uebergang zu derſelben gegen die Ehe geltend gemacht worden wäre (ad uxorem I, 5). Die Erwartung der Paruſie iſt ja ferner ein Element des allgemeinen Glaubens der Kirche und wird von allen Kirchenlehrern jener Zeit bezeugt. Allein es iſt kein geringer Unterſchied wahrzunehmen, wenn einerſeits, neben dem Glauben an das Ende der Geſchichte, die Kirche in ſolchen Formen geſtaltet wird, welche auf eine lange Geſchichte berechnet ſind, und wenn andererſeits der Glaube an das Ende der Geſchichte durch die Perſonen der ekſtatiſchen Propheten eine unmittelbar anſchauliche Gewalt gewann. Die Grundſätze ſittlicher Strenge und die Erwartung des Weltendes ſind in der Hand der Montaniſten nichts weniger als unerhörte Neuigkeiten, ſondern ſie ſind die Grundlagen der altchriſtlichen Weltanſchauung. Sie be-

1) Vgl. Baur, Das Weſen des Montanismus. In den Theol. Jahrbüchern 1851. Heft 4. S. 538—594, beſonders S. 560 ff.

ſtimmen nur darum die Phyſiognomie einer beſondern Partei, weil die Kirche mit der innerlichen Gleichgültigkeit gegen die eſchatologiſche Erwartung einer Erſchlaffung der Sitte Raum gegeben hatte. Eine Reaktion der ſittlichen Strenge war naturgemäß auf die Belebung der eſchatologiſchen Erwartung angewieſen; und daß Propheten auftraten, welche in jenem Sinne redeten, iſt deßhalb nichts Auffallendes.

Zwiſchen den Montaniſten und der Kirche ſteht es alſo nicht ſo, als ob die Richtung jener Partei in einem an ſich widerchriſtlichen Elemente wurzele. Sondern das Gegentheil iſt der Fall; und der ſittliche Geiſt in der Kirche, welcher die montaniſtiſche Reaktion hervorrief, war in einer unverkennbaren Abwendung von den urſprünglichen Aufgaben begriffen. Auch die Mittel, mit welchen jene Reaktion durchgeführt werden ſollte, waren an ſich nicht widerchriſtlich. Aber die Kombination dieſer Mittel iſt in einer bedenklichen Weiſe geſchehen. Einmal liegt in der geſetzlichen Kleinmeiſterei, welche die neuen Propheten leitet, keine Kraft ſittlicher Erhebung und Erneuerung; dann liegt in der Prätenſion, eine neue Offenbarung darzuſtellen, eine ſchwere Selbſttäuſchung; und endlich reicht die Schärfung der eſchatologiſchen Erwartung auf die Länge nicht aus, um auch die an ſich richtigſten Grundſätze zu empfehlen. Durch jene Eigenthümlichkeiten qualificirte ſich die Richtung der Montaniſten nicht zur Herrſchaft in der Kirche. Umgekehrt aber folgt die Kirche mit ihrer disciplinariſchen Weitherzigkeit einem durch die Geſchichte gerechtfertigten Triebe, geſchichtliche Macht in der Welt zu werden, wenn auch auf Koſten mancher Güter ihrer urſprünglichen Ausſtattung.

Eine ſchwere Kriſis der chriſtlichen Kirche ſtellt ſich in dieſen Gegenſätzen dar. Die alten Grundſätze der Sitte ſind in der Hand einer Partei von apartem und unheimlichem Gepräge; die Kirche dagegen iſt in einer Abweichung von ihrer urſprünglichen Richtung begriffen, ohne daß das Ziel derſelben in deutlicher Geſtalt ſchon in den Geſichtskreis getreten wäre. Nach dem Rechte der frühern Epoche ließe ſich unmöglich zu Gunſten der einen oder der andern Richtung entſcheiden. Aber zur richtigen

Würdigung der bezeichneten Sachlage gehört, daß die beiden Gegenſätze, die bezeichnet ſind, nicht ſo nackt einander gegenüber geſtanden haben können, daß nicht in der von den neuen Propheten unabhängig bleibenden Kirche eine analoge Richtung ſittlicher Strenge, vielleicht in mannigfacher Abſtufung vertreten geweſen wäre. Denn die gleichen Tendenzen ſind ſowohl vor als auch nach der Epoche des Montanismus innerhalb der Kirche rege geweſen. Die ſittliche Strenge an ſich iſt nicht nothwendig ſchismatiſch; die ſchismatiſche Stellung der neuen Propheten iſt alſo durch die bisher erörterten Merkmale noch nicht erklärt. Es bedarf vielmehr noch der Ermittlung anderer ſpecifiſcher Merkmale, um die ganze Eigenthümlichkeit des Montanismus zu erkennen.

Vorher aber iſt ein Bedenken zu erledigen, welches von Hauber[1]) gegen Schwegler erhoben iſt, 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 freiern 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 ſchärfern Widerſpruch Tertullians gegen die Grundanſchauung des Montanismus nachweiſen, in ſeiner Formel: paracletus restitutor potius, quam in-

1) Tertullians 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.

stitutor disciplinae (de monog. 4). Denn hierin iſt ja ausdrücklich geleugnet, daß die Offenbarung des Paraklet neuen Inhalt habe. Dennoch können wir Haubers Folgerung nicht beiſtimmen. Denn der Widerſpruch findet nicht zwiſchen Tertullian und dem Montanismus ſtatt, ſondern fällt in Tertullian 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 andern 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 Tertullians perſönlicher Dispoſition zu erklären, daß er als Theolog 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 des Montanismus zu betrachten; und, da wir ſo wenig andere zuverläſſige Berichte haben, ſind ſeine Schriften als Hauptquellen der Geſchichte des Montanismus anzuſehen und ferner zu benutzen. Zugleich ſind aber auch ſeine Apologieen des Monta-

nismus eine unſchätzbare Handhabe zur Kritik dieſer Richtung, da ſich an ihnen die vorgeblich neue 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.

C. Die Sittenzucht.

Da der Montanismus die Durchführung des von ihm, ſei es als neu ausgeſprochenen, oder nur wiederholten, Sittengeſetzes bezweckt, ſo traten 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 aufhebe, und daß die Vergebung derſelben nicht für die Kirche ſtattfinden dürfe, ſondern allein Gott anheimzuſtellen ſei [1]). Die Buße, das heißt die Sinnesänderung für ſolche Sünden wünſchte natürlich der Montanismus, verweigerte aber den Büßenden die Wiederaufnahme in die Gemeinde, und machte nur auf Annahme derſelben bei Gott Hoffnung [2]). So allein ſchienen der Kirche ihre Prädikate vera, pudica, sancta, virgo geſichert zu ſein. Tertullians 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 [3]). An dieſem Gegenſatze werden wir uns die Eigen-

1) De pud. 18. fin.: Poenitentia veniam consequi poterit maioribus et irremissibilibus delictis a deo solo.

2) De pud. 19: Sane agat poenitentiam, sed in finem moechiae, non tamen et restitutionem consecutura. Haec enim erit poenitentia, quam et nos deberi quidem agnoscismus multo magis, sed de venia deo reservamus.

3) De pud. 1: Audio edictum esse propositum et quidem peremtorium. Pontifex scilicet maximus, episcopus episcoporum, edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto.

thümlichkeiten des montaniſtiſchen 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 Leugnung derſelben durch den Montanismus jedenfalls etwas Neues. Allein der Gegenſatz kann nicht ſo total geweſen ſein, als es nach der oben (S. 371) 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 wird, 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 leugnet; 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

---

1) De pud. 12.: Neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur. Cf. cap. 5. 22. — 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.

an die urſprüngliche chriſtliche Zucht appellirt, aber der Umweg, den er 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 zu ihrer Machtvollkommenheit, ebenſo wie ihre Wunderkraft. In der Handhabung dieſer unmittelbar göttlichen Vorrechte ſind ſie Nachfolger der Propheten. Dieſe Merkmale der perſönlichen Machtvollkommenheit, Prophetie, Wunderkraft

---

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.

Schlüſſelgewalt, legitimiren ſich gegenſeitig. Da nun der Biſchof, auf welchen die Lehrbefugniß der Apoſtel übergegangen 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: „Es kann die Kirche Uebertretung vergeben; aber ich werde es nicht thun, damit ſie nicht auch Anderes begehen.“ Indem alſo der Epiſkopat 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 Epiſkopat noch der Montanismus die Tradition für ſich haben; vielmehr ſind die Anſprüche Beider Neuerungen. Wenn urſprünglich ſowohl die Exkommunikation als auch die Wiederaufnahme der Gefallenen in die Kirche von dem Beſchluſſe der ganzen Gemeinde, und die Vollziehung des letztern 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 (ſ. o. S. 373 ff.), 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 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 Epiſkopates vor und nach ſeinem Uebergange zum Montanismus

ſich gleich blieb, und nicht etwa als Montaniſt den Biſchöfen ein Recht beſtritt, welches er vorher ſelbſt anerkannt hatte, ſo erkennen wir zunächſt in dem Edikt des römiſchen Biſchofs einen Fortſchritt der Anſprüche des Epiſkopates über die bisher erkannte Lehrauktorität deſſelben, und ſchließen aus der Methode der Bekämpfung Tertullians, daß dieſer Anſpruch auf die Schlüſſelgewalt ohne weſentliche Mitwirkung der Gemeinde aus einer umfaſſendern Deutung des Begriffs der apoſtoliſchen Succeſſion abgeleitet wurde, als welche demſelben urſprünglich beigelegt worden war.

Tertullian erkennt neben der Lehrgewalt des Biſchofs in herkömmlicher Weiſe die Disciplinargewalt deſſelben in der Gemeinde an [1]). Und indem er dem Biſchof die Vollmacht der Sündenvergebung beſtritt, meinte er nach dem alten Grundſatze zu verfahren, daß Gott allein berechtigt ſei, Sünden zu vergeben (ſ. o. S. 376). Aber nun erkannte er Gott ſelbſt als gegenwärtig in den neuen Propheten, ſtellte alſo beſtimmte Menſchen als Träger jenes göttlichen Rechtes auf, wenn auch die Unterſcheidung der göttlichen Macht im Propheten von dem menſchlichen Organe noch ſo ſcharf ausgeprägt wurde. Denn die Annahme, daß Gott durch die Propheten die ſogenannte Gewalt zu binden und zu löſen ausübe, tritt ebenſo wie die entgegenſtehende Prätenſion der Biſchöfe der bisher gültigen Obſervanz entgegen, daß die Gemeinde über Fortdauer oder Aufhebung der Exkommunikation zu entſcheiden, und die Sündenvergebung von Gott zu erbitten habe. Es waren nun doch beſtimmte Mittler zwiſchen Gott und den Gemeinden aufgeſtellt. Daß dieſelben durch die grundſätzliche Verweigerung der Vergebung für Todſünden mehr eine Schranke gegen die eingeriſſene Leichtfertigkeit als die unumgänglichen Vermittler der den Einzelnen nothwendig gewordenen Gnadengüter ſein wollten, verändert die Sache im Grunde nicht. Denn neben der durch die Umſtände veranlaßten

---

1) In Hinſicht auf Anordnung von außerordentlichem Faſten durch den Biſchof ſagt Tertullian de ieiun. 13: Itaque si et ex *hominis* edicto et in unum omnes *ταπεινοφρόνησιν* agitatis etc.

Verweigerung der Sündenvergebung ſteht die Behauptung aus dem Munde jenes von Tertullian angeführten Propheten, daß die Kirche, nämlich die inſpirirten Perſonen, Sünden vergeben kann, alſo eines göttlichen Vorrechtes Herr iſt.

Der eben dargeſtellte Gegenſatz zwiſchen den neuen Propheten und den Biſchöfen iſt direkt nur von Tertullian bezeugt. Die fragmentariſchen Mittheilungen über die Montaniſten in Kleinaſien weiſen nicht nach, daß die Propheten kraft der durch ſie redenden Gottesmacht die Vergebung der Todſünden ſuspendirt haben. Die einzige nach Kleinaſien gehörende Anſpielung auf das Thema der Sündenvergebung ſcheint im Gegentheil dieſelbe als üblich in der Partei der neuen Propheten vorauszuſetzen. Apollonius nämlich, der Gegner des Montanismus, beſchuldigt die Prophetin Priskilla des Betruges, und einen Montaniſten Alexander, der ſich für einen Märtyrer ausgebe, der Räuberei, und fragt dann: „Wer wird dem Andern ſeine Sünden vergeben? die Prophetin die Räubereien dem Märtyrer, oder der Märtyrer der Prophetin die Betrügereien“? (bei Euseb. H. E. V, 18, 4). Wenn dieſe Aeußerung als ein einfaches geſchichtliches Zeugniß angeſehen werden müßte, ſo wäre im kleinaſiatiſchen Kreiſe der Partei die Schlüſſelgewalt von Propheten und Märtyrern anerkannt geweſen, dieſelben hätten aber die Sündenvergebung nicht unbedingt verweigert. Darin läge ein bedenklicher Widerſpruch gegen das, was bei Tertullian als ein hauptſächlicher Charakterzug jener Richtung erſcheint. Aber die Worte des Apollonius ſind nicht in jenem Sinne eines direkten geſchichtlichen Zeugniſſes zu verſtehen, da ſie offenbar ironiſches Gepräge haben. Der Hohn des Gegners hat aber ſeine eigentliche Schärfe erſt unter der Vorausſetzung, daß die Montaniſten die Sündenvergebung verweigern. Die an ſie gerichtete Zumuthung, ſich untereinander die Sünden zu vergeben, hat nur dann das Gepräge des Spottes, wenn ein Widerſpruch zwiſchen ihren Grundſätzen und ihrer Praxis vorliegt, wenn ſie das Bedürfniß nach Sündenvergebung bei Anderen nicht achten, während ſie ſelbſt demſelben unterliegen. Wir glauben deßhalb nicht zweifeln zu dürfen, daß auch auf dem urſprünglichen Gebiete der Partei die Verweigerung der

Vergebung für Todsünden als ein besonderes Merkmal ihrer sittlichen Reaktion hervorgetreten ist.

Die Verweigerung der Sündenvergebung zu dem Zwecke der gesetzlichen Heiligkeit aller einzelnen Genossen der Kirche ist eine wesentliche Ergänzung der montanistischen Sittengesetzgebung. Denn da dieselbe nur in quantitativer Weise sich von der in der Kirche nicht ausgestorbenen strengern Disciplin unterschied, so gewinnt die Reaktion der neuen Propheten gegen die disciplinarische Nachsicht in der Kirche ihren specifischen Charakter erst durch die Hinzunahme des negativen Mittels, durch die endgültige Ausschließung Aller, die eine Todsünde begangen hatten, aus der Gemeinde. Indem aber die neuen Propheten über diese Maaßregel frei und nach den Umständen verfügen zu können erklären, so findet die montanistische Richtung ihre Spitze in dem Gegensatz gegen die durch neue Attribute sich verstärkende Episkopalgewalt. Es ist zu eng, wenn Hauber[1]) den Montanismus für „das häretische Produkt einer asketischen Krisis in der alten Kirche" erklärt. Zuerst ist der Montanismus im engern Sinne nicht häretisch, da er dogmatisch rechtgläubig ist; und wenn er später in die Stellung einer Häresie gedrängt wurde, so ist er lange Zeit als kirchliche Partei wirksam gewesen, weil seine Wurzeln durchaus christlich sind. Dann bezeichnet die Richtung allerdings eine Krisis der christlichen Kirche; aber diese findet nicht blos in Hinsicht des Rechtes der Askese statt, sondern bezieht sich auf die Frage, ob die Sitte des Christenthums weltförmig werden dürfe, oder auf das Ende der Welt berechnet sein müsse. Wenn aber endlich der Montanismus häretisch geworden ist, so hängt dies von seinem schismatischen Triebe ab. Derselbe erscheint nun in der Entgegenstellung der neuen Propheten gegen die Bischöfe. An diesem Punkte aber zeigt sich, daß die vom Montanismus bezeichnete Krisis der sittlichen Weltanschauung sich zu einer Krisis der Verfassung der katholischen Kirche zuspitzt; und nur

1) A. a. O. S. 656.

an dieſer Bedingung hängt die ſpecifiſche Stellung, welche die Partei der Kirche gegenüber einnahm.

Dieſer Gegenſatz in der Verfaſſung gründet ſich aber nicht nur auf eine Neuerung, nämlich daß die Montaniſten die neuen Propheten für ſich als Inhaber der Schlüſſelgewalt aufſtellten, ſondern es erſcheint in demſelben auch die entſchiedene Tendenz auf Schisma. Obgleich ſich die Montaniſten durch ihre Rechtgläubigkeit mit der Kirche verbunden wiſſen (ſ. o. S. 478), ſo bedingt freilich der Widerſpruch, der den neuen Propheten entgegentrat, daß deren Partei ſich von den Mitgliedern der Gemeinden zurückzog, welche den Grundſätzen der neuen Offenbarung nicht folgten. Aber nachdem die Montaniſten in dieſer Weiſe gegen ihre Abſicht Schismatiker geworden waren, haben ſie ihren Anſpruch, die wahre Kirche zu ſein, in einer vollkommen unberechtigten Weiſe gegen die epiſkopale Partei fixirt. Obgleich Tertullian im kirchlichen Sinne richtig anerkennt, daß der Beſitz des heiligen Geiſtes vom Glauben abhängt (de anima 1), ſo unterſcheidet er doch im Intereſſe ſeiner Partei zwiſchen spiritalis und fidelis (de ieiun. 11). Spiritalis homo iſt zunächſt derjenige, welcher die Gabe der ekſtatiſchen Prophetie hat (de pud. 21. fin.), dann aber auch derjenige, welcher dieſelbe als neue Offenbarung anerkennt, der Montaniſt (de ieiun. 16; de monogam. 1). In dieſer Anmaßung heißen die Anhänger der Biſchöfe Gegner des Geiſtes (non recipientes spiritum; de monog. 1), Menſchen der bloßen Seele und des Fleiſches (homines solius animae et carnis spiritalia recusatis; de ieiun. 17), und insgemein Pſychiker; ihr Glaube wird ein blos ſeeliſcher Glaube (fides animalis; de ieiun. 1) genannt. Und demgemäß bezeichnet Tertullian den Streitpunkt in leidenſchaftlicher Uebertreibung ſo, daß die Gegner die Charismen des heiligen Geiſtes verwerfen [1]), weßhalb man ſich über die gleichlautende falſche Angabe des Epiphanius nicht

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.

wundern darf [1]). Jener Gegenſatz der Pneumatiker und der Pſychiker iſt aus dem gnoſtiſchen Ideenkreis entlehnt, und die Anwendung deſſelben durch die Montaniſten auf ſich und die Katholiker charakteriſirt auf das ſchlagendſte den unkirchlichen, ſchismatiſchen Sinn, der durch den Widerſpruch des Epiſkopats gegen die Propheten bei den Montaniſten erweckt worden war. Denn die Anwendung jener Namen ſpricht der Kirche den Beſitz des heiligen Geiſtes ab, der das untrennbare Merkmal des rechten Glaubens und des geſchichtlichen Zuſammenhangs mit Chriſtus iſt. Die Montaniſten verwickeln ſich aber durch dieſe Beurtheilung der Kirche in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Denn wenn ſie von vorn herein den Glauben und die Tradition der Kirche und die principielle Identität der in der Kirche ausgeübten Charismen mit den ihrigen anerkennen, und wenn ſie durch dieſen Zuſammenhang ſich zu legitimiren ſuchen, ſo nehmen ſie alles dieſes zurück, indem ſie ihren Gegnern in der Kirche den Geiſt abſprechen, ſeitdem derſelbe in den montaniſtiſchen Propheten eine neue Erſcheinung gewonnen habe. Dieſe Selbſtgewißheit ſchöpfte die Partei aus der Prätenſion, auf einer neuen Stufe der göttlichen Offenbarung zu ſtehen; dieſe Anmaßung aber iſt weſentlich dadurch bedingt, daß Gott in den neuen Propheten nicht nur neue Geſetze geben, ſondern auch die oberſte Auktorität in der Gemeindedisciplin ausüben ſollte. Der Irrthum und die Selbſttäuſchung in der Meinung, daß die prophetiſchen Orakel eine neue Offenbarungsſtufe bilden, iſt freilich nicht blos durch den Untergang der Sekte klar geworden, ſondern hat ſich uns auch darin ergeben, daß durch die neuen Propheten kein weſentliches Princip religiöſen Lebens aufgeſtellt, ſondern nur eine partikulare Reaktion der chriſtlichen Sitte verſucht worden iſt. Aber jenen Schein gewann die montaniſtiſche Prophetie nur, indem die ekſtatiſchen Perſonen nicht blos die Gewalt der ſittlichen Geſetzgebung, ſondern auch die der disciplinariſchen Exekutive in Anſpruch nahmen. Die Entgegenſtellung

1) Haer. 48, 1. 12: Ἀπέσχισαν οἱ κατὰ Φρύγας τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, λέγοντες ὅτι δεῖ καὶ τὰ χαρίσματα δέχεσθαι.

der Propheten gegen die Biſchöfe iſt alſo das abſchließende Merkmal der ſpecifiſchen Eigenthümlichkeit der Partei.

Die Partei der neuen Propheten hat den Anſtoß zu dem lange ſchwebenden Kampfe im Schooß der chriſtlichen Kirche gegeben. Die Veranlaſſung zu ihrem Auftreten war eine ſittliche Erſchlaffung in den chriſtlichen Gemeinden, welche ſich nicht nur im Nachlaſſen poſitiver Forderungen, ſondern auch in dem Bedürfniß nach Wiederholung der Vergebung von Todſünden ausſprach. Dieſe Erſchlaffung ſtand aber in unleugbarer Wechſelwirkung mit der Befeſtigung der kirchlichen Verfaſſung, welche im Gegenſatze gegen die Gnoſis durch die Erhöhung des Epiſkopates erreicht war. Die Geſtaltung der Kirche in der Welt war ferner bedingt durch das Verblaſſen der Erwartung des Weltendes, und machte wiederum gegen dieſes Hauptmotiv ſittlicher Strenge gleichgültig. Andererſeits verpflichtete der Verfall der ſittlichen Strenge den Epiſkopat, als das Organ der neugewonnenen Einheit und Sicherheit, zu außerordentlichen Maaßregeln für die Erhaltung der Gemeinden. Denn weder durfte die Disciplin gegen Todſünden überhaupt aufgegeben werden, noch entſprach es dem Triebe der Kirche, ſich in der Welt anzubauen, daß man durch die alte Strenge der Disciplin den Beſtand der Gemeinden ſchmälerte. Deßhalb wurden die Biſchöfe auf den Grundſatz hingedrängt, daß die Sündenvergebung nach der Taufe mehr als einmal wiederholt werden dürfe. Und wenn die von den Gemeinden eingeſchlagene Richtung auf dieſes Bedürfniß hinwies, ſo ſetzt dies auch die Unmöglichkeit voraus, die Disciplin in den Händen der Gemeinde zu laſſen. Wenn der in ihnen herrſchende Geiſt von der Sittenſtrenge abgewichen war, ſo werden die Biſchöfe viel mehr im Intereſſe einer relativen Strenge der Disciplin, als in unbedingter Nachgiebigkeit gegen die Zeitſtrömung, die Disciplin in ihre eigenen Hände genommen haben. Deßhalb brauchen wir durchaus nicht ausſchließlich Motive der Herrſchſucht zu unterſtellen; ſondern die Umſtände haben es unumgänglich gemacht, daß die Biſchöfe in ihrer Stellung als Nachfolger der Apoſtel ein neues Attribut gewannen, welches in dieſem Amtscharakter an ſich nicht enthalten war. Sofern

aber nun der Umſchwung der Weltanſchauung in einer nur zu deutlichen Abweichung von den alten Normen begriffen war, und ſofern die Prätenſion der Biſchöfe, auf ihre Auktorität hin wiederholt Sündenvergebung zu ertheilen, eine unzweifelhafte Neuerung war, iſt es begreiflich, daß die ſtrenger Geſinnten eine Gegenwirkung in aggreſſiver Weiſe unternahmen. Der Wiederholung der Sündenvergebung mußte man die Verweigerung derſelben entgegenhalten; das Maaß der noch geltenden Strenge der Sitte mußte durch Steigerung der Enthaltungen überboten werden, um die Abkehr von der Welt gründlich durchzuſetzen; und wie die Erwartung des Weltendes in jeder Epoche, wo große Gegenſätze auf einander treffen, lebendig wird, ſo iſt die Organiſirung jener reaktionären Richtung durch jenen Gedanken und ihre prophetiſchen Träger durchaus verſtändlich in jener Zeit, wo die chriſtliche Kirche kaum Fuß in der Welt gefaßt hatte. Aber wie jede Reaktion hat auch dieſe Partei nicht ohne das Element der Neuerung ſich bilden können. Es erſcheint direkt in der Behauptung des Rechtes der ekſtatiſchen Propheten über die göttliche Sündenvergebung. Der Konflikt zwiſchen ihnen und den Biſchöfen, der ſich erheben mußte, bezeichnet den Punkt, an welchem es ſich entſchied, ob die Montaniſten die ſittliche Reaktion in der Kirche fortſetzen könnten, oder ob ſie die Gemeinſchaft mit derſelben abbrechen müßten. Der Umſtand, daß der Streit über die ſittlichen Principien ſich zu der Entgegenſetzung von verſchiedenen Arten menſchlicher Auktoritäten ſteigerte, machte die Entfremdung beider Richtungen von einander unheilbar. Die montaniſtiſche Partei iſt aber dadurch, daß ſie das ſchwärmeriſche Element der Ekſtaſe nicht etwa in ihren Dienſt nahm, ſondern ſich von ihm beherrſchen ließ, bis zur Fiktion einer neuen Offenbarung, aus dem Geleiſe des geſchichtlichen Rechtes gekommen. Wenn ſie das Widerſtreben der biſchöflichen Partei mit dem Namen der Pſychiker beantwortete, und ſich als die eigentliche Kirche des Geiſtes hinſtellte, ſo hat ſie damit indirekt die Offenbarung in Chriſtus verleugnet, auf der die Kirche fußt, und nach deren Maaße die montaniſtiſche Richtung nicht auf den Charakter einer neuen Offenbarungsſtufe Anſpruch machen konnte.

Wenn wir bisher der Partei der neuen Propheten mitunter die Partei der Biſchöfe entgegengeſetzt haben, um damit die Sachlage vor der definitiven Ausſcheidung der montaniſtiſchen Sekte aus der Kirche zu bezeichnen, ſo iſt das Mißverſtändniß abzuwehren, als ob alle Biſchöfe auf der Seite geſtanden haben, welche das peremtoriſche Edikt des römiſchen Biſchofs einnimmt. Vielmehr haben Manche gewiß die ſtrengere Disciplin und die urſprüngliche Autonomie der Gemeinde aufrecht erhalten, auch als der Kampf jener beiden Parteien anderswo ſchon im Gange war. Hierauf läßt Tertullians Schrift de poenitentia ſchließen. Es iſt auch möglich, daß an manchen Orten die Biſchöfe ſich der Auktorität der neuen Propheten unterordneten, und die Disciplin in dem Sinne derſelben leiteten. An den einen oder den andern dieſer Fälle erinnern die Angaben des Euſebius [1]) über den Inhalt und den Zweck der Briefe des Biſchofs Dionyſius von Korinth, welcher hienach ein Anhänger der ſchlafferen Anſicht von der Sitte geweſen iſt. Der Gemeinde zu Amaſtris in Pontus hat er viele Ermahnungen in Beziehung auf Ehe und Enthaltſamkeit gegeben, und ihr geboten, diejenigen wieder aufzunehmen, welche von irgendwelchem Falle, ſei es von einem ſittlichen Vergehen oder von häretiſchem Irrthume zurückkehrten. Ebenſo hat Dionyſius in einem Brief an die Gemeinde zu Knoſſus deren Biſchof Pinytus ermahnt, nicht ſchwere Laſten in Hinſicht der

---

1) II. E. IV, 23: *Τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ παροικούσῃ Ἀμαστριν ἅμα ταῖς κατὰ Πόντον ἐπισκέπαις, Βακχυλίδου μὲν καὶ Ἐλπίστου, 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 οἵασδ' οὖν ἀποπτώσεως, εἴτε πλημμελείας, εἴτε μὴν αἱρετικῆς πλάνης ἐπιστρέφοντας, δεξιοῦσθαι προσιάτει. Ταύταις ἄλλη ἐγκατέλεκται πρὸς Κνωσσίους ἐπιστολή, ἐν ᾗ Πινυτὸν τῆς παροικίας ἐπίσκοπον παρακαλεῖ, μὴ βαρὺ φορτίον ἐπάναγκες τὸ περὶ ἁγνείας τοῖς ἀδελφοῖς ἐπιτιθέναι, τῆς δὲ τῶν πολλῶν κατασκοπάζεσθαι 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 φρονὶς τῆς τῶν ὑπηκόων ὠφελείας τό, τε λόγιον καὶ ἡ περὶ τὰ θεῖα σύνεσις, ὡς δι' ἀκριβεσιάτης ἀναδείκνυται εἰκόνος.*

Enthaltſamkeit den Brüdern aufzulegen. Dieſer dagegen hat den Dionyſius aufgefordert, ſeiner Gemeinde ſchon feſtere Speiſen mitzutheilen, damit dieſelbe nicht bei der Milchſpeiſe erhalten in kindiſcher Führung unverſehens alt würde. Wenn Pinytus dabei als vollſtändig rechtgläubig bezeichnet wird, und eine ſtrengere Sitte namentlich in Eheloſigkeit darum durchzuführen ſtrebt, weil die Chriſten aus dem Kindesalter hinausgeführt werden müßten, ſo berührt es ſich in weſentlichen Merkmalen mit den Montaniſten (ſ. o. S. 463). Wenn alſo der Epiſkopat ſelbſt nicht überall und nicht zu gleicher Zeit den Grundſätzen der neuen Propheten entgegentrat, ſo iſt es begreiflich, daß deren Partei erſt ſpät, und an verſchiedenen Orten zu verſchiedener Zeit aus der Kirche ausgeſchieden wurde.

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, um die vorausgehende Darſtellung 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, und ſeine Centralanſchauung in das Bewußtſein der Kirche zu weiterer Fruchtbarkeit aufgenommen worden iſt.

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, Priskilla und Maximilla, einzuziehen. Die Gewährsmänner des Euſebius (H. E. V, 16—18), um der Späteren nicht zu erwähnen, wiſſen nur Schlechtigkeiten und Zweideutigkeiten von dem Leben jener Parteihäupter 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[1]) hinreichend

1) Montanismus S. 241 f.

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 „vielleicht haben ſie ſo, vielleicht aber auch nicht ſo geendet" (Eus. V,16, 6). Uebrigens iſt, trotz der widerſprechenden Nachrichten über Montanus, an ſeiner hiſtoriſchen Exiſtenz, die von Schwegler (S. 243) in Frage geſtellt wird, nicht zu zweifeln. Dieſelbe iſt ebenſo gut bezeugt, wie die der beiden prophetiſchen Weiber, welche doch auch Schwegler (S. 248) nicht ganz zu leugnen wagt. Alle drei werden von Tertullian genannt [1]), 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 (S. 489), ſo charakteriſtiſch, daß er denſelben Anſpruch auf Echtheit macht, wie diejenigen, welche von Maximilla und Priskilla herrühren ſollen. Da ferner der Name „Montaniſten" nur unter Vorausſetzung der hiſtoriſchen Exiſtenz des Montanus erklärlich iſt, wie ſelbſt Schwegler (S. 244) anerkennt, ſo glaube ich bei der hiſtoriſchen Exiſtenz dieſes Mannes ſtehen bleiben zu müſſen, die, wenn durch nichts Anderes, jedenfalls durch das Eine Orakel geſichert erſcheint. Wenn der Parteiname „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 Kombination vollzog, welche durch die allgemeinen Verhältniſſe 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 Partei dafür gehalten worden, wie der Mißverſtand und die Verketzerungsſucht der Kirchenlehrer es darſtellt [2]). Denn wenn aus dem Propheten auch

1) Montanus iſt erwähnt de ieiun. 1. 12, adv. Prax. 1.

2) Die Stellen bei Schwegler S. 174, zu welchen noch hinzuzufügen Eus. V, 14: *Τὸν μὲν παράκλητον Μοντανὸν αὐχοῦντες.*

der Paraklet ſpricht, ſo iſt ja in der ekſtatiſchen Form der Prophetie gerade der unüberwindlichſte Unterſchied zwiſchen dem Paraklet und dem Menſchen feſtgeſtellt; und überdies iſt die johanneiſche Bezeichnung des heiligen Geiſtes dem Montanus gewiß fremd geblieben.

Da Euſebius aus den kleinaſiatiſchen Schriften gegen den Montanismus nur Klatſchereien über die Perſonen mittheilt, ſo iſt es unmöglich, direkt nachzuweiſen, ob die Kombination 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 Epiſkopat beſchaffen geweſen iſt. Wir haben uns begnügen müſſen, aus der zugeſtandenen Gleichartigkeit der Richtung Tertullians 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 darauf in demſelben Sinne erklären (ſ. o. S. 518).

Unter den kleinaſiatiſchen Häuptern der Richtung werden genannt Theodotus [1]), Alkibiades [2]), Alexander [3]), Themiſon, der als Schriftſteller aufgetreten iſt [4]), Proklus, der von Tertullian äußerſt ehrenvoll erwähnt iſt als Schriftſteller gegen die Gnoſis [5]), und der als Vertreter der kleinaſiatiſchen Kirche deren Paſſahfeier gegen den Biſchof Viktor und den Presbyter Gajus in Rom vertheidigte [6]), Aeſchines, der wegen ſeines Patripaſſianismus

---

1) Auct. anonym. ap. Eus. V, 16, 6: *Ὁ θαυμαστὸς ἐκεῖνος ὁ πρῶτος τῆς κα ' αὐτοὺς λεγομένης προφητείας υἱὸν ἐπιτροπος Θεύδοτος.*

2) Eus. V, 3: *Οἱ ἀμφὶ Μοντανὸν καὶ Ἀλκιβιάδην καὶ Θεύδοτον.* V, 16: *Ἡ τῶν καὶ' Ἀλκιβιάδην λεγομένη αἵρεσις.*

3) Apollonius bei Eus. V, 18, 4; ſ. oben S. 518.

4) Apollonius bei Eus. V, 18, 3; *Ἐτόλμησε μιμούμενος τὸν ἀπόστολον* (welchen?) *καθολικὴν τινα συνιαξάμενος 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.*

5) Adv. Valentinianos 5: Proculus noster, virginis senectae et christianae eloquentiae dignitas. Vgl. den Nachtrag zu den Präſkriptionen Kap. 52.

6) Eus. II, 25; III, 31; V, 24.

offenbar Kleinaſien angehört [1]). Daß Melito von Sardes den Montaniſten angehört habe, wie Schwegler annimmt (S. 223), iſt nicht wahrſcheinlich. Wenn Hieronymus (de vir. ill. 14) ſagt: Melitonis elegans et declamatorium ingenium laudans Tertullianus dicit, eum a plerisque nostrorum prophetam putari, ſo haben wir unter den nostri nicht die Partei des Tertullian zu verſtehen, ſondern die katholiſche. Grammatiſch könnte allerdings das Wort nostri im Sinne Tertullians gedeutet werden. Allein unmöglich könnte Tertullian die Anerkennung der prophetiſchen Gabe Melito's als von plerique nostrorum ausſagen, wenn jener wirklich zu den neuen Propheten gehörte; 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 doch Euſebius ihn 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. Daß die Schrift unter dem Titel Clavis die Schlüſſelgewalt behandle, iſt nicht zu erweiſen, und daß die Schrift *περὶ προφητείας* den Melito 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 Epiſkopates 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 (Eus. IV, 27; V, 16); Miltiades, welcher ſchrieb *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν* (Eus. V, 17);

1) Praescript. haer. 52. S. oben S. 488.

Apollonius, welcher im vierzigſten Jahre nach dem Auftreten des Montanus geſchrieben zu haben behauptet (Eus. V, 18, 7); Serapion, Biſchof von Antiochia, welcher auf den Apollinaris Rückſicht nimmt (Eus. V, 19); Clemens von Alexandria [1]). 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 Schweglers Unterſuchung keine Urſache, da die vorhandenen Angaben keine nähere Beſtimmung erlauben, als daß Montanus nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts aufgetreten iſt [2]).

B. Der Montanismus in Rom.

In der römiſchen Gemeinde hat die Partei der neuen Propheten den Boden für ihre Tendenzen wohl vorbereitet gefunden. Eine analoge Erſcheinung, welche älter als die neue Prophetie iſt, gehört der römiſchen Gemeinde an, der ſogenannte Hirt der Hermas [3]). Die eigentliche Tendenz dieſer Schrift iſt die Hebung der Sittenſtrenge. Und zwar nimmt der Verfaſſer auf das entſchiedenſte den Standpunkt der principiellen Abwendung von der Welt ein, weil die Stadt der Chriſten weit von der hieſigen Stadt entfernt, und weil die Welt das Reich

---

1) 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 μετασχηματισμὸν 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.*

2) Vgl. a. a. O. S. 249—256.

3) Ueber den dogmatiſchen Standpunkt dieſer Schrift ſ. o. S. 288 ff.

des Teufels ſei. Deßhalb iſt er ein Gegner des überflüſſigen Beſitzes und der Reichthümer der Chriſten. „Wenn ihr eure Heimath kennet, in der ihr wohnen ſollet, warum kaufet ihr hier Aecker und bauet überflüſſige Gebäude? Wer hiefür ſorgt in der gegenwärtigen Stadt, der kann nicht in ſeine eigene Stadt zurückkehren.“ „Anſtatt Aecker kaufet Noth leidenden Seelen, ſo viel jeder kann, und ſorget für Wittwen und Waiſen und überſehet ſie nicht; und verwendet euern Reichthum auf ſolche Aecker und Häuſer, welche ihr von Gott empfangen habet. Denn dazu hat euch Gott reich gemacht, daß ihr ihm dieſe Dienſte leiſtet. Es iſt viel beſſer, ſolche Aecker und Heerden und Häuſer zu kaufen, welche du in deiner Stadt finden wirſt, wenn du in ſie einziehſt. Denn dieſer Reichthum iſt ſchön und erfreulich und bringt weder Trauer noch Furcht; den Reichthum der Heiden alſo erwerbet nicht; denn er iſt den Knechten Gottes ſchädlich“ (Sim. 1). Deßhalb werden in der Viſion von dem die Kirche darſtellenden Thurmbau die Reichen als runde Steine abgebildet, welche nicht in die Fugen paſſen, und erſt durch Abſchlagen der Rundung, d. h. durch Wegnahme des Reichthums, dem Herrn nützlich werden, d. h. in den Bau aufgenommen werden können (Vis. 3, 6; Sim. 9, 30). Indem alſo der Hirt die Sittenſtrenge auf die Entſagung vom Beſitze und von weltlichen Geſchäften gründen will, hat ſeine Reaktion gegen die eingeriſſene Verweltlichung des Lebens einen noch umfaſſendern Charakter als die der Montaniſten. Deßhalb iſt der Hirt in Hinſicht der Punkte, auf welche ſich die Geſetzgebung der neuen Propheten bezog, milder geſinnt als dieſe. Die Märtyrer werden in dem Buche des Hermas hochgeſchätzt, indem ihnen der Platz zur Rechten der dem Hermas erſcheinenden Kirche vorbehalten iſt (Vis. 3, 1); jedoch das Märtyrerthum wird nicht zur unbedingten Pflicht erhoben, vielmehr wird es von der Reinheit des Herzens abhängig gemacht, daß man der Verfolgung entgehe (Vis. 4, 2). Die Enthaltung von der zweiten Ehe wird als ein überſchüſſiges Verdienſt angeſehen, aber die zweite Ehe ſelbſt wird nicht für Sünde erklärt (Mand. 4, 4). Das Faſten gilt ebenfalls als beſondere, übergeſetzliche Leiſtung (Sim. 5, 3), durch

welche man göttlicher Offenbarungen würdig wird [1]); aber es wird weder eine allgemeine Verpflichtung zum Faſten auferlegt, noch die Faſtengeſetzgebung geſchärft, ſondern für das wahre Faſten wird das heilige Leben überhaupt erklärt (Sim. 5, 1; vgl. Ep. Barnab. 3). Der Hirt des Hermas iſt deutlich genug auf dem fehlerhaften Wege der Werkgerechtigkeit; aber die eben bezeichneten Grundſätze der Askeſe ſind deßhalb milder, als die Verfügungen der neuen Propheten, weil Hermas noch auf die Grundform der Entweltlichung, auf die Entſagung vom Beſitze hinwirkt, während jene die Pflichten des Faſtens, der Eheloſigkeit und des Märtyrerthums in dem Maaße verſchärfen, als ſie die Entäußerung vom Beſitze nicht mehr als die Grundpflicht der Abwendung von der Welt aufſtellen. Gerade dieſer Grundſatz bedingt die Naivetät der asketiſchen Reaktion im Hirten; dagegen die willkürliche Auswahl der asketiſchen Forderungen bei den neuen Propheten, welche von der Beſitzloſigkeit abſehen, begründet den gekniffenen, verzerrten und ungeſunden Charakter der montaniſtiſchen Richtung.

Wie im Kreiſe des Montanismus, ſo iſt auch bei Hermas das Hauptmotiv der ſittlichen Ermahnung, namentlich in der Anwendung auf die Bußfertigkeit, die Erwartung des Weltendes und des Gerichtes. Der Thurm, der die Kirche bedeutet, wird bald fertig gebaut ſein (Vis. 3, 8). Ferner iſt die Auktorität, in welcher Hermas die ihm zu Theil werdenden Belehrungen verbreiten ſoll (Vis. 3, 5), die eines Propheten, weil Alles, was er erfährt, ihm in Viſionen gegeben wird. Demnach nimmt er auch für die inſpirirte Prophetie Partei, indem er es für das Merkmal des falſchen Propheten erklärt, wenn einer nach dem eigenen menſchlichen Willen ſpricht, und auf vorgelegte Fragen antwortet, während der wahre Prophet aus dem heiligen Geiſte heraus nur redet, wann und wie es der Herr will (Mand. 11). Auch darin iſt die Anſchauung im Hirten der montaniſtiſchen Theorie zu vergleichen, daß die in jenem

1) Vergl. Tert. de ieiun. 7: Etiam sacramentorum agnitionem ieiunia de deo merebuntur.

Buche niedergelegten Offenbarungen eine neue Epoche in der Kirche einführen ſollen. Dem Hermas iſt dreimal die Kirche erſchienen; zuerſt als alte Frau auf einem Stuhle ſitzend, darauf ſtehend, mit jugendlicherem und heitererem Anſehen, aber mit greiſem Haare, und zum drittenmale noch jugendlicher, friſcher und heiterer. Die erſte Erſcheinung bedeutet die Entkräftung der Kirche durch die Sünden und den Halbglauben der Chriſten, welche in ihrer Hingabe an weltliche Geſchäfte ſorglos geworden, das Vertrauen auf den Herrn verloren haben und in Sinnesverwirrung gerathen ſind. Die friſchere und gekräftigte Geſtalt der Kirche in der zweiten und dritten Viſion wird dadurch erklärt, daß die Chriſten durch die Mittheilung neuer göttlicher Offenbarung im Geiſte erneuert, im Glauben geſtärkt und von den Schwachheiten befreit worden ſind (Vis. 3, 11—13). Die Verjüngung der Kirche durch neue disciplinariſche Offenbarungen, und die von den Montaniſten prätendirte Entwickelung der Kirche zu einer reifern Altersſtufe drücken trotz des Gegenſatzes des bildlichen Stoffes denſelben Gedanken aus.

Aber freilich ſcheint der Inhalt der Offenbarung auf beiden Seiten geradezu entgegengeſetzt zu ſein. Die Sittenſtrenge der neuen Propheten ſpitzt ſich in der Verweigerung jeder öffentlichen Sündenvergebung nach der Taufe zu; dagegen die Offenbarung, welche Hermas empfängt, hat die Geſtattung einer einmaligen öffentlichen Sündenvergebung nach der Taufe, der ſogenannten zweiten Buße (ſ. o. S. 371) zum Gegenſtande. In der zuletzt beſprochenen Stelle wird als Inhalt der die Kirche verjüngenden und aufrichtenden Offenbarung bezeichnet, daß die, welche in vollkommener Weiſe Buße thun, jung und feſtgegründet ſein werden (Vis. 3, 13). Diejenigen ſind freilich davon ausgenommen, welche den Namen Gottes und Chriſti verleugnet oder gar geſchmäht haben (Sim. 6, 2; 8, 6; 9 19). Für alle übrigen Sünden aber wird nun gerade durch den Engel, welcher dem Hermas in Geſtalt eines Hirten erſcheint, und ſich als den Vorſteher der Buße ankündigt (Mand. 4, 2), eine einmalige Buße feſtgeſetzt. Hermas erinnert hiegegen an die eigentlich geltende Regel, daß es keine andere Buße als in der Taufe

gebe, in welcher man die Vergebung der Sünden empfange, um nicht ferner zu sündigen, sondern in Reinheit zu verharren. Er wird aber belehrt, daß Gott in seiner Barmherzigkeit diese zweite Buße angeordnet, und den Hirten als Bevollmächtigten über dieselbe gesetzt habe. Wer nämlich nach der großen und heiligen Berufung, welche in der Taufe erfolgt, vom Teufel versucht worden ist und gesündigt hat, dem wird eine einmalige Buße gestattet (Mand. 4, 3. cf. cap. 1: *τοῖς γὰρ δούλοις τοῦ θεοῦ μετανοιά ἐστι μία*).

Diese Konceſſion ist aber in einer Weise bedingt, welche deutlich beweist, daß sie nicht im Sinne einer Erschlaffung der Disciplin gemeint ist. Erstlich ist durch diese Offenbarung denen nicht Vorschub geleistet, welche wiederholt sündigen und wiederholt Buße thun wollen, denn dies wird keinem Menschen helfen (Mand. 4, 2). Zweitens ist die Zeit beschränkt, innerhalb welcher die gestattete Buße erfolgreich für die Theilnahme an der Kirche und am Gottesreich sein wird. Sie gilt nur für die Zeit, innerhalb welcher noch an dem Thurme, der die Kirche bedeutet, gearbeitet wird (Vis. 3, 5; Sim. 9, 14. 32). Dieselbe reicht zwar bis zur Wiederkunft Christi (Sim. 9, 7. 10), aber diese wird nahe bevorstehen, und der Thurmbau bald vollendet werden ((Vis. 3, 8). Der hierin liegende Antrieb zur Buße wird durch die Bemerkung, daß der Bau augenblicklich eingestellt sei (Sim. 9, 5. 14), etwas gemäßigt, aber nicht aufgehoben. Denn diejenigen, welche nicht in der gestellten Frist ihre Buße vollziehen, werden von dem Thurmbau definitiv entfernt, d. h. nicht in das Reich Gottes aufgenommen (Vis. 3, 3; Sim. 9, 14). Eine gewisse Rettung wird freilich denen noch in Aussicht gestellt, welche ihre Buße nach der rechten Zeit vornehmen; nach ihrer Strafzeit sollen sie an einen geringern Ort aufgenommen werden, aber nicht in das Gottesreich (Vis. 3, 7; Sim. 8, 7). Endlich aber gilt die Gestattung einer einmaligen Buße nur denjenigen, welche vor dieser neuen Offenbarungsperiode berufen sind, nicht aber denjenigen, welche gerade jetzt zum Glauben kommen, oder erst später bekehrt werden; diese vielmehr empfangen blos für ihre früheren Sünden Vergebung in der

Taufe (Mand. 4, 3). In demſelben Sinne heißt es Vis. 2, 2: „Wenn du dieſe Worte, welche dir auf Befehl Gottes offenbart ſind, deinen Kindern und deiner Gattin kund gethan haſt, dann werden ihnen alle Sünden vergeben werden, die ſie vorher begangen haben. Allen Heiligen bietet er Vergebung dar, welche bis zu dieſem Tage geſündigt haben, wenn ſie von ganzem Herzen Buße thun, und den Zweifel aus ihren Herzen ſchaffen. Denn der Herr hat bei ſeiner Herrlichkeit über ſeine Erwählten geſchworen, daß wenn nach Feſtſetzung dieſes Tages (der Offenbarung, nicht des Endgerichts) einer noch ſündigt, er keine Rettung hat. Denn die Buße der Heiligen hat eine Grenze; abgelaufen ſind die Tage der Buße für die Heiligen; für die Heiden aber gilt die Buße bis zur letzten Stunde". Hieraus ergiebt ſich, daß die zweite Buße, welche der Hirt den Chriſten geſtattet, nur für die Sünden gilt, welche vor dem Tage dieſer Offenbarung begangen ſind, und nur für die der chriſtlichen Gemeinde ſchon angehörenden Glieder. Wie den Heiden die Buße zur Bekehrung natürlich bis zum letzten Tage freiſteht, ſo haben diejenigen, welche zwiſchen dem Tage jener Offenbarung und der Wiederkunft Chriſti zur Kirche übertreten, keinen Anſpruch auf jene Vergünſtigung; und die, welchen ſie zu Theil wird, können ſie nicht zum zweitenmale erfahren.

Wenn die Geſtattung der zweiten Buße durch den Hirten auf den erſten Blick ſo erſchien, als ob die Offenbarung deſſelben der montaniſtiſchen principiell entgegengeſetzt ſei, ſo haben die eben angeſtellten Erörterungen erwieſen, daß dieſer Punkt weſentlich im Einklang mit der in dem Buche des Hermas ſich ausſprechenden Sittenſtrenge iſt. Die Milde des Hirten und die Strenge der neuen Propheten ſtehen im Punkte der Sittenzucht, wie in den ſittlichen Forderungen, nicht ſowohl im Widerſpruche mit einander, als vielmehr in einem Unterſchiede gegen einander, welcher nur quantitativer Art iſt. Die Tendenz und das Motiv ſind bei beiden Erſcheinungen gleich, die Auktoritäten beider ſind gleichartig; nur die Mittel zur Durchführung des Zweckes ſind abgeſtuft; dieſer Unterſchied aber iſt nur von den verſchiedenen Bedingungen der Zeitumſtände abhängig und er-

laubt keinen Schluß auf einen Gegenſatz des Princips beider neuen Offenbarungen. Dieſen Schluß hat Tertullian in ſehr wenig berechtigter Weiſe gezogen, indem er wegen der Geſtattung der zweiten Ehe und der zweiten Buße den Hirten als Freund der Ehebrecher verſpottet, und ſeine kirchliche Auktorität, die nicht gering geweſen ſein muß, in Zweifel zieht[1]).

Endlich iſt der Hirt mit ſeiner Sittenſtrenge auch in Spannung gegen den Klerus, oder wenigſtens gegen einen Theil deſſelben. Er kennt Kleriker, welche der vom Hirten verkündigten Buße bedürfen, die Einen wegen ihrer Eiferſucht und ihres Streites über den Vorrang (Sim. 8, 7), die Anderen wegen Beraubung der Wittwen und Waiſen (Sim. 9, 26), und deßhalb empfängt Hermas, nachdem er von der Kirche die Eröffnung über die Statthaftigkeit der Buße und über deren Begrenzung erfahren hat, den Auftrag, dies den Gemeindevorſtehern zu ſagen, damit ſie ihre Wege in Gerechtigkeit einrichten (Vis. 2, 2). Aber während verſchiedene Stellen des Buches den Eindruck machen, daß die Streitigkeiten im Klerus ſich auf die Feſtſtellung des monarchiſchen Epiſkopats bezogen (ſ. o. S. 403), ſo iſt ferner zu beachten, daß Hermas in demjenigen, welchem er die Tendenz auf den Epiſkopat beilegt, auch einen Gegner ſeiner ſtrengeren Grundſätze gefunden zu haben ſcheint. Die Schilderung des falſchen Propheten im elften Mandat, welche im griechiſchen Text ihren richtigen Zuſammenhang beſitzt, muß ſich auf einen ſpeciellen Fall in der römiſchen Gemeinde beziehen. Da ſie in apokalyptiſchen Farben entworfen iſt, ſo kann man über den geſchichtlichen Stoff des Bildes ſtreiten. Hilgenfeld hat zuerſt[2]) an Gnoſtiker gedacht, und in dieſer Hinſicht die Umſtände hervorgehoben, daß der falſche Prophet in Winkeln ſich aufhalte, daß er für ſeine Reden Geld nehme, und

---

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. Die Bekanntſchaft Tertullians mit dem Hirten erhellt auch aus de orat. 12.

2) Gloſſolalie S. 73 Anm.

daß er nicht in Ekſtaſe rede. Die beiden letzten Merkmale kommen allerdings bei Gnoſtikern vor (Iren. adv. haer. I, 4, 3; 13, 4; ſ. o. S. 472); indeſſen dieſe Erklärung hat keineswegs alle Merkmale des falſchen Propheten, namentlich nicht die bedeutendſten in Betracht gezogen. Noch weniger iſt dies in der von Hilgenfeld[1]) ſpäter aufgeſtellten Deutung der Fall, daß ſich die Schilderung auf heidniſche Orakel beziehe, deren ſich Chriſten bedienten. Denn wenn der Verfaſſer ſagt, es ſei Götzendienſt, den falſchen Propheten, der von ihm als teufliſch inſpirirt dargeſtellt wird, zu befragen, ſo iſt das nur eine vergleichende Beurtheilung des Verkehres der Chriſten mit jenem Gegner, nicht eine direkte Hinweiſung auf die Angehörigkeit deſſelben zum heidniſchen Lebensgebiete. Der falſche Prophet mit ſeinem Anhange von halbgläubigen (δίψυχοι) weltlichgeſinnten Chriſten muß auf dem Gebiete der chriſtlichen Gemeinde geſucht werden. Daß eine gnoſtiſche Sekte gemeint ſei, iſt an ſich wohl denkbar, und durch die von Hilgenfeld bezeichneten Merkmale empfohlen, aber es fehlt jede Hindeutung auf den Wiſſenshochmuth und die Abweichung von der Wahrheit, welche beim Gnoſticismus in Betracht kommen mußten. Die Halbgläubigkeit gilt durch das ganze Buch hindurch als die Wurzel der Verweltlichung und ſittlichen Erſchlaffung, welcher die Offenbarungen der Kirche und des Hirten entgegenwirken ſollen. Allerdings wird die Halbgläubigkeit auch als die Wurzel des gnoſtiſchen Irrthums angeſehen (Vis. 3, 7); aber im elften Mandat wird jener Charakterzug ſo im Allgemeinen auf die Gemeinde des falſchen Propheten angewandt, daß man das gemeinſame Intereſſe derſelben auf die ſittliche Richtung deuten muß, welcher der Verfaſſer entgegenwirken will. Wenn der falſche Prophet die Fragen der Halbgläubigen nach ihren böſen Begierden beantwortet und ihre Seelen anfüllt, wie ſie es ſelbſt wollen, wenn ferner dieſelben als ſolche bezeichnet werden, welche häufig Buße thun, ſo erkennen wir in der Gemeinde des falſchen Propheten die Gegner der Sittenſtrenge und der Bußgeſetzgebung, welche Hermas

1) Apoſtoliſche Väter S. 164 Anm. 7.

vertritt. Den falſchen Propheten aber, der ſich ſelbſt erhöht, und den Vorſitz haben will, kann man im Vergleich mit den übrigen Anſpielungen auf den Streit um den Vorſitz nur unter dem Klerus ſuchen. Dem wird nicht widerſprochen, daß dem falſchen Propheten vorgeworfen wird, für ſeine prophetiſchen Reden Lohn zu nehmen, vielmehr ſcheint dies auf den Unterhalt ſich zu beziehen, welchen die Gemeinde den Vorſtehern zu leiſten hatte. Daß aber dieſe Pflicht gelegentlich in Zweifel gezogen wurde, ſetzen auch die clementiniſchen Homilieen voraus (ſ. o. S. 451); und gerade aus der ſtrengern Richtung, welcher Hermas angehört, iſt dieſes Bedenken verſtändlich[1]). Daß nun aber die Zuſammenkünfte des falſchen Propheten mit ſeinen Anhängern heimlich (*κατὰ γωνίαν*) ſtattfanden, iſt ein ſo individueller Zug des Bildes, daß er, wenn er auch im Vergleich mit unſerer Deutung deſſelben auffällt, doch keinen ſelbſtändigen Anhaltspunkt für eine andere Erklärung der Schilderung gewährt. Wer kann ermeſſen, ob nicht der Vorſteher, welcher an der Spitze der weltlicher geſinnten Partei in der Gemeinde ſtand, welcher den Vorſitz unter den Vorſtehern in Anſpruch nahm, Veranlaſſung hatte, geheime Verſammlungen ſeiner Partei zu halten?

Separatiſtiſcher Sinn giebt ſich aber vielmehr in der Art kund, wie Hermas den Gegenſatz jener Partei gegen ſeine eigene Richtung beurtheilt. Wie die Montaniſten nach willkürlicher Schätzung der Ekſtaſe den Gegenſatz der Pneumatiker gegen die Pſychiker aufſtellen (ſ. o. S. 520), ebenſo und aus demſelben Grunde reducirt Hermas den Widerſpruch zwiſchen ſich und ſeinem Gegner auf göttliche und teufliſche Inſpiration. Die moraliſchen Gründe, die er angiebt, reichen zu dieſem Urtheile über ſeinen Gegner nicht aus, und ſind auch dem Hauptgrunde untergeordnet, daß der ſogenannte falſche Prophet nicht in Ekſtaſe rede. Aber natürlich hat weder dieſer den Anſpruch gemacht, als Prophet zu gelten, noch haben ihn ſeine Anhänger dafür angeſehen. Nur wegen der ganz ungebührlichen Hoch-

1) In demſelben Sinne iſt es zu verſtehen, wenn Hippolytus der Führer der ſtrengen Partei den römiſchen Biſchof Zephyrinus als *ὄντα ἀφιλοκέρδειαν καὶ φιλάργυρον* bezeichnet (Refut. IX, 11).

ſchätzung der ekſtatiſchen Prophetie, die bei ſeinen eigenen Parteigenoſſen vorgekommen ſein muß, konnte es dem Hermas einfallen, daß auch der Gegner prophetiſchen Charakter in Anſpruch nehme, und nur nach jenem einſeitigen Maaßſtabe hat er ihn als Organ des Teufels betrachten können. Es iſt aber das Weſen des Separatismus, willkürliche und zufällige Elemente religiöſer Art zu unerläßlichen Bedingungen der kirchlichen Gemeinſchaft und zum Maaßſtabe des Göttlichen oder Widergöttlichen zu erheben.

Die Analogie zwiſchen den Offenbarungen der neuen Propheten und des Hirten, welche wir trotz des Widerſpruches in den einzelnen Satzungen erwieſen haben, erſtreckt ſich alſo auf die allgemeine Tendenz der Sittenſtrenge in der Reaktion gegen die Verweltlichung, auf das Motiv dieſes Strebens, nämlich die Erwartung des Weltendes, auf die Benutzung ekſtatiſcher oder viſionärer Offenbarung zur Verſchärfung der Disciplin, demnach aber auch auf einen ſchroffen Gegenſatz gegen den widerſtrebenden Klerus, und im Zuſammenhang damit auf die ſektireriſche Willkür in der Betonung des Werthes der Ekſtaſe. Zu den neuen Propheten ſelbſt gehört Hermas nicht, aber er nimmt im Weſentlichen dieſelbe Stellung vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts in der römiſchen Gemeinde ein, in welche nach jener Epoche Montanus und ſeine Begleiterinnen eintraten. Hermas bezeichnet ein lokales Vorſpiel der Erſcheinungen, welche von Phrygien aus faſt alle Theile der Kirche in Aufregung und Zerrüttung verſetzten. Er eröffnet die Reihe von Separationen, welche das nächſte Jahrhundert ausfüllen, und welche gerade die römiſche Gemeinde faſt ununterbrochen beſchäftigten. Denn zwiſchen der montaniſtiſchen Bewegung in Rom und der novatianiſchen Spaltung ſteht im Anfange des dritten Jahrhunderts die Seceſſion des Hippolytus. Der Hirt des Hermas beweiſt alſo trotz ſeiner von dem Montanismus abweichenden Satzungen, daß der Boden in Rom für dieſe Richtung bereitet war; und wenn jener Schrift eine Partei entſprach, ſo mag ſie in die der Montaniſten übergegangen ſein.

Uebrigens wird Niemand als Haupt der montaniſtiſchen

Partei in Rom direkt genannt; wir müſſen aus verſchiedenen Notizen kombiniren, daß Blaſtus in Rom zu derſelben gehörte [1]). Der Mangel an Nachrichten über den Montanismus in Rom rührt offenbar daher, daß derſelbe dort wenig literariſche Gegner fand, von denen die ſpäteren Geſchichtſchreiber Mittheilungen hätten entlehnen können. Ob der Brief *περὶ σχίσματος*, den Irenäus an Blaſtus ſchrieb, eine direkte Gegenſchrift war, iſt nach dem, was ſonſt von Irenäus bekannt iſt, nicht leicht zu entſcheiden; die Notiz des Prädeſtinatus, daß der römiſche Biſchof Soter gegen die Montaniſten geſchrieben habe [2]), iſt bei dem verdächtigen Urſprunge dieſes Buches natürlich unſicher.

Die römiſche Kirche zog es vor, den Montanismus praktiſch zu widerlegen. Deßhalb bedurfte ſie der literariſchen Unterſtützung nicht, und kam eher zum Ziele, als die kleinaſiatiſche Kirche. Der römiſche Biſchof Eleutherus (170 — 185) wird uns zwar allein als ein Gegner der neuen Prophetie genannt, allein es iſt nicht blos wahrſcheinlich, ſondern auch gewiß, daß ſchon die Vorgänger jenes Mannes im Kampfe gegen den Montanismus geſtanden haben, der allerdings ſeine letzte Entſcheidung noch nicht gefunden hatte. Durch Euſebius wiſſen wir, daß die Konfeſſoren 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 letztern 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, welches Euſebius zwar „fromm und rechtgläubig" nennt, welches aber mitzutheilen er Anſtand nimmt [3]).

---

1) 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.

2) Haer. 26: Scripsit contra Montanistas Soter, papa urbis. Vgl. Schwegler S. 9.

3) Eus. V, 3: *Τῶν δὲ ἀμφὶ τὸν Μοντανὸν — περὶ τὴν Φρυγίαν ἄρτι τότε πρῶτον τὴν περὶ τοῦ προφητεύειν ὑπόληψιν παρὰ πολλοῖς*

Hieraus iſt zu ſchließen, daß die galliſchen Gemeinden für die neue Prophetie Partei genommen haben, und daß zu jener Zeit die Montaniſten in Kleinaſien und die 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 [1]). Daß dies Verfahren gar nicht im Sinne des Montanismus iſt, bedarf keines Beweiſes. Wenn ſich nun dennoch dieſe Gemeinden für denſelben verwandten, alſo ebenſowenig die Grundſätze des Epiſkopats 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 Vor-

---

ἐκφερομένων, (πλεῖσται γὰρ οὖν καὶ ἄλλαι παραδοξοποιΐαι τοῦ θείου χαρίσματος εἰς ἔτι τότε κατὰ διαφόρους ἐκκλησίας ἐκτελούμεναι πίστιν παρὰ πολλοῖς τοῦ καὶ ἐκείνους 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 Kap. 1 mitgetheilten Briefe über die Verfolgung) ἐκθέμενοι καὶ τῶν παρ' αὐτοῖς τελειωθέντων μαρτύρων διαφόρους ἐπιστολάς, 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 Kap. 4.

1) Eus. V, 2: Ἔλυον μὲν ἅπαντας, ἐδέσμευον δὲ οὐδένα. — Οὐ γὰρ ἔλαβον καύχημα κατὰ τῶν πεπτωκότων, ἀλλ' ἐν οἷς ἐπλεόναζον αὐτοί, τοῦτο τοῖς ἐνδεεστέροις ἐπήρκουν, — καὶ πολλὰ περὶ αὐτῶν ἐκχέοντες δάκρυα πρὸς τὸν πατέρα, ζωὴν ᾔτήσαντο καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς, ἣν καὶ συνεμερίσαντο τοῖς πλησίον. Cf. cap. 1, 19: καὶ μάρτυρες τοῖς μὴ μάρτυσιν ἐχαρίζοντο.

ſtellung von dem Dilemma über die Bußdisciplin hatten. Denn die Schilderung von der Wiederaufnahme der Gefallenen durch die Märtyrer in Lugdunum erinnert ſehr deutlich an Tertullians Schrift de poenitentia, welche, indem ſie weder den Grundſätzen des Epiſkopats noch des Montanismus entſpricht, 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; aber dies war der Fall, 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]. 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 ekſtatiſche Prophetie überhaupt verwarfen, ſo iſt damit doch gar Nichts für

---

1) S. oben S. 377. 382. 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 Alkibiades (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 wenn der Beſitz des Geiſtes in ekſtatiſcher Form gemeint iſt, ſo wurde dieſelbe damals allgemein anerkennt (ſ. o. S. 471). Daß die galliſchen Gemeinden mit den aſiatiſchen in Korreſpondenz ſtanden, beweiſt allein nicht die Uebertragung des Montanismus nach Gallien.

2) Lib. IV, 33, 1: Discipulus spiritalis vere recipiens spiritum dei, qui ab initio in universis dispositionibus dei adfuit 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.

den Montanismus geſagt [1]). Nur die kirchlichen Charismen erfreuen ſich der Anerkennung des Biſchofs von Lugdunum (ſ. o. S. 469), nicht die ſchismatiſchen. Und ſo müſſen wir denn auch annehmen, daß ſein Brief an Blaſtus περὶ σχίσματος [2]) 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 Tertullians ſich auf Eleutherus bezieht. Er ſagt von Praxeas, der, aus Aſien kommend, nach ſeiner Meinung zuerſt die monarchianiſche Lehre in Rom verbreitet hat, daß er den römiſchen Biſchof, welcher im Begriffe war, die Prophetie des Montanus anzuerkennen, und dadurch den Gemeinden in Aſien und Phrygien den Frieden zu bringen, durch falſche Verſicherungen über die Propheten und ihre Gemeinden und durch Erinnerung an die Auktorität ſeiner Vorgänger beſtimmt habe, die ſchon erlaſſenen Friedensbriefe zu widerrufen, und von der Anerkennung der Charismen abzuſtehen [3]).

---

1) Lib. III, 11, 9: Infelices vere, qui pseudoprophetas quidem esse nolunt, propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia. — Es erſcheint mir unerläßlich, ſo zu leſen, anſtatt: qui pseudoprophetae quidem esse volunt. Mit dieſer Lesart kann der Satz nur auf Montaniſten gedeutet werden, das paßt aber nicht zu den vorhergehenden und den nachfolgenden Sätzen.

2) S. oben S. 539. 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.

3) Adv. Prax. 1: Idem tunc episcopum Romanum, agnoscentem iam prophetias Montani, Priscae, Maximillae, et ex ea agnitione pacem ecclesiis

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 Viktor (185—197) 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 [1]), ſo iſt eine, wenn auch vorübergehende, Neigung zum Frieden mit den Montaniſten bei Viktor nicht wahrſcheinlich. Sein ganz entſchiedenes hierarchiſches Auftreten kann ſich überhaupt nicht mit den Anſprüchen des Montanismus vertragen haben. Auf Soter (161—170) oder Aniket (157—161) wird ſich die obige Notiz nicht anwenden laſſen, weil wir keinen Raum für die von Praxeas geltend gemachte Auktorität der Vorgänger finden würden. 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, von der Auktorität ſeiner Vorgänger abzuweichen. Wir dürfen ferner um ſo mehr auf Eleutherus rathen, als in Aniket und Soter ſolche Vorgänger deſſelben gefunden werden können, die den Montanismus bekämpft haben. Endlich machen wir noch darauf aufmerkſam, daß die Art, wie Euſebius den Zweck des Schreibens der Lugdunenſer an Eleutherus bezeichnet, unwillkürlich zuſammen-

---

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. Vgl. über dieſe Stelle Schwegler S. 249—253.

1) Vgl. die Beweiſe bei Schwegler S. 251.

trifft mit Tertullians Ausdruck für die von Prareas hintertriebene Abſicht des römiſchen Biſchofs [1]).

Durch die Maaßregel des Eleutherus war übrigens der Montanismus weder im Allgemeinen aus der Kirche geſtoßen, noch auch in der römiſchen Gemeinde ſo völlig gelähmt, daß nicht der Streit noch wieder hätte aufgenommen werden müſſen. Von einem Zuſammentreffen des Viktor mit demſelben wird uns nichts berichtet, dagegen ſetzt Euſebius in die Zeit ſeines Nachfolgers Zephyrinus (197—218) die Blüthe des Presbyters Gajus, welcher Verfaſſer einer Streitunterredung mit dem Montaniſten Proklus iſt, in welcher die beiden Gegner unter Anderem auf die alten Auktoritäten ihrer Kirchen, Gajus 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]). Wir werden annehmen müſſen, daß, wenn auch die Partei der neuen Propheten nicht mehr gottesdienſtliche Gemeinſchaft mit der biſchöflichen Gemeinde haben konnte und wollte, ihr Beſtehen die letztere inſofern ſtets beunruhigte, als auch in dieſer die dem Montanismus analoge Richtung auf disciplinariſche Strenge vertreten war, und als zugleich die Auktorität der ekſtatiſchen Propheten eine beſondere Anziehungskraft ausüben mußte. Das die Disciplin betreffende Edikt, gegen welches Tertullian ſeine Schrift de pudicitia richtete (ſ. o. S. 513), gehört wahrſcheinlich nach Rom. Gemeinhin wird angenommen, daß der Biſchof, welchen Tertullian als pontifex maximus und episcopus episcoporum bezeichnet, der römiſche Biſchof Zephyrinus geweſen ſei. Denn wenn auch dieſe Titel ironiſch gemeint ſind, ſo muß in der Stellung des von Tertullian bezeichneten Biſchofs ein Anlaß dazu gelegen haben; ein ſolcher iſt jedoch nur bei dem römiſchen

---

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.

Biſchof wahrzunehmen. Denn gerade die Verhandlungen des Irenäus und des Praxeas mit Eleutherus weiſen darauf hin, daß ſchon damals die Auktorität des römiſchen Biſchofs als weithin reichend angeſehen wurde. Auch der Titel pontifex maximus deutet nach Rom hin, und kann nicht im Spott darauf gehen, daß der Biſchof ſich die Rechte des einzigen Hohenprieſters Chriſtus anmaße [1]). Wenn alſo Zephyrinus jenes Edikt als ein ſolches erlaſſen hat, welches dem Streite ein Ende machen ſollte, ſo muß der Kampf zwiſchen der montaniſtiſchen Partei und den römiſchen Biſchöfen bis in ſeine Zeit fortgedauert haben. Ueber der neuen Seceſſion des Hippolytus iſt natürlich die Bedeutung des montaniſtiſchen Schisma in Rom zurückgeſtellt worden. Hippolytus ſelbſt iſt ſich vielleicht halb deſſen bewußt, daß er dieſelbe Aufgabe, wie die Montaniſten verfolge; denn in ſeinem Werke gegen die Ketzer merkt er nur den ekſtatiſch-prophetiſchen Apparat derſelben, ihre Uebertreibung des Faſtens und die Uebereinſtimmung eines Theils der Sekte mit der Chriſtologie des Noetus an (Reſut. VIII, 19), und mit keinem Worte weiſt er darauf hin, daß dieſe Sekte kurze Zeit vor ſeiner Wirkſamkeit die römiſche Gemeinde durch dieſelben Tendenzen beunruhigt hat, welche auch die ſeinigen ſind.

C. Der Montanismus in Karthago.

Als die Partei der neuen Propheten in Rom ſchon längſt aus der Gemeinde geſtoßen war, begann ſie in Karthago erſt Raum zu gewinnen. Und zwar läßt ſich erkennen, daß der Streit, der zwiſchen den Propheten und den Biſchöfen ſchwebte, nicht in zufälliger Weiſe in die karthagiſche Gemeinde eingeſchleppt, ſondern daß er dort aus denſelben Bedingungen, wie überall entſtanden, und erſt in ſeinem weitern Verlauf an die Auktorität der neuen Propheten angeknüpft worden iſt. Hiezu bieten die Märtyrerakten der Perpetua und Felicitas den Stoff [2]). Daß

1) Wie Gieſeler, Kirchengeſchichte I, 1, S. 288 erklärt, indem er es wahrſcheinlich findet, daß der Biſchof von Karthago gemeint ſei.

2) Vgl. Uhlhorn, Fundamenta chronologiae Tertullianeae p. 5—19.

der Herausgeber dieſer Schrift, welche theilweiſe von der Hand der Märtyrer ſelbſt, nämlich der Perpetua und des Saturus herrührt, zur Partei der neuen Propheten gehört, ergiebt ſich aus dem Eingange und dem Schluſſe ſeiner Erzählung (ſ. o. S. 483). Die Viſionen der Märtyrer betrachtet er als Proben der für die letzten Zeiten verheißenen neuen Kräfte des heiligen Geiſtes. Daß nun die der karthagiſchen Gemeinde angehörigen Märtyrer ſelbſt Montaniſten geweſen ſind, ergiebt ſich nicht mit Beſtimmtheit; und daß ſie ſchismatiſch geweſen wären, davon iſt vielmehr das Gegentheil feſtzuſtellen. Nicht nur ſind jene Märtyrer von der katholiſchen Kirche ſtets als die ihrigen betrachtet worden; ſondern auch die Erzählung enthält die Anzeichen von der Gemeinſchaft, in welcher dieſelben mit der Gemeinde ſtanden, deren Diakonen ſie im Gefängniſſe verſorgten (cap. 3. 10), und deren Biſchof Optatus von ihnen als papa begrüßt wird (cap. 13). Daß die Märtyrer mit Freudigkeit ihrem Ende entgegen gehen, daß ſie Viſionen haben, und daß Perpetua ſogar mit Beſtimmtheit auf Viſionen rechnet, weil ſie gewohnt iſt, mit dem Herrn zu reden (cap. 4), dieſe Züge, obgleich ſie ſich mit der Richtung der neuen Propheten berühren, ſind weder direkt in Zuſammenhang mit deren Vorbilde geſtellt, noch reichen ſie an ſich hin, um ſolchen Zuſammenhang zu beweiſen. Es tritt jedoch ein Umſtand hinzu, welcher beweiſt, daß dieſe Viſionäre in der gleichen Richtung wie die neuen Propheten begriffen ſind, und daß, obgleich ihr Verband mit dem Biſchof der Gemeinde beſteht, der Streit über die Disciplin ſchon angeregt war, der von Tertullian alsbald weiter geführt wurde. Nämlich in einer Viſion ſieht Saturus ſich und die Perpetua nach ihrem Märtyrertode in den Himmel erhoben. Nachdem ſie den Anblick Gottes genoſſen, treten ſie aus dem Raume, in welchem der Thron Gottes ſteht, und ſehen (cap. 13) vor den Thüren rechts den Biſchof Optatus und links den Presbyter Doktor Aſpaſius, getrennt und traurig; dieſelben fallen zu den Füßen der Märtyrer und ſprechen: „Verſöhnet uns, da ihr aus dem Leben gegangen ſeid, und uns ſo, nämlich unverſöhnt, zurückgelaſſen habt.“ Als nun die Märtyrer mit jenen Klerikern reden, werden ſie von Engeln geſtört, welche

die letzteren ermahnen, wenn ſie Streit hätten, ſich gegenſeitig zu vergeben (si quas habetis inter vos dissensiones, dimittite vobis invicem); dem Optatus aber ſagen ſie, er ſolle ſeine Gemeinde beſſern, denn die Glieder derſelben kämen zu ihm, als wenn ſie von der Rennbahn zurückkehrten, und an den auf die Spiele bezüglichen Parteien theilnähmen (corrige plebem tuam, quia sic ad te conveniunt quasi de circo redeuntes et de factionibus certantes). Der Streit zwiſchen dem Biſchof und dem Presbyter wird die Aufgabe betroffen haben, wegen deren Optatus zurechtgewieſen wird. Dieſe iſt aber die ſtrengere Disciplin überhaupt, und ſpeciell in Anwendung auf einen auch von Tertullian (de spectaculis) behandelten Punkt, ob ein Chriſt den Spielen in der Rennbahn beiwohnen dürfe. Alſo ſchon zu der Zeit, als jene Märtyrer dem Tode entgegenſahen, etwa im J. 203, beſtand eine Meinungsverſchiedenheit über die Strenge der Disciplin im karthagiſchen Klerus, und natürlich auch in der Gemeinde; ſie hatte jedoch noch nicht zur Trennung derſelben geführt, und eine Verſöhnung ſchien noch möglich. Welcher Partei die Märtyrer angehörten, iſt dabei nicht zweifelhaft. Die Zurechtweiſung, welche der Biſchof in der Viſion des Saturus erfährt, während Aſpaſius ohne Vorwürfe bleibt, läßt darauf ſchließen, daß ſie der ſtrengern Disciplin zugethan waren; und dieſe Geſinnung in Verbindung mit der Gabe der Viſion läßt ſie allerdings in Analogie mit Montanus und den Seinigen erſcheinen. Wie in Rom der Verfaſſer des Hirten, ſo ſteht in Karthago der Presbyter Aſpaſius und ſeine Partei an der Schwelle des Montanismus. Es fehlte zur vollkommenen Darſtellung dieſer Richtung nur, daß ſolche Viſionäre wie Saturus ausdrücklich als Auktoritäten für die ſtrengere Disciplin anerkannt, und dann, daß die Gemeinſchaft ſolcher einheimiſchen Propheten mit den phrygiſchen Vorbildern offen ausgeſprochen wurde.

In dieſe Entwickelung der montaniſtiſchen Partei gewähren die Schriften Tertullians einen Einblick [1]). Eine unzweifelhafte Strenge der ſittlichen Anſchauung hat er ſchon in den Büchern

1) Vgl. Uhlhorn a. a. O. S. 46 ff.

de cultu feminarum, de patientia, ad uxorem libri II geltend gemacht, ohne jedoch eine Spur von ſpecifiſch montaniſtiſcher Richtung zu verrathen oder anzudeuten, daß eine Parteiung in der Gemeinde mit ſeiner Anſchauung zuſammenhing. Ein weiterer Schritt zeigt ſich dann in den Büchern de corona militis, de fuga in persecutione, de exhortatione castitatis inſofern, als in ihnen die Auktorität des Paraklet in den neuen Propheten für die ſtrenge Sitte geltend gemacht, jedoch noch keine Rückſicht auf die phrygiſchen Parteihäupter genommen wird, und noch keine Trennung vom allgemeinen Gottesdienſte ſtattgefunden hat. Dies Stadium entſpricht ziemlich den aus den Märtyrerakten ſich ergebenden Verhältniſſen in der Gemeinde. Dagegen deutet die Schrift de virginibus velandis an, daß ein Bruch zwiſchen beiden Parteien eingetreten war. Da die zur ſtrengern Richtung ſich bekennenden Jungfrauen verſchleiert in die Gemeindeverſammlungen kamen, und durch dies Unterſcheidungszeichen den Unmuth der freiergeſinnten Jungfrauen erregten, ſo hatten dieſe Männer angeſtiftet, welche jenen die Schleier abriſſen und ſie mit unverſchleiertem Geſichte das Gemeindehaus zu betreten zwangen (cap. 3). Eine ſo gewaltthätige Beſchimpfung muß die Parteiung zum Schisma gedrängt haben; und als Merkmal dieſer Lage der Partei iſt es anzuſehen, daß Tertullian die Katholiker als Pſychiker verwirft, und den Montanus wie die Priskilla und Maximilla als Auktoritäten anerkennt, wie in den ſpäteren Büchern de monogamia, de ieiuniis, de pudicitia und den dogmatiſch-polemiſchen Werken.

Tertullian wird von Euſebius (H. E. II, 2) zu den angeſehenſten Römern gerechnet (*τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν*), was von ſeiner literariſchen Stellung abſtrahirt iſt, und ſeine Angehörigkeit an die Gemeinde zu Karthago nicht in Frage ſtellen kann. Hieronymus (de vir. ill. 53) bezeichnet ihn als Presbyter, und giebt an, daß der Neid und die Beleidigungen des römiſchen Klerus ihn bewogen haben, zu den Montaniſten überzutreten. Die letztere Notiz iſt jedenfalls nicht richtig; aber auch daß Tertullian zum Klerus gehört habe, ſei es vor der Spaltung der Gemeinde, ſei es in der montaniſtiſchen Gemeinde, läßt ſich aus ſeinen Schriften unbedingt und direkt nicht beweiſen.

Nur das ergiebt ſich, daß er Lehrer in der ſchismatiſchen Gemeinde war (de anima 9; ſ. o. S. 480). Wenn jedoch darauf zu rechnen iſt, daß zu Tertullians Zeit das Lehrgeſchäft regelmäßig mit dem Presbyteramt vereinigt war, ſo würde aus der angeführten Stelle die Angabe des Hieronymus ihre Beſtätigung empfangen. Auguſtin (de haeresibus 86) theilt mit, daß Tertullian ſpäter ſich von den Montaniſten zurückgezogen, hingegen eine eigene von der katholiſchen Kirche getrennte Partei gegründet habe, welcher Auguſtin ſelbſt ein Ende gemacht habe, indem deren Mitglieder ſich der katholiſchen Gemeinde in Karthago angeſchloſſen und ihre Baſilika derſelben übergeben hätten. Wenn auch dieſe perſönliche Berührung Auguſtins mit den Tertullianiſten die Richtigkeit ſeiner Angabe über dieſe Partei verbürgt, ſo müſſen wir doch ein Bedenken gegen die Nachricht erheben, daß Tertullian ſich von der montaniſtiſchen Partei getrennt habe. Sie wird unſicher durch die gleichzeitige unrichtige Notiz Auguſtins, daß Tertullian vor ſeinem Anſchluß an die neuen Propheten deren Sache bekämpft habe. Und die Partei der Tertullianiſten, von deren Tendenz Auguſtin ſelbſt nichts ſagt, leiſtet unſerem Zweifel kein Gegengewicht, da ſie in einem ſehr zufälligen Verhältniß zu Tertullian geſtanden haben kann.

Der Konflikt zwiſchen den Montaniſten und dem Biſchof von Karthago kann Tertullians Lebenszeit, alſo das Jahr 220 nicht überdauert haben. Denn Cyprian giebt keine Andeutung, daß zu ſeiner Zeit die montaniſtiſche Sekte in Karthago noch beſtand; war dies der Fall, ſo war ſie wenigſtens der katholiſchen Gemeinde nicht gefährlich. Auch die Erinnerung an das montaniſtiſche Schisma, und an die Betheiligung Tertullians an demſelben iſt bei Cyprian nicht wahrzunehmen, der die Schriften jenes Mannes täglich ſtudirte, ohne durch die ſchismatiſche Richtung deſſelben geſtört zu werden. Uebrigens ergiebt ſich aus einer zufälligen Mittheilung Cyprians [1]), daß die montaniſtiſche Be-

1) Ep. 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

wegung nicht in allen afrikaniſchen Gemeinden gleiche Verhältniſſe gefunden haben kann. Denn wenn manche Biſchöfe ſolche, die wegen Ehebruch und Unzucht exkommunicirt waren, überhaupt nicht wieder in die Gemeinde aufnahmen, ſo hatte in deren Gemeinden die ſtrenge Disciplin die Oberhand, und es war weder Bedürfniß noch Gelegenheit zu einer ſchismatiſchen Einwirkung der Montaniſten gegeben. Aber eben deßwegen, weil nicht alle Biſchöfe in der Milderung der Disciplin einig waren (ſ. o. S. 524), wurde es der montaniſtiſchen Partei erleichtert, ihre Anſprüche an Sittenſtrenge mit Erfolg geltend zu machen. Wären die Biſchöfe überall in der milden Praxis einig geweſen, ſo hätten ſich die montaniſtiſchen Bewegungen nicht ſo lange Zeit immer wieder an einem andern Orte erneuern können. Andererſeits aber zeigt ſich an dieſen Thatſachen wieder, daß die Punkte, auf welche ſich die montaniſtiſche Richtung bezog, vor deren Auftreten nichts weniger als abſchließend feſtgeſtellt waren, und daß der Konflikt der Partei mit der Kirche aus rein innerkirchlichen Verhältniſſen hervorging.

D. Der Ausgang des Montanismus in Kleinaſien.

Allerdings wurde die Partei der neuen Propheten überall, wo ſie am Biſchof Widerſtand fand, zum Schisma gezwungen; allein dieſe Thatſache iſt nicht unbedingt ſo zu deuten, daß die Montaniſten dadurch für definitiv häretiſch und widerkirchlich erklärt wurden. Wenn auch die Vorwürfe des teufliſchen Einfluſſes und des blos pſychiſchen Glaubens zwiſchen den getrennten Gemeinden hin und her gingen, ſo kann man dies nicht als das Merkmal einer definitiven Entſcheidung des Verhältniſſes derſelben betrachten. In Rom wenigſtens konnten wir ein Schwanken in der Beurtheilung des Schisma, und eine lange Dauer des Streites wahrnehmen, welche darauf ſchließen ließ, daß die biſchöfliche Gemeinde den Einwirkungen der montaniſtiſchen Partei

---

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.

ungeachtet der zwiſchen ihnen beſtehenden Trennung ausgeſetzt blieb. Denn auch, wenn die Vermuthung nicht richtig wäre, daß das von Tertullian angefochtene Pönitenzedikt dem Zephyrinus angehöre, ſo weiſt die Stellung des Eleutherus zwiſchen der Fürſprache aus Lugdunum einerſeits und Praxeas andererſeits darauf hin, daß mit dem Eintreten des Schisma die außerkirchliche Stellung des Montanismus noch nicht entſchieden war. Dieſelbe Anſchauung gewährt der ungenannte Berichterſtatter des Euſebius von der Sachlage in Kleinaſien [1]). Wenn es nöthig war, daß die Gläubigen zur Beurtheilung der Partei vielmals und an vielen Orten zuſammenkamen, ehe ſie dieſelbe aus der Gemeinſchaft ausſchloſſen, ſo iſt zu folgern, daß daß Urtheil nicht leicht zu faſſen war, und daß das ungünſtige Urtheil über die Montaniſten wahrſcheinlich wiederholt gefällt werden mußte, weil der Verband der Partei mit den einzelnen Gemeinden trotz des Schisma noch in gewiſſer Art beſtand.

Einen genauern Einblick in dieſe Verhältniſſe gewährt Firmilianus, Biſchof von Cäſarea in Kappadocien, in dem Briefe an Cyprian, den er gegen die vom römiſchen Biſchof Stephanus anerkannte Ketzertaufe ſchrieb (unter Cyprians Briefen der 75ſte). Er erzählt (cap. 10), daß nach dem Tode des Kaiſers Alexander Severus, ungefähr 22 Jahre vor der Zeit ſeines Berichtes, auf Anlaß von Erdbeben in Kappadocien und Pontus eine Chriſtenverfolgung ausgebrochen ſei, welche nach dem langen Frieden nicht erwartet die Gemeinden mit Schrecken und Verwirruug erfüllt habe. „Als nun die Gläubigen dieſer Verfolgung unterworfen waren, und aus Furcht vor derſelben hier und dort hin flohen und ihre Heimath verließen, tauchte dort plötzlich ein Weib auf, welche wegen ihrer Ekſtaſen ſich für eine Prophetin ausgab, und vorgeblich voll des heiligen Geiſtes als ſolche auftrat (quae in ecstasin constituta propheten se praeferret et quasi

---

1) 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.*

sancto spiritu plena sic ageret). So ſehr aber wurde ſie durch die Macht der vornehmſten Dämonen erhoben, daß ſie lange Zeit hindurch die Brüder aufregte und täuſchte, indem ſie wunderbare und auffallende Dinge vollbrachte und die Erde in Bewegung zu bringen verhieß; nicht weil der Dämon ſo große Gewalt hatte, ſondern weil der böſe Geiſt manchmal die bevorſtehenden Erdſtöße vorauswußte und ſich ſo ſtellte, als wenn er das hervorbringen werde, was er vorausſah. Durch dieſe Lügen und Erfindungen hatte ſie die Gemüther Einzelner gewonnen, ſo daß ſie ihr gehorchten und, wohin ſie gebot und führte, ihr folgten, indem ſie behauptete, daß ſie nach Judäa und Jeruſalem eile, woher ſie vorgeblich auch gekommen war. Hier hat ſie einen Landpresbyter und einen Diakonus getäuſcht, ſo daß ſie ihr anhingen, was kurz nachher entdeckt wurde.“ Denn plötzlich trat ein Exorkiſt auf, der dem böſen Geiſt in dem Weibe widerſtand und ihn als ſolchen entlarvte, obgleich derſelbe in ſchlauer Weiſe vorhergeſagt hatte, daß ein verkehrter und ungläubiger Verſucher auftreten werde.

Dieſes Weib, welches etwa im Jahre 236 als Prophetin auftrat [1]), iſt ohne allen Zweifel eine Nachfolgerin der Maximilla, ungeachtet dieſe von einer ſolchen nichts vorauswußte. Der einſeitige Bericht des Firmilianus, der blos auf die Vorausſetzung dämoniſcher Inſpiration gebaut iſt, hat offenbar weſentliches verſchwiegen. Wenn die ekſtatiſche Prophetin in der Epoche einer Verfolgung auftrat, welche eine allgemeine Flucht erregte, ſo wird ſie ohne Zweifel ſowohl zum Beſtehen des Märtyrerthums aufgefordert, als auch Buße gepredigt und auf Verſchärfung der Disciplin gedrungen haben. Wenn ſie Erdbeben vorausgeſagt und auf die Erſcheinung eines verkehrten und ungläubigen Verſuchers hingewieſen hat, ſo hat man denſelben als den Antichriſt und die Erdbeben als Vorzeichen des Weltendes aufzufaſſen; nach Jeruſalem aber will die Prophetin ziehen, weil dort die

1) 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.

Erſcheinung der himmliſchen Stadt zu erwarten iſt. Direkte Ketzerei wird dem Weibe nicht Schuld gegeben, aber eine ſchismatiſche Tendenz erſcheint darin, daß die Prophetin unter ihren Anhängern die Euchariſtie und die Taufe, wenn auch in der legitimen Form, vollzogen hat[1]). Dies iſt freilich auffallend; aber wenn Tertullian den Weibern das öffentliche Lehren und die Sakramentsverwaltung verbietet [2]), dagegen das prophetiſche Recht in ihnen anerkennt [3]), ſo liegt es ſehr nahe, daß wo prophetiſche Weiber erſchienen, ſie auch von den übrigen gottesdienſtlichen Schranken ſich befreit achteten. Wenn auch dieſe Prophetin keinen äußern Zuſammenhang mit ihren ſo viel älteren Vorgängerinnen, den Begleiterinnen des Montanus gehabt hat, ſo beweiſt eben ihre unleugbare Gleichartigkeit mit jenen, und der Erfolg, den ſie fand, daß in Kleinaſien die Richtung der neuen Propheten ſich nicht auf die Anhänger der bekannten Perſonen beſchränkte, ſondern daß ſie ſich aus dem innern Bedürfniß und der äußern Lage der Kirche, welche der Bericht Firmilians vergegenwärtigt, wiederholt erzeugen konnte. Wenn auch an dem einen Orte die außerkirchliche, häretiſche Stellung der Partei entſchieden war, ſo konnte an einem andern Orte unter den entſprechenden Bedingungen die Verbindung von ekſtatiſcher Prophetie und Sittenſtrenge wieder vollzogen, und die auch anderwärts ſchon getroffene Entſcheidung in Frage geſtellt werden.

Die eigentliche Entſcheidung über die Stellung der montaniſtiſchen Partei zur katholiſchen Kirche knüpft ſich an die Frage, ob die in jener vollzogene Taufe von der Kirche als gültig an-

---

1) L. c. cap. 10: 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.

2) 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.

3) 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.

erkannt werden ſolle. In dieſer Hinſicht bietet ebenfalls Firmilian die beſtimmte Nachricht dar, daß eine Synode zu Ikonium die Taufe derjenigen verworfen habe, welche, wenn ſie auch die neuen Propheten annehmen, doch über den Vater und den Sohn rechtgläubig denken [1]). Da dieſe Synode ſchon lange vor dem Briefe Firmilians (iampridem, cap. 7) gehalten war, ſo kann dieſe Kataſtrophe des Montanismus in Kleinaſien ſich etwa nach dem erſten Viertel des dritten Jahrhunderts ereignet haben.

Der Montanismus hat keine Abweichung vom kirchlichen Dogma begangen, ſondern richtet ſich auf die Herſtellung des Lebens, der Sitte und der Disciplin. Aber jener Richtung liegt eine ganz beſtimmte Anſicht von dem Verhältniß des ſittlichen Lebens zur Kirche oder von der Bedingung der Heiligkeit der Kirche zu Grunde. Durch den Grundſatz, daß die Heiligkeit der Kirche in der geſetzlichen Strenge und in der ſittlichen Tadelloſigkeit aller ihrer Mitglieder wurzele, wurde die Kirche zu der entgegengeſetzten Anſchauung gedrängt, daß die Heiligkeit der Kirche von dem Beſitze der ſpecifiſchen Heiligungsmittel, der Sakramente abhängig ſei. Und wie jene ſektireriſche Tendenz ſich auf die Ariſtokratie der ekſtatiſchen Propheten ſtützte, ſo wurde die Kirche durch die in der montaniſtiſchen Kriſis eingetretene Zerrüttung der Gemeinden, und durch die Erweiterung der ſakramentalen Verrichtungen bewogen, die Ariſtokratie ihrer Amtsträger, des Klerus, noch höher zu erheben. Die Feſtſtellung des beſondern gottesdienſtlichen Charakters des Klerus erfolgt erſt in der Gegenwirkung gegen den Montanismus.

---

1) L. c. cap. 19: 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. Die von Baluzius vorgezogene Lesart: qui etsi non ut nos prophetas recipiunt, iſt nicht zu billigen. Sie würde auf Markioniten hinweiſen; allein es iſt unmöglich, daß dieſen Rechtgläubigkeit in der Lehre vom Vater und vom Sohne zugeſtanden würde.

Dritter Abſchnitt.

Die Verfaſſung nach dem Montanismus.

Die Beſchränkung des Prieſtertitels auf die Mitglieder des Klerus iſt uns als der Punkt bemerklich geworden, an welchen ſich die katholiſche Behauptung eines beſondern gottesdienſtlichen Charakters der Amtsperſonen knüpft, welche in der Zeit vor Tertullian noch fehlt, und auch mit dem Gebrauche jenes Namens durch Tertullian noch nicht verknüpft iſt (ſ. o. S. 398). Umgekehrt hat der falſche Ignatius den Gedanken einer ſpecifiſchen Stellvertretung Gottes durch den Biſchof vollzogen, aber ohne den Prieſternamen auf denſelben zu übertragen, und ohne jenen geſteigerten Inhalt des Epiſkopates im Einzelnen darzulegen (ſ. o. S. 457. 460). Der Kampf der Kirche mit dem Montanismus hat nun freilich den Erfolg gehabt, daß der durch Pſeudoignatius erhobene Anſpruch in einer beſtimmten Beziehung für die Biſchöfe verwirklicht wurde, nämlich in der Behauptung der ſogenannten Schlüſſelgewalt an der Stelle Gottes. Es kommt nun aber darauf an, das Verhältniß dieſes biſchöflichen Attributs ſowohl zu dem Prieſternamen, als auch zu den Rechten der Gemeinde näher zu beobachten.

I. Cyprian von Karthago.

Der berühmte Biſchof in der Mitte des dritten Jahrhunderts gilt mit Recht als ein Hauptvertreter ſowohl des Epiſkopates als der kirchlichen Verfaſſungsentwickelung überhaupt. Indeſſen darf ſeine Bedeutung auch nicht überſchätzt, und etwa

ſein Einfluß auf die Geſchichte der katholiſchen Kirche als epochemachend angeſehen werden. Er iſt nur der erſte Hierarch, deſſen Wirkſamkeit und deſſen Motive wir aus den von ihm hinterlaſſenen Schriften und Briefen deutlich erkennen können; während der Einfluß anderer Biſchöfe, über welche wir nur geringe Notizen beſitzen, viel durchgreifender, als der des Cyprian geweſen ſein mag. Cyprians Ideen über den Epiſkopat ſind weder unbedingt neu, noch vollſtändig abgeſchloſſen; und wenn er mit achtungswerther Energie nach den einmal gefaßten Grundſätzen handelte, ſo iſt er darum doch nur ein Beiſpiel für die 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 Ungunſt des Schickſals uns nicht erhalten worden ſind. Dieſe Bemerkung iſt namentlich durch die Mittheilungen über die römiſchen Biſchöfe am Anfange des dritten Jahrhunderts zu beſtätigen, welche wir dem Hippolytus verdanken. Sie beweiſen deutlich, daß die hierarchiſchen Intereſſen in Rom mit größerer Entſchiedenheit gefördert worden ſind, als vielleicht irgendwo anders, und gerade die Abweichungen in einzelnen Grundſätzen, welche zwiſchen Cyprian und Kalliſtus vorliegen, werden zur Erläuterung der Verfaſſungsverhältniſſe jener Zeit erheblich beitragen.

Unter den verſchiedenen Streitigkeiten, welche die Amtsführung Cyprians begleiten, begegnen uns zuerſt die Verhandlungen mit den Märtyrern und Bekennern über die Wiederaufnahme der in der decianiſchen Verfolgung gefallenen Chriſten. Der Gegenſtand des Streites war nicht mehr die Frage, ob ſolche, die in der Verfolgung zu einer Handlung von Götzendienſt ſich hatten verleiten oder zwingen laſſen, in die Gemeinde überhaupt wieder aufgenommen werden könnten oder nicht. Noch zu der Zeit, als Tertullian gegen das Edikt des Zephyrinus ſchrieb, war es in Karthago wie in Rom Grundſatz, weder für Todtſchlag noch für Götzendienſt kirchliche Sündenvergebung zuzulaſſen (ſ. o. S. 514). Das Pönitenzedikt des Zephyrinus bezog ſich blos auf die Nachſicht gegen Unzucht und

Ehebruch, daß deßhalb Exkommunicirte nach angemeſſener Buß-zeit wieder aufgenommen werden könnten. Aber in der Zeit der decianiſchen Verfolgung ſind Cyprian (Ep. 15, 2; 55, 12 seq.), die afrikaniſchen Biſchöfe (Ep. 57, 1), und der römiſche Kle-rus (Ep. 2, 2; 30) darüber einig, daß die lapsi zur Kirchen-gemeinſchaft zugelaſſen werden dürfen, und die Römer berufen ſich (im J. 250) auf ihre alte Zucht und Strenge nur inſofern, als die Aufhebung der Exkommunikation Gefallener nicht über-eilt werden ſolle. Dieſe Obſervanz reicht nun freilich in der römiſchen Gemeinde nicht ſehr hoch hinauf, da noch unter Ze-phyrin (bis zum J. 219) gar nicht in Frage gekommen war, wie lange die Buße für Rückfall an das Heidenthum dauern ſolle. Vielmehr hat erſt deſſen Nachfolger Kalliſtus den Grund-ſatz der kirchlichen Sündenvergebung auf alle Todſünden aus-gedehnt, wie ſein Gegner Hippolytus berichtet [1]). Dionyſius von Korinth hat freilich den Grundſatz in demſelben Umfang ſchon weit früher aufgeſtellt (ſ. o. S. 524). Dies entſpricht der Thatſache, daß die abendländiſche Kirche auch viel ſpäter in den Kampf mit den neuen Propheten verwickelt wurde, als die morgenländiſche. Denn die unumſchränkte Behauptung der Schlüſſelgewalt für alle Todſünden durch die Biſchöfe iſt der Ausdruck des Sieges über die Gefahren des montaniſtiſchen Schisma [2]).

Indem nun die karthagiſchen Märtyrer im Einverſtändniß mit einigen Presbytern die Wiederaufnahme der Gefallenen in übereilter und ungeordneter Weiſe betrieben, ſo beruft ſich der Biſchof Cyprian wiederholt auf den urſprünglich geltenden Grundſatz, daß die Exkommunikation und ihre Aufhebung nur durch gemeinſamen Beſchluß des Biſchofs, des Klerus und der

---

1) Refut. omn. haer. IX, 12: *Πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας.*

2) Die ſpaniſche Kirche, in welcher nach den Beſchlüſſen der Synode zu Eliberis (im J. 305) weder der Mord noch Götzendienſt Vergebung fan-den (can. 1. 6), und welche auch in anderen Punkten ſtrengere Disciplin übte, iſt von den montaniſtiſchen Wirren nicht berührt worden.

ganzen Gemeinde vollzogen werden könne (Ep. 14, 4; 19, 2; 34, 4; ſ. o. S. 375). Er zeigt ſich alſo als Vertreter der Autonomie der Gemeinde, in einer Zeit, in welcher nach unſerer Darſtellung der Geſchichte der Gedanke daran nicht mehr zu erwarten wäre. Er erklärt ausdrücklich, quod ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus sit constituta (Ep. 33, 1), und giebt ſich dadurch den Anſchein, als ob er hierarchiſchen Tendenzen fremd ſei. Allein Cyprian iſt nicht der Erſte und nicht der Einzige, welcher um ſeine monarchiſchen Zwecke gegen den Widerſtand der Ariſtokratie durchzuſetzen, die Solidarität des Intereſſes der Maſſe mit der Monarchie vorſchiebt. Die heidenchriſtlichen Gemeinden waren urſprünglich ariſtokratiſch verfaßt, ſo aber, daß die Disciplin von der Ariſtokratie des Klerus nicht ohne Mitwirkung der Gemeinde gehandhabt werden ſollte. Aus der Ariſtokratie des Klerus erhob ſich der Biſchof als Monarch, zunächſt unter ſolchen Bedingungen, welche ſeine Solidarität mit der Ariſtokratie der Gemeinde gegenüber erkennen laſſen. Indeſſen erzeugte ſich in den Verfolgungen eine neue Form von Ariſtokratie aus dem Schooße der Gemeinde, die Klaſſe der Märtyrer (κλῆρος τῶν μαρτύρων. Eus. V, 1, 4. 20; ſ. o. S. 391), welche auf dem Gebiete der Disciplin eine außerordentliche Gewalt als Gegengewicht gegen das ordnungsmäßige Zuſammenwirken von Biſchof, Klerus und Gemeinde ausübte. Ihrem Urſprunge nach populär, war dieſe Form der Ariſtokratie nur dann für den Beſtand der Gemeinde ungefährlich, wenn die Märtyrer ihr Vorrecht mit der größten Diskretion gebrauchten, und die bei ihnen anerkannte ſpecifiſche Gemeinſchaft mit Chriſtus ſich zur ſtrengſten Zucht über ſich ſelbſt gereichen ließen (ſ. o. S. 383). Aber während die Märtyrer die Sündenvergebung für Exkommunicirte eigentlich auch nur von Gott erbitten konnten, ſo meinten die in Karthago, mit welchen es Cyprian zu thun hatte, ohne Prüfung der einzelnen Fälle, durch ihre bloße Willenserklärung, durch Ertheilung von Aufnahmeſcheinen ohne nähere Bezeichnung derer, denen ſie gelten ſollten, die Wiederaufnahme von Gefallenen durchſetzen zu dürfen (Ep. 15, 4; 16, 2). Während

alſo die Ariſtokratie der Märtyrer durch die leichtfertige Handhabung ihres Vorrechtes deutlich dem Verfalle entgegenging, und durch ferner ungeſtörte Wirkſamkeit den Beſtand der Gemeinde ernſtlich bedrohte, ſo kam in Karthago noch dazu, daß eine Anzahl von Presbytern, Donatus, Fortunatus, Novatus, und Gordius, mit den Märtyrern gemeinſame Sache gemacht hatte (Ep. 14, 4). Bei dieſen Presbytern wird man wohl mit Recht die Abſicht vorausſetzen dürfen, das monarchiſche Uebergewicht des Biſchofs zu beſchränken [1]). Gegen dieſe Koalition der beiden ariſtokratiſchen Elemente, welche ſowohl die biſchöfliche Gewalt, als auch die Ordnung in der Gemeinde ſehr ernſtlich gefährdete, konnte nun der Biſchof keine andere Stütze ſuchen, als in der Maſſe der Gemeinde, welche aus inneren und äußeren Gründen einen monarchiſchen Inſtinkt zu haben pflegt.

Mit dem angeführten Grundſatz über die Harmonie von Biſchof, Klerus, Gemeinde hat jedoch Cyprian ſeine eigentliche Anſicht nur ſehr ſchwach maskirt. Unmittelbar vorher hat er es als göttliches Geſetz bezeichnet, daß die Kirche super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur (Ep. 33, 1). Der Biſchof iſt alſo unbedingt Grund der Gemeinde, der organiſirende Faktor derſelben. Illi sunt ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes, episcopum in ecclesia esse, et ecclesiam in episcopo, et si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non esse (Ep. 66, 8). Daraus ergiebt ſich das Urtheil, daß die Presbytern, welche auf ihre Hand die durch die Märtyrer empfohlenen Gefallenen aufgenommen haben, darum unrecht gehandelt haben, weil ſie dem Biſchof Schmach und Verachtung erwieſen haben (Ep. 16, 1). Als den geſchichtlichen Grund dieſer Stellung der Biſchöfe bezeichnet Cyprian die Identität ihres Amtes mit dem der Apoſtel, deren Nachfolger ſie ſind (Ep. 3, 3; 45, 4). Daß daſſelbe den Beſitz der richtigen Lehrtradition enthalte (ſ. o. S. 443), iſt von Cyprian gewiß vorausgeſetzt, obgleich in ſeinen Schriften nichts darüber zu

1) Vgl. Rettberg, Cyprianus, Biſchof von Karthago S. 70. 90.

finden iſt, weil er keine Veranlaſſung hatte, den Gedanken polemiſch geltend zu machen. Dagegen hebt er ausdrücklich hervor, was Tertullian im Kampfe gegen Zephyrin in Zweifel ſtellte (ſ. o. S. 515), daß die Biſchöfe als Nachfolger des Petrus und der Apoſtel die Gewalt, Sünden zu behalten und zu vergeben oder (nach der falſchen heidenchriſtlichen Auslegung, ſ. o. S. 372. 450) die Gewalt, zu binden und zu löſen, beſitzen [1]). Dieſe Deutung des apoſtoliſchen Charakters des biſchöflichen Amtes, welche der urſprünglichen durch die Fürbitte vermittelten Praxis der Sündenvergebung widerſpricht, iſt der Ertrag des glücklichen Kampfes der biſchöflichen Gewalt gegen die Montaniſten. Und wenn Cyprian daneben doch die urſprüngliche Methode der Sündenvergebung geltend macht (ſ. o. S. 377), ſo widerlegt dieſe Thatſache nicht unſer Urtheil, daß er in dieſer Hinſicht in einem Widerſpruche mit ſich ſelbſt befangen war [2]).

Ganz geläufig iſt dem Cyprian der Gebrauch des Prieſtertitels für die Biſchöfe. Obgleich er gelegentlich auch die Presbytern in dieſe Bezeichnung einſchließt (Ep. 61, 2, ſ. o. S. 395), ſo iſt doch die Anwendung des Namens auf die Biſchöfe

---

1) Ep. 73, 7: Manifestum est, ubi et per quos remissa peccatorum dari possit, quae in baptismo scilicet datur. Nam Petro primum dominus, super quem aedificavit ecclesiam, et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit, ut id solveretur in coelis, quod ille solvisset in terris. Et post resurrectionem quoque 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. — Ebenſo Ep. 33, 1, und übereinſtimmend Firmilianus von Cäſarea (Ep. 75, 16).

2) Derſelbe Widerſpruch herrſcht auch in den Briefen des Pacianus von Barcelona (Max. bibl. vet. patr. Tom. IV). Einerſeits behauptet er, daß die den Apoſteln verliehene Schlüſſelgewalt auf die Biſchöfe übergegangen ſei, alſo quod per sacerdotes suos facit, ipsius potestas est, — in episcopo dei nomen operatur, — quod ego facio, non meo iure, sed domini. Andererſeits legt er ein großes Gewicht darauf, daß die Sündenvergebung erſt post totius ecclesiae preces ertheilt werde. Der Widerſpruch dauert auch eigentlich ſo lange, als die deprekatoriſche Abſolutionsformel gilt.

ſo durchaus überwiegend, daß der Umfang beider Titel bei Cyprian eigentlich identiſch iſt. Auf die Biſchöfe wendet er deßhalb allerlei Ordnungen des moſaiſchen Geſetzes über den Stamm Levi und die aaronitiſchen Prieſter an (Ep. 1, 3; 4, 4; 65, 2; 66, 3; 67, 1; 72, 3; 73, 8); dagegen von einem Prieſterthum der Gläubigen ſcheint er nichts zu wiſſen. Prieſter aber heißen die Biſchöfe um eines Opfers willen, welches ſie darbringen, wie ja die Wechſelbeziehung zwiſchen sacerdotium und sacrificium durch das altteſtamentliche Vorbild feſtſtand (Ep. 1, 1; 57, 3; 63, 14. 19; 65, 2; 67, 1; 72, 3). Ein Opfer der Gemeinde bildete freilich ſchon im zweiten Jahrhundert den Mittelpunkt des vom Vorſteher oder vom Biſchof geleiteten Gottesdienſtes, und auf dieſes wurde auch das Prieſterthum der ganzen chriſtlichen Gemeinde angewandt (ſ. o. S. 365. 395). Aber bei Cyprian iſt der Gegenſtand des Opfers anders beſtimmt als früher, und deßhalb erſcheint auch ſeine Anſicht vom Prieſterthume der Biſchöfe losgeriſſen von dem echt apoſtoliſchen Gedanken des Prieſterthums der Gläubigen. Als Opfer gelten im zweiten Jahrhundert Gebet und Wohlthätigkeit überhaupt, in dem öffentlichen Gottesdienſt ſpeciell das Brot und der Wein, welche als Vertreter der menſchlichen Nahrung und der den Gemeindezwecken gewidmeten Gaben durch Dankgebet Gott geweiht, und welche danach zum Herrnmahle verwendet wurden (ſ. o. S. 396). Bei Cyprian herrſcht nun eine Auffaſſung dieſer Handlungen, in welcher ihre Grenzen aufgehoben, und Brot und Wein inſofern als Gegenſtände des Opfers dargeſtellt werden, als der Leib und das Blut Chriſti mit ihnen identiſch ſind. Der 63ſte Brief Cyprians an Cäcilius, welcher die aus asketiſchen Rückſichten hervorgegangene Vertauſchung des mit Waſſer gemiſchten Weines mit reinem Waſſer bekämpft, enthält beiläufig genug Zeugniſſe darüber, was Cyprian von dem Abendmahle gehalten habe. Er bezeichnet es regelmäßig als sacrificium dominicum (cap. 4. 5. 9), und als ſolches gilt es ihm in Betracht ſowohl des Subjekts als auch des Objekts. Das Brot und den Wein, mit welchem Chriſtus das Abendmahl eingeſetzt hat, hat er nach Cyprian als Hoherprieſter dargebracht als ſeinen

Leib und ſein Blut [1]). Die Wiederholung dieſes Opfers hat er zur Erinnerung an ſich eingeſetzt, und der Biſchof, welcher als Prieſter an der Stelle Chriſti handelt, bringt Gott dem Vater daſſelbe dar, was zuerſt Chriſtus dargebracht hat [2]). Die kirchliche Abendmahlshandlung iſt ein sacrificium dei patris et Christi (cap. 9); dargebracht wird das Blut Chriſti (cap. 9); der Wein iſt vinum calicis dominici sanguinis (cap. 6), und darum heißt es endlich: passio est domini sacrificium, quod offerimus (cap. 17).

Die Wechſelbeziehung des biſchöflichen Prieſterthums und dieſer Auslegung des täglichen Opfers iſt der Ausdruck für den beſondern gottesdienſtlichen Charakter, welcher bis dahin vom Klerus noch nicht erreicht worden war. Während Tertullian mit dem Prieſtertitel für den Biſchof und die Presbytern eigentlich nur geſpielt hatte (ſ. o. S. 398), ſo hat Cyprian aus dieſem Spiele Ernſt gemacht. Der Biſchof, der urſprünglich als Organ der anbetenden, dankenden und darbringenden Gemeinde auftrat, iſt durch Cyprian an die Stelle Chriſti, alſo der Gemeinde gegenüber, geſetzt. Freilich fehlt bei Cyprian noch die vollſtändige Begründung deſſen, *wie* die Biſchöfe an die Stelle Chriſti getreten ſind. Wenigſtens in den uns erhaltenen Schriften wird weder der prieſterliche Charakter der Biſchöfe durch den der Apoſtel, noch der letztere durch die unrichtige Deutung der Worte: hoc facite in meam commemorationem erklärt. Man erkennt daran, daß die Anſicht Cyprians nicht auf einer überlieferten Theorie, ſondern auf einer vielleicht lange vorbereiteten Stimmung beruht, die aber erſt neuerdings ihren verſtändigen Ausdruck gefunden hat. Cyprian iſt nicht der Erfinder dieſer Anſicht; aber der Umſtand, daß ſie ſchon in ſeiner

---

1) Cap. 4: Quis magis sacerdos dei summi, quam dominus noster Iesus Christus, qui sacrificium deo patri obtulit et obtulit hoc idem, quod Melchisedech obtulerat, id est panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem.

2) Cap. 14: Si Iesus Christus dominus et deus noster ipse est summus sacerdos dei patris et sacrificium patri se ipsum primus obtulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id, quod Christus fecit, imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia deo patri, si sic incipiat offerre, secundum quod ipsum Christum videat obtulisse.

Zeit allgemeine Geltung gehabt zu haben ſcheint, widerlegt es nicht, daß ſie neuern Urſprungs iſt. Denn den früheren Kirchenlehrern iſt die Anſicht fremd; und nicht alle Anſichten der Menſchen wachſen allmählich zur allgemeinen Geltung heran, ſondern gerade in den Epochen der Kriſis gewinnen richtige wie falſche Gedanken plötzlich Ausdruck und überraſchend ſchnellen Eingang in die Gemüther der Menſchen[1]).

Das Prieſterthum des Biſchofs umfaßt aber noch ein Attribut, welches von dem Vorbilde des levitiſchen Hohenprieſters abſtrahirt iſt. Der Biſchof iſt oberſter Richter, wie der Hoheprieſter nach Deut. 17, 8 ff. Cyprian liebt es, ſeine Stellung durch die in jener Stelle (Deut. 17, 12. 18) enthaltene Drohung zu ſtützen, daß der gegen den Prieſter und Richter

---

1) Unſer Urtheil würde nicht weſentlich beeinträchtigt, wenn auch ſchon Hippolytus in dem Abendmahl eine Wiederholung des Opfers Chriſti anerkannt hätte. Döllinger (Hippolytus und Kalliſtus S. 344) will dies durch ein Fragment beweiſen, welches Pfaff in einem Turiner Manuſkript gefunden und Fabricius (Hippolyti Opp. I, pag. 282) veröffentlicht habe. In einer allegoriſchen Auslegung von Proverb. 9, 1—5, mit der Ueberſchrift: *Τοῦ ἁγίου Ἱππολύτου πάπα Ῥώμης εἰς τὸ· σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον*, heißt es: *Τὸ τίμιον καὶ ἄχραντον αὐτοῦ σῶμα καὶ αἷμα, ἅπερ ἐν τῇ μυστικῇ καὶ θείᾳ τραπέζῃ καθ' ἑκάστην ἐπιτελοῦνται θυόμενα εἰς ἀνάμνησιν τῆς ἀειμνήστου καὶ πρώτης ἐκείνης τραπέζης τοῦ μυστικοῦ θείου δείπνου.* In dem Fragment ſind aber einige deutliche Indicien ſpäterer Zeit, z. B. die Aufzählung von ſieben Ständen der Kirche, worunter *ἱεράρχαι* und *ἀσκηταί*, ferner der Satz: *ὁ σωτὴρ ἐγεννήθη ἐξ αὐτῆς ἀσυγχύτως θεὸς καὶ ἄνθρωπος.* Dadurch wird es verdächtig, ob jener Satz auch wirklich von Hippolytus herrührt. Jedoch bei näherer Vergleichung der Ueberſchrift mit dem folgenden Text ergiebt ſich, daß gar nicht die ganze Auslegung von Proverb. 9, 1—5 dem Hippolytus beigelegt wird, ſondern daß die Ueberſchrift blos dem erſten Satze gilt: *Χριστὸς ἡ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς σοφία καὶ δύναμις ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον, τὴν ἐκ παρθένου σάρκωσιν, καθὼς προείρηκεν· ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν· ὡς μαρτυρεῖ καὶ ὁ σοφὸς προφήτης, ἡ πρὸ αἰῶνος, φησὶ, καὶ παρεκτικὴ ζωῆς, ἡ ἄπειρος σοφία τοῦ θεοῦ ᾠκοδόμησε τὸν οἶκον ἑαυτῇ ἐξ ἀπειράνδρου μητρὸς, ναὸν γοῦν περιθέμενος.* Alſo dieſer Satz allein gehört dem Hippolytus an; und daß er nicht die Auslegung des Kapitels der Proverbien urſprünglich eröffnet hat, erkennt man daran, daß in ihm der Text des Salomon nur in zweiter Reihe citirt wird, beſonders aber daran, daß der Satz in einen Zuſammenhang gehört, welcher ſich auf die Auslegung von Ausſprüchen des johanneiſchen Evangeliums bezieht. Hippolytus iſt demnach an den folgenden Sätzen der Katene ganz unſchuldig, und deren Anfang dient nicht zur Beſtätigung der Nachricht des Hieronymus (De scriptor. eccl. 61), daß er einen Kommentar zu den Proverbien geſchrieben habe. Es wird alſo auch ferner ſein Bewenden dabei haben, daß die Vorſtellung von der Wiederholung des Opfers Chriſti im Abendmahl vor Cyprian nicht auftritt.

Ungehorſame mit dem Tode beſtraft werden ſolle (Ep. 3, 1; 4, 4; 43, 7; 59, 6; 66, 3). Demnach fällt die gubernatio ecclesiae überhaupt (Ep. 33, 1), und ſpeciell ihre Anwendung auf die Disciplin (Ep. 68, 1) in den Umfang des Prieſterthums hinein; und wenn Cyprian das einzige Mal, in dem er das Prieſterthum definirt, die Prieſter als dispensatores dei bezeichnet (Ep. 59, 7), ſo ſcheint er dabei nur an die richterliche Vertheilung von Strafe und Gnade zu denken, welche der Biſchof nach der ſogenannten Binde- und Löſegewalt vollzog. Indem Cyprian den Biſchof in ſeiner Prieſterwürde als oberſten Verwalter und Richter der Gemeinde bezeichnet, denkt er denſelben erhaben über alle menſchliche Schwäche. Obgleich der einzelne Biſchof von dem Volke erwählt wird (ſ. o. S. 365), ſo gelten ihm die Biſchöfe als ſolche, welche Gott erwählt und eingeſetzt hat, und welche er in den einzelnen amtlichen Verfügungen durch ſeine ſpecielle Einwirkung leitet[1]). Dieſes Attribut des biſchöflichen Amtes ſtellt den Biſchof ſo hoch über die Gemeinde, daß, wer ein ſittengeſetzliches Urtheil über den einzelnen Biſchof ſich erlaubt, ſich zum Richter über Gott und Chriſtus aufwirft, welche die Biſchöfe als ihre Stellvertreter eingeſetzt haben (Ep. 66, 4).

Die dogmatiſche Begründung dieſes Attributes, welches geſchichtlich von den Apoſteln und den levitiſchen Prieſtern abgeleitet wird, iſt bei Cyprian noch unvollkommen. Wenn derſelbe zweimal (Ep. 59, 7; 66, 1) den Schluß zieht, daß da Gott für die Sperlinge ſorgt (Matth. 10, 29), er das biſchöfliche Amt nicht ohne ſeine ſpecielle Einwirkung übertragen und ausüben laſſen werde, ſo ſteht dieſe naive Betrachtungsweiſe außer dem Bereich der dogmatiſchen Reflexion. Da Cyprian die

---

1) Ep. 3, 3: Apostolos, id est episcopos et praepositos dominus elegit. Ep. 48, 3: Dominus, qui sacerdotes sibi in ecclesia sua eligere et constituere dignatur, electos quoque et constitutos sua voluntate atque opitulatione tuetur, gubernantes inspirans ac subministrans et ad improborum contumaciam frenandam vigorem et ad lapsorum fovendam poenitentiam lenitatem. Ep. 66, 9: Si maiestatem dei, qui sacerdotes ordinat, cogitaveris, si Christum, qui arbitrio et nutu ac praesentia sua et praepositos ipsos et ecclesiam cum praepositis aliquando respexeris, — communicationis tuae poterimus habere rationem.

Mittheilung des heiligen Geiſtes an die Apoſtel zum Zwecke der Sündenvergebung (Joh. 20, 22. 23) auch auf die Biſchöfe bezieht (Ep. 73, 7; ſ. o. S. 560), ſo erwartet man, daß Cyprian die göttliche Gewähr aller biſchöflichen Amtshandlungen auf die Ordination begründen werde. Allein dies iſt nicht der Fall. Er reflektirt nicht auf eine ſtetige Durchdringung der Amtsthätigkeit des Biſchofs durch den heiligen Geiſt, ſondern in Uebereinſtimmung mit den oben angeführten Stellen aus Ep. 48, 3; 66, 9, auf eine atomiſtiſche, für jeden einzelnen Moment berechnete Inſpiration. Die richtige Obſervanz der Feier des Abendmahls ſetzt er auseinander deo inspirante et mandante (Ep. 63, 1); und den unter ſeiner Leitung getroffenen Synodalbeſchluß über die disciplinariſche Behandlung der Gefallenen bezeichnet er als gefaßt sancto spiritu suggerente et domino per visiones multas et manifestas admonente (Ep. 57, 6). Der den Anſprüchen der neuen Propheten entgegengeſtellte Grundſatz, daß die Biſchöfe den heiligen Geiſt hätten und in ihm die Kirche leiteten, hat alſo zwar das Merkmal der Ekſtaſe von der Wirkſamkeit des Geiſtes ausgeſchloſſen, er ſchließt ſich aber darin noch der Anſchauung von der Prophetie an, daß die Wirkſamkeit des Geiſtes auf die Biſchöfe als eine momentane und atomiſtiſche vorgeſtellt wird [1]). Es liegen freilich manche Ausſprüche vor, welche die andere Anſicht zu begründen ſcheinen, daß der heilige Geiſt von Cyprian als eine ſtetig wirkende Kraft in den Biſchöfen anerkannt werde. Darauf ſcheint man ſchließen zu müſſen, wenn der Akt der Handauflegung nach der Taufe als Mittheilung des Geiſtes gedeutet wird (Ep. 72, 1; 73, 6; 74, 5). Aber an einer Stelle (Ep. 73, 9; ſ. o. S. 384) ſpricht es Cyprian

1) Ebenſo iſt es zu beurtheilen, wenn Cyprian (Ep. 68, 6) an Stephanus von Rom über deſſen Vorgänger Kornelius und Lucius ſchreibt: 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 non tenere, quem videmus diversa sentire. Die Erfüllung mit dem heiligen Geiſt iſt nicht als ſtetiges Attribut der Biſchöfe gemeint, ſondern nur als Grund ihres Beſchluſſes.

deutlich aus, daß die Täuflinge durch das Gebet und die Handauflegung des Biſchofs den heiligen Geiſt empfingen; alſo ſind auch die anderen Ausſagen nach der hierin bezeichneten Regel zu verſtehen, und nicht in dem Sinne, als theile der Biſchof durch die Handauflegung von ſeinem Beſitze des heiligen Geiſtes mit. Cyprian ſagt ferner, per eos solos peccata posse dimitti, qui habeant spiritum sanctum (Ep. 69, 11), und behauptet, daß keine oblatio sanctificari illic possit, ubi spiritus sanctus non sit (Ep. 65, 4). Dieſe Sätze dürfen aber nicht ſo gedeutet werden [1]), als ſolle damit dem Biſchof, der die Sünden vergiebt und das Opfer verrichtet, ein ſpecifiſcher Beſitz des heiligen Geiſtes vindicirt werden; ſondern ſie beziehen ſich auf die rechtmäßige Gemeinde der Gläubigen, im Gegenſatze zu Schismatikern und Exkommunicirten. Die Gläubigen, welche an der ordnungsmäßigen Succeſſion der Biſchöfe und an der rechtmäßigen Disciplin feſthalten, haben alle gleichmäßig, ohne Anſehen der Perſon, die Gnadengabe des heiligen Geiſtes empfangen (Ep. 69, 14), und Sündenvergebung, wie Opfer finden nur in ihrem Kreiſe ſtatt.

Die Gemeinde iſt auf den Biſchof gegründet (Ep. 33, 1); der Biſchof, den die Gemeinde wählt, iſt doch nur von Gott gewählt; und als der, welcher von Gott ſtets geleitet iſt, iſt er das logiſche Prius der Gemeinde. Dieſe dogmatiſche Schätzung des Biſchofs knüpft jedoch Cyprian an *beſtimmte ſittliche Bedingungen*. Den ſündhaften Prieſter erhört Gott nicht, ſondern nur denjenigen, der ihn verehrt und ſeinen Willen thut (Joh. 9, 31; Ep. 70, 2). In dem Briefe an Florentius Pupianus (66, 5. 7) erklärt er, daß wenn die von dieſem Manne gegen ſeinen perſönlichen Charakter erhobenen Vorwürfe richtig wären, Gott an ihm keinen Prieſter, und die Gemeinde keinen Biſchof gehabt hätte, daß vielmehr die, welche mit ihm in Gemeinſchaft ſtänden, verunreinigt worden und des Heiles verluſtig gegangen wären. Als in mehreren ſpaniſchen Gemeinden die Biſchöfe theils sacrificati theils libellatici geworden waren, und in der

1) Wie von Harnack, Der chriſtliche Gemeindegottesdienſt S. 341.

Verwaltung ihres Amtes fortgefahren waren, erklärt Cyprian (Ep. 65. 67) alle ihre Amtshandlungen für ungültig, ja ſogar für verunreinigend, und fordert die Gemeinden zur Trennung von dieſen Vorſtehern auf. Es ſcheint zwar ſich von ſelbſt zu verſtehen, daß ein Biſchof vor Allem wirklich Chriſt ſein müſſe [1]), und daß die Qualität als Biſchof nicht fortbeſtehen könne, wenn Jemand der Exkommunikation würdig wäre. Aber nach dem katholiſchen Maaßſtabe iſt es ein Widerſpruch, wenn man zuerſt die Biſchöfe als die Träger der Kirche auf Grund ihres Amtes betrachtet, und dann die formelle Gültigkeit deſſelben nachträglich an ſittliche Bedingungen knüpft, welche für die Angehörigkeit zur Gemeinde gelten. Denn wenn dies als nothwendig erſcheint, ſo iſt der Gedanke nicht durchzuführen, daß der Biſchof das Prius der Gemeinde ſei. Wenn die Gemeinde auf den Biſchof gegründet iſt, wie Cyprian behauptet, ſo ruht dies Verhältniß in einem für ſittliche Bedingungen gar nicht meßbaren Wirken Gottes auf den Biſchof; und dann dürfen die ſittlichen Bedingungen, an welche der Antheil an der Gemeinde geknüpft iſt, nicht auf den Biſchof angewendet werden. Wenn aber die amtliche Thätigkeit des Biſchofs durch ſeine perſönliche ſittliche Würdigkeit bedingt ſein ſoll, ſo wird er als Glied der Gemeinde charakteriſirt und nicht als außer derſelben ſtehender Grundfaktor derſelben. Cyprian iſt alſo nach dem Maaßſtabe des katholiſchen Standpunktes in einem Widerſpruch begriffen. Und dies iſt nicht nur an der modernen Theorie des Katholicismus zu erproben [2]), ſondern auch an dem abweichenden Urtheile römiſcher Biſchöfe jener Zeit.

Cyprian erwähnt im 67ſten Brief, daß der römiſche Biſchof Stephanus den Biſchof Baſilides, der als libellaticus entdeckt und abgeſetzt war, als rechtmäßigen Biſchof anzuerkennen fortgefahren habe. Er erklärt dieſes von ſeiner Anſicht abweichende Unternehmen des Stephanus aus deſſen Unkenntniß der Sachlage, und beruft ſich dann darauf, daß der frühere Biſchof Kor-

1) Wie Harnack a. a. O. S. 342 vom evangeliſchen Standpunkt aus richtig urtheilt.

2) Vgl. Möhler, Symbolik (6. Aufl.) S. 363.

nelius von Rom in Uebereinſtimmung mit ihm ſelbſt die Ausſchließung ſolcher Biſchöfe aus dem Klerus für nothwendig erachtet habe. Nun erfahren wir durch Hippolytus, daß ſchon Kalliſtus den Grundſatz aufgeſtellt hat, daß ein Biſchof auch wegen einer Todſünde nicht abzuſetzen ſei [1]). Stephanus hat alſo gewiß nicht aus Unkunde den Epiſkopat des libellaticus Baſilides genehm gehalten, ſondern gemäß einem folgerechten Grundſatze ſeines Vorgängers. Döllinger [2]) hat ſich freilich durch die ſittliche Entrüſtung des Schismatikers Hippolytus zu dem Verſuch verleiten laſſen, den Eindruck jenes gut römiſch-katholiſchen Grundſatzes abzuſchwächen. Er behauptet, daß damals der Begriff einer Todſünde ſehr unbeſtimmt geweſen ſei; denn Tertullian, der Zeitgenoſſe des Kalliſtus, behandle als ſolche das Zuſchauen bei den öffentlichen Schauſpielen und Gladiatorenkämpfen, die Theilnahme an heidniſchen Gaſtmahlen, übereilte oder verwegene Eidſchwüre, Bruch des gegebenen Wortes und dergleichen. Wenn nun den Biſchof für alle ſolche Sünden hätte Abſetzung treffen ſollen, ſo würde eine große Zerrüttung der Kirche eingetreten ſein; Kalliſtus habe alſo Grund gehabt, der Abſetzung der Biſchöfe wegen jeder wirklichen oder angeblichen Todſünde vorzubeugen. In dieſem Räſonnement iſt zuerſt die Vorausſetzung falſch, als ob der Begriff der Todſünde damals unbeſtimmt geweſen ſei; ferner iſt die Behauptung ſehr überraſchend, daß der möglichſt antimontaniſtiſche Biſchof Kalliſtus die Anſichten des „Montaniſten" Tertullian über den Begriff der Todſünde getheilt haben ſoll; endlich aber iſt die Berufung auf deſſen Schrift de pudicitia 7 gar ſehr unglücklich. Tertullian iſt an jener Stelle damit beſchäftigt, dem Zephyrinus die bibliſchen Beweiſe zu entziehen, mit welchen derſelbe die Vergebung von Ehebruch und Unzucht in der chriſtlichen Gemeinde rechtfertigen will. Er weiſt nach, daß die Parabeln vom verlorenen Schaf und von der verlorenen

---

1) Refut. omn. haer. IX, 12: *Οὗτος ἐδογμάτισεν ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν καταίθεσθαι.*

2) A. a. O. S. 136 ff.

Drachme die Gnade gegen die Heiden, aber nicht die gegen die gefallenen Chriſten beweiſen. Darauf fährt er fort, er wolle einmal zugeben, daß jene Parabeln auch auf Chriſten anzuwenden ſeien, dann folge aber doch nicht das Recht zur Vergebung von Todſünden. Denn geſucht werde nicht das todte, ſondern das verlorene Schaf, nicht die untergegangene, ſondern die verſteckte Drachme. Deßhalb könne auch nach dieſer Auslegung der Parabeln Sündenvergebung nur gerechtfertigt werden, wenn der Chriſt ſich verloren hätte in der Theilnahme am Theater und den oben bezeichneten Dingen, welche den Montaniſten als nicht gleichgültig erſchienen; hingegen nicht für Handlungen, die den geiſtlichen Tod in ſich ſchlöſſen, Ehebruch und Unzucht. Tertullian ſagt alſo das Gegentheil von dem, was ihn Döllinger ſagen läßt; er bezeichnet jene dem Montaniſten ſchwer erſcheinenden Vergehungen gerade als ſolche, welche vergeben werden können; er ſetzt ſie den Todſünden entgegen, die nach ſeiner Anſicht keine Vergebung finden, und vermiſcht ſie nicht mit denſelben. Und demnach wird auch ſein Zeitgenoſſe Kalliſtus unter den Todſünden, trotz deren ein Biſchof im Amte bleiben ſoll, nichts Anderes verſtanden haben, als was man in der Kirche ſtets und in voller Uebereinſtimmung ſo bezeichnet hat (ſ. o. S. 370).

In der Anſicht Cyprians von der göttlichen Begründung und den menſchlichen Bedingungen des biſchöflichen Amtes ſind alſo zwei Anſchauungen unbefangen mit einander verbunden, die ſich gegenſeitig aufheben. Und dieſer Widerſpruch iſt in dem Gegenſatz zwiſchen der Kirche und der donatiſtiſchen Partei offen hervorgetreten. Wenn einmal die Kirche auf die Biſchöfe begründet, und deren perſönliche Reinheit als Bedingung ihrer heilsmäßigen Wirkſamkeit angeſehen wird, ſo ergiebt ſich nothwendig die donatiſtiſche Folgerung, daß die Kirche nicht da iſt, wo traditores und libellatici das Amt führen. Wenn hingegen die göttliche Auktorität der Biſchöfe nur von der Form der Uebertragung des Amtes ohne Rückſicht auf die fortdauernde ſittliche Würdigkeit der Perſonen abhängen ſoll, ſo kann auch die Todſünde nicht den einmal geſetzten Amtscharakter vernichten.

An Cyprians unentſchiedener Stellung zu dieſem Problem erprobt man es aber, daß der nachher eintretende Konflikt nicht aus der zufälligen Laune eines Schismatikers, ſondern aus der Entwickelung der Verfaſſungstheorie nothwendig hervorging.

Die einzelne Gemeinde iſt auf ihren Biſchof gegründet, weil die ganze Kirche auf die Geſammtheit der Biſchöfe gegründet iſt. Der einheitliche Epiſkopat iſt nicht ein Merkmal der Einheit der Kirche, ſondern dieſe iſt eine Wirkung jener Inſtitution, welche, wenn auch von einer Menge von Perſonen in räumlicher Getrenntheit dargeſtellt, doch in einträchtiger und ſolidariſcher Weiſe verwaltet wird [1]). Nach keinem andern Maaßſtabe verwirft Cyprian die von Häretikern und Schismatikern richtig vollzogene Taufe als unkirchlich und antichriſtlich (Ep. 69, 3; 70, 1; 74, 3), als weil die Kirche nur bei den durch legitime Succeſſion bezeichneten Biſchöfen iſt. Obgleich die ſchismatiſche Partei des Novatian an der Glaubensregel feſthielt, alſo die bisher geltenden Bedingungen der Rechtgläubigkeit erfüllte, ſo ſagt Cyprian doch von dem Führer der Partei, der als Gegenbiſchof in Rom aufgetreten war: Quisquis ille est, et qualiscunque est, Christianus non est, qui in Christi ecclesia non est (Ep. 55, 20). Auf der Stufe der Verfaſſungsentwickelung, welche Irenäus repräſentirte, galt der Satz, daß derjenige zur Kirche gehöre, welcher den richtigen Glauben habe, und die Biſchöfe wurden als die Führer der Kirche anerkannt, weil ſie durch ihre amtliche Succeſſion im Beſitze des richtigen Glaubens ſein ſollten. Die politiſchen Bedingungen der Exiſtenz der Kirche wurden alſo damals abhängig gemacht von den religiöſen Bedingungen; der Biſchof mußte ſich durch den Beſitz der richtigen Glaubensregel legitimiren. Dieſes Maaß des kirchlichen Weſens, welches den Häretikern entgegengeſetzt wird, hat die katholiſche Anſicht nicht feſtgehalten, ſondern ſie iſt im Kampf mit den rechtgläubigen Schismatikern dazu fortgeſchritten, den

1) 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.

Begriff der Kirche wesentlich politisch zu begründen. Die religiösen Bedingungen der Kirchlichkeit würden die Schismatiker nicht von der Theilnahme am Christennamen und von der Aussicht auf die Seligkeit ausgeschlossen haben. Die Ausschließung der Schismatiker von diesen Attributen konnte nur erreicht werden, indem man die Gültigkeit der religiösen Bedingungen auf den Umfang der einmal gewonnenen politischen Form beschränkte. Indem behauptet wird, daß die religiösen und die politischen Bedingungen der Kirche, die Heilsmäßigkeit der Glaubensregel und der durch nachweisbare Succession legitime Episkopat sich decken [1]), so tritt umgekehrt wie bei Irenäus der Fall ein, daß der Bischof die Glaubensregel legitimirt. Hierauf beruht auch der durch Cyprian erreichte Grundsatz, daß die Gemeinde auf den Bischof gegründet sei, und hiemit sind alle die Konsequenzen eröffnet, in denen der griechische wie römische Katholicismus alle religiösen Motive und Tendenzen nur nach ihrem Verhältniß zu den politischen Formen der kirchlichen Einheit abmißt. Es ist charakteristisch, daß Cyprian die Schismatiker wiederholt mit der Rolle Korah vergleicht (Ep. 69, 8; 73, 8), welche, obgleich sie denselben Gott anerkannte und dasselbe Gesetz beobachtete wie Moses und Aaron, doch wegen Anmaßung des Priesterthums die göttliche Verdammniß erfahren habe. In der hebräischen Religion mußten die religiösen und politischen Bedingungen den gleichen Umfang haben, weil sie die Religion Eines Volkes war und sein sollte. Vom Standpunkte des Evangeliums aber erscheint es als eine unberechtigte Erneuerung des alttestamentlichen Vorbildes, wenn die Gültigkeit des richtigen Glaubens an die Grenzen politischer Formen gebunden wird [2]), welche als solche nicht geeignet sind, den ganzen Inhalt der christlichen Religion

---

1) Ep. 69, 3: Novatianus in ecclesia non est, nec episcopus computari potest, qui evangelica et apostolica traditione contemta nemini succedens a se ipso ortus est. Habere namque aut tenere ecclesiam nullo modo potest, qui ordinatus in ecclesia non est.

2) De unit. eccl. 4: Hanc ecclesiae unitatem (nämlich die, welche in der Abstammung des Episkopats von Petrus erscheint) qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui ecclesiae renititur et resistit, in ecclesia se esse confidit?

zu umfaſſen und zu decken. Die Trennung Novatians von der beſtehenden Kirche iſt wahrſcheinlich nicht ohne ſittliche Verſchuldung vollzogen worden, und Cyprian hat gewiß Recht, wenn er den Mangel an Liebe bei dem Schismatiker rügt; ja wir wollen die ſittliche Verwerflichkeit des Princips des Separatismus vollkommen zugeſtehen; aber daß Jener dadurch antichriſtlich geworden ſei [1]), iſt eine unberechtigte Folgerung, da der gemeinſchaftliche Glaube als der nothwendige, aber darum auch als der einzige ſubjektive Grund der kirchlichen Gemeinſchaft angeſehen werden muß. Denn auch gegen Cyprian könnte dieſelbe Anklage auf Liebloſigkeit erhoben und dieſelbe Folgerung gezogen werden. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Partei, deren Sprecher Cyprian iſt, gegen die Novatianer nicht anders denken und handeln konnte, als ſie gethan hat, da die geſchichtliche Stellung der Kirche ihr die Ausbildung theokratiſcher Formen und die politiſche Schärfung ihres Bewußtſeins von religiöſer Gemeinſchaft zum Bedürfniß machte; aber indem die Novatianer ausgeſtoßen wurden, geſchah dies nicht ohne Verſtoß gegen die wahren evangeliſchen und apoſtoliſchen Normen der Kirche.

Indem Cyprian die ſolidariſche Einheit ſämmtlicher Biſchöfe ſo auffaßt, daß Jeder derſelben für ſich Gott verantwortlich ſei [2]); denkt er an keine rechtlichen Mittel zur Sicherung der Uebereinſtimmung unter denſelben. Nur die freie Macht der Ueberzeugung wendet er in dem Verkehr mit ſeinen Amtsgenoſſen an, wo Zwieſpalt über einzelne Grundſätze eintritt; und er wehrt ſich auf das Entſchiedenſte dagegen, daß Einer vor den Anderen einen amtlichen Vorrang und das Recht habe, von ihnen Gehorſam gegen ſeine Meinung zu fordern [3]). Allerdings

---

1) Ep. 69, 1: Novatianus extra ecclesiam consistens et contra pacem ac dilectionem Christi faciens inter adversarios et antichristos computatur. — Unde apparet, adversarios domini et antichristos omnes esse, quos constat a caritate atque ab unitate ecclesiae catholicae recessisse.

2) Ep. 55, 17: Manente concordiae vinculo et perseverante catholicae ecclesiae individuo sacramento actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus rationem propositi sui domino redditurus.

3) Concil. Carthag. (Goldhorn II, p. 266): Neque enim quisquam nostrum episcopum se esse episcoporum constituit, aut tyrannico terrore

hat Cyprian das Bedürfniß, die Einheit der Biſchöfe auf einen mehr empiriſchen Ausdruck zu bringen, und daſſelbe hat ihn zur theoretiſchen Aufſtellung der Vorausſetzungen des römiſchen Primates geführt, obgleich er dieſe Geſtalt der kirchlichen Einheit ebenſowenig theoretiſch gefolgert hat, als er ſie praktiſch anerkannte. Die Einheit der Biſchöfe wird von ihm in der Perſon des Petrus angeſchaut, welcher die auf die Biſchöfe übergegangenen apoſtoliſchen Attribute zuerſt empfangen hat [1]). Um des Petrus willen wird ſogar die römiſche Gemeinde, in welcher er der erſte Biſchof geweſen ſein ſoll, als die Stammgemeinde der ganzen Kirche und als die Wurzel des biſchöflichen Amtes geehrt [2]). Allein wie er die übrigen Apoſtel dem Petrus in Hinſicht ihrer Auktorität gleichſtellt, ſo behauptet er keinen Vorzug des Nachfolgers des Petrus über die anderen Biſchöfe, ſondern ſetzt ſich dem Anſpruch auf einen ſolchen entgegen. Vor Cyprian hat von den uns bekannten Schriftſtellern nur Irenäus einen Vorrang der römiſchen Gemeinde vor allen übrigen behauptet: Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam (Adv. haer. III, 3, 2). Irenäus hat wahrſcheinlich geſchrieben: *πρὸς ταύτην τὴν ἐκκλησίαν διὰ τὴν ἱκανωτέραν ἀρχαιότητα ἀνάγκη πᾶσαν συμβαίνειν ἐκκλησίαν* [3]). Dem Zuſammenhang nach iſt damit

---

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.

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 Epiſkopates angeſpielt.

3) Vgl. die Anmerkung von Stieren zu der Stelle in ſeiner Ausgabe der Werke des Irenäus I. S. 429.

nicht mehr gemeint, als dies, daß ſich Irenäus begnügen könne, die durch die biſchöfliche Nachfolge vermittelte Ueberlieferung des Glaubens blos in der römiſchen Gemeinde anſtatt in allen Gemeinden nachzuweiſen, weil wegen des hervorragenden Alters jener zu erwarten ſei, daß die übrigen Gemeinden mit derſelben übereinſtimmen. Auch durch dieſe Ausſage wird es bewieſen, daß die Idee eines römiſchen Primats damals höchſtens ein Anſpruch auf die Zukunft, nicht aber ein feſtes altgegründetes Recht war. Es iſt der Charakter der Stufe der katholiſchen Kirche, deren Entſtehung geſchildert werden ſollte, daß ſie den einträchtigen Epiſkopat als höchſte Form der kirchlichen Verfaſſung gewonnen hat, während das draſtiſchere Organ der Einheit, der Primat, im Bedürfniſſe, im Wunſch und im Anſpruche zu keimen beginnt, aber weder ſchon durch eine ausgebildete Theorie, noch durch folgerechtes Handeln der römiſchen Biſchöfe nach einer ſolchen ſich kund gibt.

II. Die apoſtoliſchen Conſtitutionen.

Die erſten Bücher der apoſtoliſchen Conſtitutionen enthalten ein Syſtem des Katholicismus in dogmatiſcher, moraliſcher, disciplinariſcher und liturgiſcher Beziehung, welches der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts angehört [1]). Die darin ausgeſprochenen Vorſchriften über die Verfaſſung, namentlich in ihrer Beziehung zur Disciplin, ſchließen ſich eng an die Grundſätze Cyprians an. Während wir aber bei dieſem Kirchenlehrer neben den zu einem relativen Abſchluß gekommenen Grundſätzen Keime weitergehender Entwickelung wahrgenommen haben, ſo fehlt dieſe Perſpektive in den Conſtitutionen; vielmehr ſind daſelbſt die Grundſätze der Kirchenverfaſſung jener Zeit in voller Abrundung dargeſtellt. Dieſe Verſchiedenheit liegt an dem verſchiedenen Charakter der Quellen. Die Briefe Cyprians, welche der Individualität ihres Schreibers Raum geben, laſſen die treibenden Gedanken über die Verfaſſung in ihrer unmittelbarſten Auffaſſung beobachten, und Verhältniſſe derſelben durchſchauen, welche für Cyprian ſelbſt

1) Vgl. Drey, Neue Unterſuchungen über die Conſtitutionen und Kanones der Apoſtel, S. 45 ff.

nicht durchſichtig waren. Die Conſtitutionen dagegen ſind ein Geſetzbuch, und bringen deßhalb nur beſtimmte feſte Formen der Verfaſſung zur Anſchauung, 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 gegenwärtig erreichten hinausliegen. Weil nun die Conſtitutionen den Epiſkopat, das Organ der Kirchenverfaſſung jener Zeit, mit allen ihm möglichen Attributen ausgeſtattet zeigen, ohne die Ausſicht auf ſpätere Verfaſſungsformen zu eröffnen, deßhalb darf unſere Geſchichte der altkatholiſchen Kirchenverfaſſung bei dieſem Dokumente ſtehen bleiben.

Ebenſo wie bei Cyprian, iſt auch in den Conſtitutionen das urſprüngliche Attribut des kirchlichen Epiſkopats, der Beſitz der apoſtoliſchen Glaubensregel vorausgeſetzt. Das Hauptintereſſe iſt darauf gerichtet, die monarchiſche Stellung des Biſchofs in der Gemeinde in Anwendung auf die Disciplin feſtzuſtellen. Daß der Standpunkt der Schrift den Montaniſten und Novatianern gegenüber genommen iſt, giebt der Grundſatz zu erkennen, daß eine Wiederholung der kirchlichen Buße für Todſünden möglich iſt, und daß im Intereſſe der Gemeinde die möglichſte Milde bei der Wiederaufnahme von Exkommunicirten walten ſoll. Dieſer Gegenſtand wird im zweiten Buche mit aller Ausführlichkeit zuerſt von Kap. 12, dann von Kap. 38 an erörtert, und die entgegenſtehende ſtrengere Anſicht durch bibliſche Zeugniſſe zurückgewieſen.

Der Biſchof ſteht der Gemeinde in dreifacher Hinſicht gegenüber, als oberſter Richter an Gottes Statt, als Prophet, als Prieſter oder Hoherprieſter. Die richterliche Gewalt des Biſchofs wird daher abgeleitet, daß die Attribute, welche die Apoſtel auszeichnen, auch ihm gelten. Die Uebertragung der ſogenannten Schlüſſelgewalt (Matth. 18, 18) giebt dem Biſchof das Recht, mit einer Gewalt wie ſie Gott hat, über die Sünder zu richten [1]). Die Anwendung des an die Apoſtel gerichteten

1) Lib. II, 11. 12: *Οὕτως ἐν ἐκκλησίᾳ καθέζου τὸν λόγον ποιούμενος, ὡς ἐξουσίαν ἔχων κρίνειν τοὺς ἡμαρτηκότας· ὅτι ὑμῖν τοῖς ἐπισκόποις εἴρηται· ὃ ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τῷ*

Wortes Chriſti bei Luk. 10, 16 auf die Biſchöfe, verleiht denſelben den Charakter der umfaſſendſten Stellvertretung Gottes (II, 20). Als Abbild Gottes (ὡς θεοῦ τύπον ἔχων ἐν ἀνθρώποις) herrſcht der Biſchof über alle Menſchen, Prieſter, Könige, Herren, Väter, Söhne, Lehrer und über alle Unterthanen (II, 11); er iſt für die Laien Herr und König (II, 25). Es iſt wahrſcheinlich, daß man dieſe Prädikate auch auf die civilrichterliche Gewalt ausdehnen muß, welche der Biſchof in der Gemeinde ausüben ſoll, und über welche ſpecielle Anweiſungen erlaſſen werden (II, 46. 47, vgl. 1 Kor. 6, 4 ff.).

Die Biſchöfe ſind ferner Propheten, Empfänger und Verkündiger des Wortes, Kenner der Schrift und Laute Gottes (φθόγγοι θεοῦ) und Zeugen ſeines Willens (II, 25); ſie ſind Diener des Wortes, Wächter der Erkenntniß, Lehrer der Frömmigkeit (II, 26); ja ſie heißen der Mund Gottes (II, 28). Dieſe auffallende Steigerung der apoſtoliſchen Lehrfunktion zum Prophetenthume ſchließt ohne Zweifel den Gedanken in ſich, daß der Biſchof von Amts wegen den heiligen Geiſt in Beziehung auf die Erkenntniß in vollem Umfange beſitze. Indem nun in dieſer Anwendung des Prophetentitels jeder Schein von Ekſtaſe bei Seite geſetzt iſt, ſo giebt ſich doch darin auf das deutlichſte zu erkennen, daß in Gegenwirkung gegen den Montanismus dem Biſchof ein derartiger Lehrcharakter beigelegt iſt, welcher vor jener Kriſis durchaus nicht behauptet wurde. Die Verbindung der richterlichen und der prophetiſchen Qualität des Biſchofs wird ſogar zu dem Ausdrucke geſteigert, daß er ein irdiſcher Gott nach Gott ſei (II, 26).

Drittens ſind die Biſchöfe Prieſter oder Hoheprieſter (ſ. o. S. 395), und in dieſer Hinſicht gelten für ſie die Regeln des altteſtamentlichen Prieſterthums. Als die Opfer, welche der Biſchof darzubringen hat, ſind zuerſt im Sinne des zweiten Jahrhunderts, und in Uebereinſtimmung mit dem N. T. (ſ. o. S. 396) das Gebet und die Wohlthätigkeit bezeichnet, auf deren Verbin-

---

οὐρανῷ, καὶ ὃ ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένον ἐν τῷ οὐρανῷ. Κρῖνε οὖν ὦ ἐπίσκοπε μετὰ ἐξουσίας ὡς ὁ θεὸς, ἀλλὰ τοὺς μετανοοῦντας προσλαμβάνου.

dung die liturgiſche Ordnung des regelmäßigen Gottesdienſtes beruhte [1]). Neben der Darbringung des Gebetes als des geiſtigen und unblutigen Opfers kennen aber die Conſtitutionen auch das geheimnißvolle Opfer des Leibes und Blutes Chriſti [2]), und deuten die Worte: „dies thuet zur Erinnerung an mich“ (Luk. 22, 19) als Anweiſung zur Wiederholung des Opfers (V, 19). Nach der Regel des moſaiſchen Geſetzes darf nun Niemand außer dem Biſchof das Opfer vollziehen (II, 27). Aber überhaupt keine Handlung öffentlichen Gottesdienſtes darf ohne den Biſchof vollzogen werden, wenn ſie gültig und wirkſam ſein ſoll. In dieſer Hinſicht wird nun auch die Taufe und die Handauflegung zu den prieſterlichen Geſchäften gerechnet, welche den Laien zu verrichten verboten iſt [3]). Die Taufe kann außer dem Biſchofe auch der Presbyter vollziehen (III, 11); die Handauflegung ſowohl bei der Ordination (III, 10), wie in der Mittheilung des heiligen Geiſtes an die Getauften (Konfirmation, II, 33) und bei der Wiederaufnahme von Exkommunicirten (II, 41) iſt nur dem Biſchof vorbehalten.

In Hinſicht der Opferhandlungen iſt der Biſchof Mittler Gottes und der Gemeinde in den Leiſtungen an Gott; als Verleiher der Taufe und des heiligen Geiſtes durch ſeine Handauflegung iſt er nach Gott der Vater der Gemeinde, welcher deren Mitglieder durch Waſſer und Geiſt zur Gewinnung der Sohnſchaft von Neuem zeugt; als Verleiher der Sündenvergebung gewinnt er das Prädikat Chriſti, daß er die Sünden Aller trage

---

1) Lib. II, 25: *Ὑμεῖς οὖν σήμερον ὦ ἐπίσκοποί ἐστε τῷ λαῷ ὑμῶν ἱερεῖς — καὶ παρεστῶτες τῷ θυσιαστηρίῳ κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν καὶ προσάγοντες αὐτῷ τὰς λογικὰς καὶ ἀναιμάκτους θυσίας διὰ Ἰησοῦ τοῦ μεγάλου ἱερέως.* 35: *Χρὴ δὲ ὑμᾶς γινώσκειν, ὅτι εἰ καὶ ἐῤῥύσατο ὑμᾶς κύριος τῆς δουλείας τῶν ἐπεισάκτων δεσμῶν, μηκέτι ἐάσας ὑμᾶς θύειν ἄλογα ζῶα περὶ ἁμαρτιῶν, οὐ δήπου καὶ τῶν εἰσφορῶν ὑμᾶς ἠλευθέρωσεν ὧν ὀφείλετε τοῖς ἱερεῦσιν καὶ τῶν εἰς τοὺς δεομένους εὐποιϊῶν.*

2) Lib. VI, 23: *Ἀντὶ θυσίας τῆς δι' αἱμάτων (προσέταξεν) λογικὴν καὶ ἀναίμακτον καὶ τὴν μυστικὴν, ἥτις εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου συμβόλων χάριν ἐπιτελεῖται τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος.*

3) Lib. III, 10: *Ἀλλ' οὐδὲ λαϊκοῖς ἐπιτρέπομεν ποιεῖν τι τῶν ἱερατικῶν ἔργων, οἷον θυσίαν ἢ βάπτισμα ἢ χειροθεσίαν ἢ εὐλογίαν μικρὰν ἢ μεγάλην. — Διὰ γὰρ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ ἐπισκόπου δίδοται ἡ τοιαύτη ἀξία.*

und für Alle Fürbitte leiſte [1]). Wenn nun das biſchöfliche Amt dieſe ſo hoch geſteigerten Rechte über die Gemeinde hat, ſo gründen die Conſtitutionen ebenſo wie Cyprian darauf auch die geſteigerte Pflicht, daß die Biſchöfe ſich einer ganz beſondern ſittlichen Reinheit befleißigen ſollen, auch weil ſie ohne dieſe ihre Rechte bei den Gemeindegliedern nicht zur Geltung zu bringen vermöchten (II, 11, 17). Alſo auch hier wird noch in naiver Weiſe ein ſittlicher Maaßſtab auf ein Verhältniß angewandt, welches übermenſchlichen, alſo überſittlichen Inhalt hat, welches demnach entweder faktiſch nicht in der Perſon vorhanden iſt, welcher es beigelegt wird, oder welches unabhängig von dem ſittlichen Thun der Perſon aus ihr heraus wirken wird. Aber die Verbindung dieſes ſpecifiſch ſittlichen Sinnes mit der übernatürlich begründeten kirchenpolitiſchen Tendenz iſt als ein Merkmal der Kirche in jener Epoche anzuſehen, welches durch den Streit mit dem Donatismus aus ihrer Theorie verſchwand, weil jene Syntheſe theoretiſch angeſehen einen Widerſpruch in ſich enthält.

Zum Schluſſe überſehen wir die Reſultate unſerer Unterſuchung. Chriſtus hat das Reich Gottes in die Welt eingeführt und die Kirche gegründet, indem er durch ſeine perſönliche Selbſtdarſtellung in Wort und Werk den Glauben an ſich als den Sohn Gottes weckte. Für die Genoſſen des Gottesreichs hat er die Veränderung des moſaiſchen Geſetzes in der Art vorgenommen, daß er deſſen ſittliche Ordnungen nach dem Princip der Liebe zu Gott und zum Nächſten vollendete, und daß er die Ueberflüſſigkeit der Kultusordnungen andeutete. Indem aber Chriſtus die Beſchneidung nicht für abgeſchafft erklärte, hat er es freigelaſſen, daß die geborenen Juden in ſeiner Gemeinde mit ihrem Volksthum auch den auf das A. T. gegründeten Anſpruch feſthielten, das Stammvolk des neuen Bundes zu ſein. Die un-

---

1) Lib. II, 26: *Οὗτος — μεσίτης θεοῦ καὶ ὑμῶν ἐν ταῖς πρὸς αὐτὸν λατρείαις, — οὗτος μετὰ θεὸν πατὴρ ὑμῶν, δι' ὕδατος καὶ πνεύματος ἀναγεννήσας ὑμᾶς εἰς υἱοθεσίαν.* 25: *Ὑμεῖς ὦ ἐπίσκοποι ἐστε — οἱ πάντων τὰς ἁμαρτίας βαστάζοντες καὶ περὶ πάντων ἀπολογούμενοι.*

mittelbaren Jünger Chriſti und die von ihnen geleitete Gemeinde in Jeruſalem waren alſo durch das Verhalten ihres Meiſters dazu berechtigt, zunächſt auf die im A. T. verheißene Bekehrung ihres ganzen Volkes hinzuwirken, indem ſie an deſſen Sitte feſthielten, und die Miſſion unter den Heiden nicht unternahmen. Als jedoch dieſelbe ohne ihr Zuthun begann und durch den Apoſtel Paulus Fortſchritte machte, ſind ſie ihrer Verpflichtung gegen ihr Volk treu geblieben, ohne, wie die Judenchriſten wollten, das iſraelitiſche Volksthum und die moſaiſche Sitte als nothwendiges Mittel zum Eintritt in die Gemeinde Chriſti geltend zu machen. In Rückſicht auf die nationale Verpflichtung der Urapoſtel wurde die Trennung der Miſſionskreiſe zwiſchen ihnen und Paulus beſchloſſen; in Rückſicht auf das Recht der Heidenchriſten wurde denſelben die zugemuthete Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes erſpart; in Rückſicht auf das Zuſammenſein von Heidenchriſten und jüdiſchen Chriſten in Einer Gemeinde wurden Jenen die Beobachtungen der Proſelyten des Thores auferlegt, als ein ſolches Merkmal der Zuſammengehörigkeit Beider, welches doch die Schranke zwiſchen beiden Nationalitäten ſicherte. Die Urapoſtel und Paulus unterſcheiden ſich zwar durch die individuelle Ausprägung ihrer chriſtlichen Gedankenbildung, aber ſie ſtimmen darin überein, daß ſie die Neuheit des Bundes Chriſti und die Neuheit des religiöſen und ſittlichen Lebens in demſelben im Gegenſatz gegen den alten Bund unbedingt anerkennen. Die Urapoſtel haben den judenchriſtlichen Forderungen widerſtanden, weil ihre eigene Anſicht von dem judenchriſtlichen Fehler frei war, den neuen Bund auf den alten zu reduciren, oder die Vollziehung jenes an die Bedingungen des letztern zu binden. Ein Widerſpruch zwiſchen Paulus und den Urapoſteln war demnach nur in der Frage wahrzunehmen, nach weſſen Auktorität ſich die jüdiſchen Chriſten in dem Miſſionsgebiet des Paulus zu richten hätten. Denn die Trennung der Wirkungskreiſe hatte Paulus geographiſch, Jakobus ethnographiſch verſtanden. Wie dieſer Widerſpruch gelöſt und wie der darüber entſtandene Streit ausgeglichen iſt, war nicht zu erfahren. Dagegen hat die Fortpflanzung des Standpunktes der Urapoſtel bei den Nazaräern und die bei denſelben geltende

Hochachtung des Paulus als Apoſtels der Heiden auf die Verſöhnung unter den Apoſteln rathen laſſen.

Der Gegenſatz zwiſchen Heidenchriſtenthum und jüdiſchem Chriſtenthum iſt durch die Zerſtörung des Tempels unter Titus nicht verändert, weder erweitert noch aufgehoben worden. Die Nazaräer konnten in dem durch den Hebräerbrief ausgeſprochenen und begründeten Glauben an die abſchließende hoheprieſterliche Leiſtung Chriſti das iſraelitiſche Prieſterthum und Opferweſen entbehren; die Eſſener wurden gerade darum Chriſten, weil der Tempel und das Opferweſen zerſtört, und dies Ereigniß von Jeſus verkündigt war. Erſt die Eroberung Jeruſalems unter Hadrian und die dadurch bedingte Sprengung der jüdiſch-chriſtlichen Stammgemeinde hat den Gegenſatz zwiſchen beiden Gruppen der chriſtlichen Kirche ſo erweitert, daß am Ende des zweiten Jahrhunderts auch die Nazaräer nicht mehr die Anerkennung der Heidenchriſten fanden. Wenn man auf eine Verſchmelzung zwiſchen Heidenchriſten und jüdiſchen Chriſten gerechnet hat, ſo konnte man überhaupt nur die Nazaräer in Anſchlag bringen. Denn die phariſäiſchen und eſſeniſchen Ebjoniten haben ſich ſtets gegen das unbeſchnittene Volk der Heidenchriſten abſtoßend verhalten, und die Verzichtleiſtung der eſſeniſchen Ebjoniten in Rom auf die Beſchneidung der Heidenchriſten, welche die Clementinen andeuten, iſt eine durchaus iſolirte Erſcheinung, welche gar keine Folge gehabt hat. Aber auch die Nazaräer waren aus Treue gegen die ihrem ganzen Volk geltenden Verheißungen nicht in der Lage, ſich mit den Heidenchriſten zu verſchmelzen. Die chriſtliche Kirche fand alſo ihre Exiſtenz als die allgemeine nur in dem Kreiſe der Heiden, welche ihren Widerſpruch gegen jede Form jüdiſchen Chriſtenthums in dem Grundſatze ausſprachen, daß Gott durch Chriſtus den Bund von den Juden genommen und ihn auf die Heiden übertragen habe.

Während die Nazaräer, auch wenn ſie den Paulus als Apoſtel der Heiden ehrten, ſeine Auktorität doch nicht auf ſich ſelbſt anwendeten, hat das Heidenchriſtenthum von ſeinem erſten erkennbaren Auftreten an ſeine katholiſche Tendenz in der Zuſammenfaſſung der Auktorität aller Apoſtel bekundet. In der Re-

produktion ihrer Lehren kam jedoch das Heidenchriſtenthum alsbald auf einen abſchüſſigen Weg, weil die ſpecifiſche Auffaſſung der Perſon und der Heilsthaten Chriſti im A. T. gegründet iſt, und ein richtiges Verſtändniß der altteſtamentlichen Vorausſetzungen der chriſtlichen Ideen bei den Heidenchriſten von ſelbſt nicht ſtattfand. Deßhalb beginnt ſogleich eine Zerſetzung der apoſtoliſchen Hauptgedanken, deren Erfolg war, daß Chriſtus weſentlich als neuer Geſetzgeber, und das religiöſe Verhältniß zu ihm als die Anerkennung der Glaubensregel und als die Erfüllung ſeines Geſetzes aufgefaßt wurde. Das Selbſtgefühl der abſoluten Religion, welches durch jene Formen nicht gedeckt wird, ſucht ſich, ſeitdem jene Grundgedanken des katholiſchen Chriſtenthums erreicht ſind, einen Ausdruck in der ſpekulativen Entwickelung der Chriſtologie.

Die Gültigkeit der Glaubensregel als weſentlichen Merkmales der Kirche im Gegenſatze gegen die häretiſche Gnoſis iſt an die Geltung der von den Presbytern unterſchiedenen Biſchöfe als Nachfolger der Apoſtel gebunden. Dieſe Anſchauung gehört nicht zu der von den Apoſteln begründeten Ausſtattung der Kirche. Die Apoſtel haben keine überall gleichförmige rechtliche Verfaſſung der Kirche eingeführt, ſondern ſie haben nur den einzelnen Gemeinden als ſolchen ſtändige Beamte gegeben. Deren Beruf war auch nicht eine Abzweigung des Amtes der Apoſtel, ſondern anderer Art, als dieſes. Mit dem politiſchen, disciplinariſchen, ökonomiſchen Amte der Presbytern oder Epiſkopen wurde zwar das Lehramt ſchon früh vereinigt, aber es war in jenen Amtstiteln als ſolchen nicht gemeint. Die göttliche Ordnung des Gegenſatzes zwiſchen Beamtenſtand und Gemeinde war von Anfang an ſo verſtanden, daß nicht jeder beliebig die Funktionen des öffentlichen Gottesdienſtes ausüben dürfe, welche der Vorſteher zu vollziehen hatte; aber das Opfer des Gebets und der Wohlthätigkeit vollzog derſelbe im Namen der Gemeinde, und die disciplinariſchen Akte der Ausſchließung und Wiederaufnahme in die Gemeinſchaft nicht ohne das Urtheil und die Fürbitte Aller. Erſt mit dem Anfange des dritten Jahrhunderts tritt eine Veränderung in dieſem Verhältniß der Beamten zur Gemeinde ein.

Vor dieſer Zeit ſind freilich ſchon andere Veränderungen vollzogen, ſeit dem Anfange des zweiten Jahrhunderts die Auseinanderſetzung des Einen Biſchofs und der Mehrzahl von Presbytern in heidenchriſtlichen Gemeinden; ſeit dem Kampfe mit den Gnoſtikern in der Mitte des Jahrhunderts die Erhebung des Epiſkopates zum Organ der Kircheneinheit unter dem Titel der Bewahrung der Glaubensregel an der Stelle der Apoſtel; ſeit dem Kampfe mit den neuen Propheten im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts die Ausdehnung des apoſtoliſchen Charakters der Biſchöfe auf den Beſitz der ſogenannten Schlüſſelgewalt. Aber erſt Cyprian und die apoſtoliſchen Conſtitutionen bezeugen in der Mitte des dritten Jahrhunderts die Anerkennung der Biſchöfe als Prieſter nach der Analogie des A. T. Obgleich nun dieſer Titel die gottesdienſtliche Identität des Biſchofs mit der Gemeinde und die disciplinariſche Mitwirkung der Gemeinde zu dem Urtheile des Biſchofs ausſchließt, alſo das Gegentheil von dem urſprünglichen Verhältniſſe zwiſchen beiden ausdrückt, ſo ſind doch die Spuren deſſelben gerade im dritten Jahrhundert noch lebendig genug. Nur aus dem Grunde ſind die Gemeinden nicht wieder auf ihr urſprüngliches Maaß von Selbſtändigkeit gegen die Biſchöfe zurückgekommen, weil der apoſtoliſche Charakter der Biſchöfe in der Anerkennung der Gemeinden feſt ſtand, und Jenen um der Kirche willen das Uebergewicht über die Gemeinden verlieh. Der heidenchriſtlich-katholiſche Epiſkopat iſt ſtufenweiſe vom Anfang des zweiten Jahrhunderts an entſtanden. Aelter iſt der Epiſkopat in der jüdiſch-chriſtlichen Gemeinſchaft; aber die Prädikate beider gleichnamigen Verfaſſungsformen ſind verſchieden, und eine direkte Abſtammung der einen von der andern iſt deßhalb nicht anzunehmen.

Die altkatholiſche Kirche iſt, was ihre Verfaſſung betrifft, nicht von den Apoſteln geſtiftet; ihre dogmatiſche Grundanſchauung von dem religiöſen Verhältniß des Menſchen zu Gott iſt von den apoſtoliſchen Normen abgewichen; ihre politiſchen Formen beeinträchtigen ſchon im Streit mit den Novatianern die Geltung der religiöſen Normen des Chriſtenthums. Dieſe Abweichungen aber verrathen nichts weniger als einen willkürlichen

Abfall von der Wahrheit, ſondern ſie erklären ſich zuerſt aus dem Mißverhältniß der heidenchriſtlichen Begriffsbildung zu den im A. T. wurzelnden chriſtlichen Ideen, und dann aus dem Bedürfniß der Kirche, den häretiſchen Sekten und den Verfolgungen der Welt gegenüber, die Religionsgemeinſchaft in die politiſchen Formen einer Theokratie zu binden. Die offene und rückhaltloſe Beurtheilung der Abweichung dieſer Bedingungen der altkatholiſchen Kirche von den Normen im N. T. iſt nicht eine Verurtheilung jener ehrwürdigen Epoche der chriſtlichen Kirche, ſondern das unumgängliche Mittel, die Vorzeit zu erkennen. Und wenn auch die heidenchriſtliche Kirche nicht umhin konnte, den Weg zu gehen, den ſie eingeſchlagen hat, und wenn ſie die geſetzlichen und theokratiſchen Formen durchmachen mußte, ſo gereicht es doch den Männern, die auch wir als unſere Ahnen anerkennen, nicht zur Unehre, an dem Maaße Chriſti und der Apoſtel gemeſſen zu werden. Denn, ſagen wir mit Tertullian, 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!

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 ebenſo für 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. — Ἐφάνη μοι οὖν ἄξιον πρᾶγμα, πέμψαι τινα τῶν ὑμετέρων μετ' ἐπιστολῆς, ἵνα συνδοξάσῃ τὴν κατὰ θεὸν αὐτοῖς γενομένην εὐδίαν.*

3) Nachapoſtoliſches Zeitalter 2. Th. S. 154 f.

4) Ignatius von Antiochia und ſeine Zeit S. 107 f.

Schwegler hat bei ſeiner Kritik des Briefes überſehen, daß derſelbe von Irenäus (Adv. haer. III, 3) bezeugt iſt, und man muß geſtehen, daß ein Zeugniß dieſes Mannes bei ſeiner Verbindung mit Polykarp eine größere Bedeutung hat, als ein gleichzeitiges von einem andern 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 Schwegelers Urtheil doch zu gewaltſam, als daß man nicht noch auf einem andern Wege die Löſung der Schwierigkeit verſuchen ſollte, ehe man ſich der Erklärung der völligen Unechtheit des Briefes anſchlöſſe. Dieſer Weg iſt die Hypotheſe der Interpolation, welche zuerſt von Dallăus verſucht, und von Bunſen wiederholt worden iſt. Beide bringen dieſelbe nur in geringem Maaße in Anwendung, indem ſie allein das oben angeführte 13te Kapitel in Anſpruch nehmen. Daſſelbe enthält eben die genaue Bezugnahme auf die ignatianiſchen Briefe und die Zeitbeſtimmung, welche mit den Anſpielungen auf die Gnoſis ſich nicht vereinigen läßt. Wenn ſich alſo genügende Gründe für die Interpolation dieſes Kapitels anführen ließen, ſo würde allerdings das Hauptmotiv für die Annahme der völligen Unechtheit beſeitigt. Die Hypotheſe der Interpolation des 13ten Kapitels ſtützt Dallăus zuerſt auf den Widerſpruch der Schlußworte deſſelben mit dem 9ten Kapitel. Da im 9ten Kapitel der Tod des Ignatius als bekannte Thatſache von dem Briefſchreiber vorausgeſetzt wird, 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 ſogar die Vorausſetzung kund giebt, daß derſelbe noch am Leben ſei. Ferner wird nun aber gegen das ganze Kapitel eingewandt, daß es durch ſeine Stellung nach den Schlußermahnungen des Briefes als Nachtrag verdächtig ſei. Dieſe Gründe haben ihre Widerlegung ſchon durch Hefele (Patres apostolici, Prolegomena p. LXX. edit. III) gefunden. Wenn auch das Kapitel gegen

die Erwartung nach den Schlußermahnungen eintritt, alſo als Nachtrag erſcheint, ſo iſt dieſe Erſcheinung im Briefſtyl 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 Kapitels ſeine Anwendung finden, wenn derſelbe wirklich im Widerſpruch mit dem 9ten Kapitel 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 Kapitel 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 näher gelegene Gemeinde. Indem das 13te Kapitel angiebt, daß die letzten brieflichen Aufträge des Ignatius, nämlich die Sendungen der Gemeinden nach Antiochia, noch nicht ausgeführt waren, läßt es errathen, daß der Tod des Ignatius vor nicht langer Zeit erfolgt war. Zwiſchen dieſem Umſtande und dem 9ten Kapitel 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 Dallæus und Bunſen erhalten hat, für verunglückt erklären. Darum ſchließen wir uns aber nicht der Unechtheitserklärung an, ſondern verſuchen die Interpolationshypotheſe an anderen Stellen und mit anderen Mitteln durchzuführen.

Der Brief in der uns vorliegenden Geſtalt ermangelt des einheitlichen Gepräges. Wir vermiſſen die Klarheit in dem Verhältniß von Veranlaſſung, Zweck und Inhalt. Der letztere zerfällt in drei Gruppen, die allgemeinen Ermahnungen (Kap. 1—10), die Ermahnung zur Nachſicht gegen den exkommunicirten Presbyter Valens (Kap. 11. 12), die Erkundigungen und Aufträge in Hinſicht des Ignatius (Kap. 13). Die letzteren ſind mit den allgemeinen Ermahnungen einigermaßen dadurch verknüpft, daß das Vorbild des Märtyrers in den Gang der Paräneſe verflochten iſt. Im Vergleich damit erſcheint die Disciplinarſache des Valens als etwas Beiläufiges. Man ſollte aber denken, daß gerade dieſer Fall, der die Gemeinde zu Philippi ſehr beſchäftigen mußte, den Brief des Polykarp hervorgerufen hat, und daß die allgemeinen Ermahnungen die Grundlage für die Anweiſung ſein ſollen, wie die Gemeinde ſich dem Vergehen des Valens gegenüber verhalten ſollte. Allein Kap. 3. verräth uns, daß die philippiſchen Chriſten den Polykarp aufgefordert haben, ihnen einen allgemeinen Ermahnungsbrief zu ſchreiben. Dadurch wird das individuelle Gepräge, welches man von jedem Brief erwartet, ausgeſchloſſen, und man iſt verwundert, daß der Schreiber mit dem elften Kapitel zu der ſpeciellen Angelegenheit des Valens übergeht, während man nach jener Vorbemerkung nichts Individuelles erwartet. Logiſche und äſthetiſche Klarheit iſt zwar ſeit dem Mittelalter nicht immer ein Element chriſtlicher Schriftſtellerei geweſen; indeſſen glauben wir den Grundſatz aufſtellen zu dürfen, daß ſie die formale Bildung in der griechiſch redenden alten Kirche auszeichnet. Daß der Brief des Polykarp, wie er vorliegt, keine Klarheit in den Verhält-

niſſen der angegebenen Veranlaſſung, des Inhaltes und des vermuthlichen Zweckes hat, giebt uns das Recht, ihn darauf anzuſehen, ob er nicht durch eine fremde Hand Gewalt erlitten hat.

Nachdem im erſten Kapitel eine Anerkennung des löblichen Verhaltens der Gemeinde zu Philippi vorausgegangen war, folgt im zweiten 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 Kapitel[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 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 Exkurs, der mit den Worten ſchließt: *ὃ ἔχων ἀγάπην μακρὰν ἐστι πάσης ἁμαρτίας*, knüpft ſich der Satz im Anfang des vierten Kapitels: *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

---

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.*

vierten Kapitels, 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: ὃ ἔχων ἀγάπην μαρκάν 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 Kapitels ſtattfindet, ebenſowenig verkennbar, als das völlige Entſprechen zwiſchen dem Schlußſatz des zweiten und dem Anfang des vierten. Wie mit der pflichtmäßigen Armuth die Habſucht kontraſtirt, ſo mit der an jene geknüpften höchſten Seligkeit im himmliſchen Reich die Uebel, welche aus der Habſucht hervorgehen. Während alſo bei Auslaſſung des dritten Kapitels ein Zuſammenhang hervortritt, der bei der Leſung deſſelben zu vermiſſen iſt, ſo bietet ferner auch der Inhalt des dritten Kapitels allerlei Bedenkliches dar. Wie ſoll man es ſich denken, daß die philippiſche Gemeinde ſich einen Lehrbrief von Polykarp ausgebeten habe? Iſt es aber 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 pauliniſch, noch paßt ſie zu den übrigen

einfachen ſoteriologiſchen Sätzen des Briefes. Mit dieſer Analyſe des Zuſammenhanges und des Inhaltes dieſes Kapitels 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 Kapitel 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 dieſer Gelegenheit vor Habſucht, und hebt hervor, daß wer ſich von Habſucht nicht frei halte, Götzendienſt begehe und das Gericht erfahre, wie die Heiden. Hierauf folgen nun nachſtehende 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 der Erwähnung des Verhältniſſes zwiſchen Paulus und der philippiſchen Gemeinde ähnlich, wie im dritten Kapitel, aber hier unleugbar 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, daß Paulus die philippiſche Gemeinde in allen anderen Gemeinden geprieſen habe? Ganz unverſtändlich aber ſind nun die beiden Fragen, welche den eben vorliegenden Abſchnitt er-

öffnen. Weder ſtehen ſie unter einander in irgend einer denkbaren Beziehung, noch haben ſie mit dem vorhergehenden Satz 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 die 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 wird. Man kann nämlich ſchwanken, ob es geheißen hat καὶ ὡς ἐν ἔθνεσι λογισθήσεται, oder καὶ ὡς ἐν ἔθνεσι

κριθήσεται. Nur im letztern 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 (Eph. 5, 5; Kol. 3, 5). Und dieſes Götzendienſtes wegen wird er das Gericht Gottes an ſich erfahren, als wenn er zu den Heiden gehörte. Das Wort ὡς iſt alſo neben κριθήσεται durchaus nothwendig; darum kann Polykarp auch nur κριθήσεται geſchrieben haben; und bei dieſem Worte fiel dem Interpolator der pauliniſche Spruch (1 Kor. 6, 2) ein, den er mit der Zwiſchenfrage: qui autem ignorant iudicium dei? einigermaßen, wenn auch ungeſchickt genug an den vorgefundenen Satz anzukleben ſich bemühte.

Polykarp beſchließt das elfte Kapitel, 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 Kapitels 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 er-

1) Vgl. den neuteſtamentlichen Sprachgebrauch: Luk. 22, 37; Act. 19, 27; Röm. 2, 16; 4, 3; 9, 8. — 1 Kor. 4, 1; 13, 11; 2 Kor. 10, 2.

theilen, 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 Kapitels, 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* (Kap. 2). Endlich aber zerreißen die vorliegenden Sätze des 12ten Kapitels 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 durch die Einſchiebung völlig vernichtet.

Ferner iſt der Schlußſatz des 10ten Kapitels verdächtig: Sobrietatem ergo docete omnes, in qua et vos conversamini. Dieſe Ermahnung nämlich hat gar kein Gewicht gegenüber dem vorhergehenden Satze: vae autem illi, per quem nomen domini blasphematur; vielmehr muß dieſer als das Mittel zum Uebergange auf die im 11ten Kapitel folgende Angelegenheit des Valens angeſehen werden. Dies tritt jedoch nur dann deutlich hervor, wenn man den Satz von jener ihn begleitenden unpaſſenden Ermahnung befreit.

Es ſind alſo Interpolationen in dem Briefe des Polykarp;

ehe wir aber entſcheiden können, ob noch mehrere als die nachgewieſenen vier Stellen unecht 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 Kapitel ſich dahin ausſpricht, daß die Leſer in der heiligen Schrift ſehr geübt ſeien, während dies dem Polykarp fehle, und im 3ten Kapitel 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 ἠλεημένοι· 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 (Kap. 3. 11) die Korreſpondenz des Paulus als einen hohen Vorzug 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 habe. Wenn ferner Polykarp die Warnung der philippiſchen Gemeinde vor Habſucht dadurch verſüßen muß, daß er hinzufügt: ego nihil tale sensi in vobis 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 δέ, 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 Kapitel

des Briefes Polykarps 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 καλοκἀγαθιαν. ἀκόλουθά ἐστιν. Οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει, οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ* (vgl. auch Magn. 13). Endlich iſt noch die Phraſe im 3ten Kapitel des Polykarp: *ἐάν τις τούτων* (nämlich Glaube, Liebe, Hoffnung) *ἐντὸς ᾖ* ganz der pſeudoignatianiſchen Ausdrucksweiſe analog. Keineswegeſ 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 andern 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 Kapitel 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 Dallăus und Bunſen in Anſpruch genommene 13te Kapitel, ſondern auch das 9te und einige Sätze des erſten.

Das 9te Kapitel lautet: *Παρακαλῶ οὖν πάντας ὑμᾶς πειθαρχεῖν τῷ λόγῳ τῆς δικαιοσύνης καὶ ἀσκεῖν πᾶσαν ὑπομονὴν, ἣν καὶ εἴδετε 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 δι-*

καιοσύνῃ· καὶ ὅτι εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον εἰσι παρὰ τῷ κυρίῳ, ᾧ καὶ συνέπαθον. Οὐ γὰρ τὸν νῦν ἠγάπησαν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα καὶ δι' ἡμᾶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναστaθέντα. Vorhergegangen waren folgende Sätze: *Μιμηταὶ οὖν γενώμεθα τῆς ὑπομονῆς αὐτοῦ (Χριστοῦ), καὶ ἐὰν πάσχωμεν διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, δοξάζωμεν αὐτὸν. 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 Kapitels ſich aufdrängt. Wenn doch der Verfaſſer ſchon im achten Kapitel die Pflicht der Geduld an dem Beiſpiele Chriſti nachgewieſen hat, und dieſelbe noch an den Märtyrern veranſchaulichen will, ſo iſt der Eingang 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 viel mehr, 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 Kapitel auf das Beiſpiel Chriſti zurückkommt: In his ergo state, et domini exemplar sequimini. Dieſe Inkongruenz zeigt ſich zumal darin, daß in dieſen Worten das Beiſpiel des Herrn in die zweite Reihe hinter das Muſter der Märtyrer zurückgedrängt wird. Der Umſtand iſt ebenfalls ein Merkmal davon, daß das 9te Kapitel 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 Kapitels an: *Τοῦτον γὰρ ἡμῖν τὸν ὑπογραμμὸν ἔθηκε δι' ἑαυτοῦ, καὶ ἡμεῖς τοῦτο ἐπιστεύσαμεν.* Endlich begegnet uns im neunten Kapitel noch eine Probe der Mattigkeit des Styles, welche neben dem Beſtreben, recht großartig zu ſchrei-

ben, 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 Kapitel 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 worden ſein muß. Wenn alſo feſtſteht, daß dieſe Hinweiſung dem urſprünglichen Texte des Briefes fremd iſt, wenn es ferner klar iſt, daß das 13te Kapitel, 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 Kapitel 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 Kapitel zu den Interpolationen des Verfaſſers der falſchen ignatianiſchen Briefe rechnen müſſen.

In keinem andern Sinne können wir endlich die dritte gleich im Anfang des Briefes enthaltene Anſpielung auf die Durchreiſe 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*

---

1) Dieſe Manier führt in den ignatianiſchen Briefen mitunter zu völligem Unſinn. Vgl. Eph. 6. 14. 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 ἐστίν· καὶ ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας, καὶ λέγῃ μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι, οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ σατανᾶ.*

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; Rom. 10) und im Martyrium (Kap. 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 allgemeinen chriſtlichen Zuſtandes gerichteten Anfangsgruß ſich eindrängt, ſchon an und für ſich auffallend; im Verhältniß zu dem über Kap. 9 und 13 gewonnenen Reſultate iſt ſie aber noch verdächtiger. Dazu kommt nun noch, daß auch in dieſer Stelle ein Anklang an einen Ausdruck des falſchen Ignatius vorkommt, wodurch es ganz unleugbar 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 anzugreifen. 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 auch wahrſcheinlich, daß die Interpolation des Briefes des Polykarp, wie die der ignatianiſchen, nicht vor dem Tode des Polykarp, ſondern circa 170 ſtattgefunden hat.

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 noch um einige neue vermehrt hat. Ich meine die Bezeichnung der Wittwen als *θυσιαστήριον θεοῦ* (Kap. 4), welche an und für ſich ſchwer verſtändlich, und in unſerem Brief leicht zu entbehren iſt [1]), die aber unter Anderen in dem pſeudoignatianiſchen Briefe an die Tarſenſer vorkommt.

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. Der Brief in der von den Interpolationen gereinigten Geſtalt bildet eine vollkommene Einheit. Als Veranlaſſung deſſelben erſcheint die Exkommunikation des Presbyters Valens und ſeiner Frau wegen Betruges an dem Gemeindevermögen; der Zweck des Briefes iſt, die Gemeinde zur Verſöhnlichkeit gegen Jene und zur Wiederaufnahme derſelben nach überſtandener Bußzeit zu beſtimmen. Der übrige Inhalt iſt eine ſehr methodiſch angelegte Belehrung über den ganzen Umfang der chriſtlichen Ueberzeugungen und Pflichten. Auf die Grundwahrheiten des Glaubens (Kap. 1) wird die Erinnerung an die ſittlichen Grundpflichten gebaut (Kap. 2). Dann folgen Specialvorſchriften für alle Stände der Gemeinde (Kap. 4—6). Eine Geſammtermahnung leitet zur Warnung vor der doketiſchen Irrlehre über (Kap. 7); die Hinweiſung auf die Hoffnung der Chriſten und

---

1) Cap. 4: (*Διδάξωμεν*) *τὰς χήρας σωφρονούσας — γινωσκούσας, ὅτι εἰσὶ θυσιαστήριον θεοῦ καὶ ὅτι πάντα μωμοσκοπεῖται, καὶ λέληθεν αὐτὸν οὐδέν.*

auf die durch Chriſtus vorgebildete Geduld (Kap. 8) ſchließt den allgemeinen Theil des Briefs. Mit einer allgemeinen Ermahnung zur Milde (Kap. 10) wird dann die Beſprechung des eigentlichen Gegenſtandes des Briefes (Kap. 11.12) eingeleitet, der für die Verhältniſſe jener Zeit von einer ſolchen Wichtigkeit war, daß Polykarp demſelben wohl ein Schreiben widmen konnte. 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 drei 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 Kapitels: *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 Schwegler's gegen die Echtheit (a. a. O. 2. Th. S. 156), daß der Ausdruck *πρωτότοκος τοῦ σατανᾶ* auf die Antwort des Polykarp an Markion in Rom anſpiele. Denn dieſer Ausdruck könne nicht ſchon vorher in einem 40 Jahre ältern 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 Markion bei ſeiner perſönlichen Begegnung mit ihm ausſprach (Iren. Adv. haer. III, 3).

Regiſter.

Abendmahl 206. 365. 397. 455. 553. 561. 563. 577.
Addaei doctrina 273.
Aelia Capitolina 257.
Aeſchines, Montaniſt 488. 527.
Akten des Paulus und der Thekla 292.
Akten der Perpetua und Felicitas 352. 482. 545.
Alexander, B. von Alexandria 429.
Alexander, Montaniſt 518. 527.
Alexandria, Gemeinde zu, 159. 426. 445.
Alkibiades von Apamea 229. 234. 265.
Alkibiades, Montaniſt 527.
Allegorie 197. 216.
Ammia, Prophetin 471.
Amtsbegriff 348. 361. 388. 407.
Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου 205. 209. 212. 227. 264. 273.
Ancyra, Koncil zu, 423.
Aniket, B. von Rom 270. 543.
Antichriſt 58. 552.
Antiochia, Gemeinde zu, 126. 145.
Apelles, Gnoſtiker 470.
Apokalypſe des Johannes ſ. Johannes.
Apollinaris, B. von Hierapolis 269. 528.
Apollonius 518. 529. 541.
Apoſtelamt 358. 372. 559.
Apoſtelgeſchichte 128. 148. 356.
Apoſtelkonvent 128.
Armenpflege 354. 404.
Armuth 158. 175. 210. 530.
Ascensio Iesaiae 246.
Aſkeſe 184. 397. 519.
Aſpaſius, Presbyter in Karthago 352. 546.
Audianer 329.
Auferſtehung, Lehre von der, 61.
Auferſtehung Chriſti 81. 117. 165. 168. 280.
Auguſtin 334. 379. 549.

Barkochba 257.
Barnabas 145. 387. 436.
Barnabas, Brief des, 55. 60. 106. 254. 294. 301.
Baſilides, ſpan. Biſchof 567.
Bekenner 382.
Bergpredigt 35.
Beſchneidung 34. 163. 205. 229. 233. 235. 258. 299.
Binde- und Löſegewalt 372. 450.
Biſchof 356. 386.
Blaſtus, Montaniſt 539. 542.
Buße 513. 536. 552. 575.
Buße, zweite 371. 514. 532.

Ceremonialgeſetz 38. 74. 297. 299. 314. 320. 323. 325. 331.
Charismen 348. 520.
Chiliasmus 59. 310. 486.
Chriſtologie des Paulus 79. 216; der Nazaräer 154. 173; der phariſ. Ebjoniten 156; der eſſen. Ebjoniten 173. 211. 236; modaliſtiſche 173. 487; angelologiſche 211. 233; orthodoxe 307. 317. 319.
Chriſtuspartei in Korinth 142.
Chryſoſtomus 422.
Clemens von Alexandria 122. 269. 318. 319. 338. 421. 445. 529.
Clemens von Rom 261. 263. 274. 347. 395. 400. 439. 440.
Clemens von Rom, zweiter Brief 56. 286.
Clementiniſche Homilieen 104. 205. 213. 217. 229. 238. 259. 449. 537.
Clementiniſche Recognitionen 106. 130. 205. 209. 212. 218. 229. 238. 259. 326. 416. 449.
Conſtitutionen, apoſtoliſche 325. 332. 351. 395. 574.
Cyprian 352. 375. 377. 380. 395. 486. 549. 555. 574.

Dämonologie 53. 310.
Dekalog 305. 314. 325.

Dekret der Apoſtel 129. 145. 149. 251. 272.
Demetrius, B. von Alexandria 429.
Diakonen 353. 359. 378. 421.
Dionyſius, B. von Alexandria 60. 333. 352. 427.
Dionyſius, B. von Korinth 274. 439. 524. 557.
Diotrephes 408.
Disciplin 242. 357. 369. 404. 517. 550. 552. 563.
Doketismus 341. 343. 453.
Donatiſten 335. 569.
Doſitheus, Samariter 229.

Ebjon 158. 204. 220. 222.
Ebjoniten, eſſeniſche 55. 104. 198. 204. 249. 301. 339. 394. 450; phariſäiſche 60. 104. 127. 155.
Ebjonitismus 104. 308. 477. 484.
Ehe bei den Eſſenern 185. 207. 224. 243. 405.
Ehe, zweite 397. 500. 530.
Ehe in verbotenen Verwandtſchaftsgraden 130. 135.
Eheloſigkeit 397. 405. 501. 503.
Eheſcheidung 31. 44.
Eid 43. 192. 203. 207.
Ἐκκλησία 436.
Ekſtaſe 466. 531. 536. 537. 551. 565. 576.
Eleutherus, B. von Rom 534. 542.
Eliberis, Synode zu, 557.
Elxai 204. 208. 209. 221. 234. 245.
Epiphanius 104. 204. 477.
Ἐπίσκοποι ſ. πρεσβύτεροι.
Epiſkopat, heidenchriſtlicher 404. 408. 419. 436. 478. 517. 522. 556. 559. 566. 570. 575; jüdiſch-chriſtlicher 415. 434. 450. 458.
Erlöſung, Idee der, 87. 93.
Eſchatologie 56. 118. 485. 509. 531.
Eſſener 179. 203. 205. 210. 220. 222.
Euſebius 529.
Eutychius, B. von Alexandria 428.
Evangelien, Verwandtſchaft der, 28.
Evangelium der Ebjoniten 209; der Nazaräer 154.
Exkommunikation 373. 557. 599.

Faſten bei den Juden 29; bei den Chriſten 397. 498. 530.
Firmilian, B. von Cäſarea 384. 477. 551.
Fleiſchgenuß 187. 205.
Fürbitte 377.

Gajus, Presbyter in Rom 544.
Galliſche Gemeinden 439. 495. 539.
Geiſt, heiliger 81. 92. 96. 466. 481. 565. 577.
Gemeinderechte 373. 377. 558.
Gemeindevorſteher 347. 358. 359. 360.
Gemeindewahl 363. 427.
Gerechtigkeit, Begriff der, 37. 50. 76. 166. 174.
Geſetz Chriſti 38. 280. 295. 298. 305. 313. 319. 322. 324.
Geſetz, moſaiſches 27. 73. 101. 110. 124. 133. 141. 153. 155. 163. 296. 299. 318. 319. 323. 324. 561.
Geſetz, ceremoniales ſ. Ceremonialgeſetz.
Glaube 33. 50. 77. 113. 166. 282. 289. 295. 315. 321.
Glaubensregel 307. 336. 407. 444. 478. 570.
Gloſſolalie 474.
Gnoſis, chriſtliche 277. 295. 300. 310; häretiſche 198. 268. 341. 452.
Gnoſtiker, häretiſche 293. 338. 344. 453. 495. 536.
Gottesdienſt 358. 365. 577.
Gottesreich, Idee des, 33. 46. 200.
Gottheit Chriſti 80. 113. 120.
Götzendienſt 536.
Götzenopferfleiſch ſ. Opferfleiſch.
Grapte 439.
Gütergemeinſchaft 192. 210. 232.

Handauflegung 376. 384. 565. 577.
Hebräerbrief 159. 279.
Hegeſippus 224. 227. 266. 416.
Heidenchriſtenthum 102. 127. 131. 144. 172. 252.
Heiligkeit, Begriff der, 82. 92. 165. 513.
Heraklas, B. von Alexandria 430.
Hermas, Hirt des, 55. 243. 246. 265. 343. 351. 402. 439. 529.
Hieronymus 152. 422. 427.
Hilarius, Diakonus in Rom 422.
Hippolytus 234. 270. 352. 395. 478. 537. 538. 545. 563.
Hirtenamt 353.

Jakobus der Gerechte 48. 124. 134. 143. 145. 151. 207. 224. 415. 435. 451.

Jakobus, Brief des, 109. 316.
Jeruſalem, Gemeinde zu, 128. 159. 178. 232. 258. 415. 434.
Jeruſalem, himmliſches, 59. 485. 553.
Jeſus 28. 203.
Ignatius, B. von Antiochia 278. 403. 439. 457. 585.
Ignatius, der falſche 343. 396. 405. 453. 555. 594.
Ikonium, Synode zu, 554.
Ἱλαστήριον 85. 165.
Johannes Apoſtel 122. 134. 272. 392. 408.
Johannes, Apokalypſe des, 58. 60. 120. 134. 168. 408; Evangelium 48.
Irenäus 60. 248. 312. 338. 396. 419. 441. 539. 541. 570. 573. 585.
Iſrael, Volk 34. 52. 141. 161. 173.
Judenchriſtenthum 105. 133. 253. 330. 453.
Juſtin der Märtyrer 60. 121. 252. 298. 343. 395.

Kalliſtus, B. von Rom 234. 556. 568.
Karthago, Gemeinde zu, 545. 556.
Karthago, Koncil zu, 565. 572.
Katholiſches Chriſtenthum 330. 484. 493. 571.
Kerinthus 59. 157. 453.
Κήρυγμα Πέτρου 264.
Ketzertaufe 379.
Kirche, Begriff der, 98. 436. 533. 570.
Kleinaſien, Kirche von, 269. 272. 525. 550.
Klerus 353. 361. 368. 388. 535.
Koloſſä, Irrlehrer zu, 233.
Konfirmation 385. 577.
Korah, Rotte, 571.
Korinth, Gemeinde zu, 136. 251. 266. 274. 372.
Kornelius, B. von Rom 375. 567.
Kornelius, Hauptmann 126. 139.
Korreſpondenz der Gemeinden 438.

Laien 351. 368.
Landbiſchöfe 423.
Lehramt 350. 352. 358.
Liebe, Gebot der, 32. 45. 101. 110. 119. 305.
Logosbegriff 120. 307. 317. 319.
Lukas, Evangelium des, 46.
Luſtrationen 182. 306. ſ. auch Waſchungen.

Markion 218. 311. 496. 600.
Markus 147. 434; Evangelium des, 28.
Markus, Gnoſtiker 471.
Märtyrer 382. 391. 540. 556. 558.
Märtyrerthum 495. 530. 552.
Matthäus, Evangelium des, 34. 224.
Marimilla, Prophetin 485. 489. 525.
Melito, B. von Sardes 269. 470. 528.
Meſſias, Idee des, 18. 54. 199. 201.
Miltiades 476. 528.
Monarchianer 488.
Montanus 488. 525. 529.
Montaniſten 244. 335. 462. 575.

Natalis 374.
Nazaräer 105. 152. 173. 249. 255. 260. 309.
Nepos, Chiliaſt 60. 352.
Nikolaiten 134. 251.
Noetus 488. 545.
Nothtaufe 368.
Novatian 570. 572.
Novatianer 335. 538. 575.

Oel 190. 242.
Oneſimus, B. von Epheſus 404.
Opfer, moſaiſches 32. 125. 161. 169. 181. 209. 235.
Opfer Chriſti 85. 90. 121. 161. 280. 304.
Opfer, chriſtliches 300. 357. 366. 396. 561. 576. 577.
Opferfleiſch, heidniſches 129. 134. 136. 310. 493.
Opfermahle der Eſſener 180. 206. 242.
Optatus, B. von Karthago 546.
Ordination 385. 422. 577.
Ordo 388.
Origenes 156. 234. 318. 324. 332. 338. 351. 396. 476. 507.

Pacianus von Barcelona 470. 560.
Papias, B. von Hierapolis 60. 420.
Paraklet 482.
Paſſahfeier, chriſtliche 122. 269. 329. 527. 543.
Paſtoralbriefe 342.
Paulus 49. 134. 136. 143. 145. 151. 153. 164. 177. 227. 236. 267. 271. 310. 324. 387. 437. 472.
Pauliniſmus 17. 21. 271. 275. 303. 331.
Pelagius 334.

Pella 152. 220.
Perpetua 546.
Petrus 48. 124. 126. 134. 145. 168. 205. 224. 231. 392. 434. 573.
Petrus, erſter Brief des, 116. 285.
Petrus und Paulus 278. 285. 330. 407.
Phariſäer 29. 41. 43. 179. 198. 201.
Philippi, Gemeinde zu, 402. 587.
Philippus, Töchter des, 124. 471. 544.
Philo 215. 473.
Philumene 470.
Pinytus, B. von Knoſſus 524.
Polykarp, B. von Smyrna 269. 373. 402. 404. 439. 470.
Polykarp, Brief des, 56. 284. 337. 402. 584.
Polykrates, B. von Epheſus 122. 269. 376. 439.
Πορνεία 129. 135. 136. 252.
Praxeas 542.
Πρεσβύτεροι 350. 357. 386. 399. 450. 458.
Prieſterthum Chriſti 160. 169. 175. 279; allgemeines chriſtliches 117. 184. 200. 300. 365. 396. 561; der Kleriker 362. 368. 394. 461. 555. 560. 576.
Primat, römiſcher 573.
Priskilla, Prophetin 468. 490. 518. 525.
Proklus, Montaniſt 471. 527. 544.
Prophet, der wahre 209. 219. 223.
Prophetie des A. T. 36. 141. 202. 217. 307. 310. 465.
Prophetie, chriſtliche 472. 531. 576; neue 465. 517. 534. 551.
Proſelyten des Thores 126. 129. 229. 251.
Pſychiker 520. 537.

Quadratus, Prophet 471.
Quartodecimaner 269.

Rechtfertigung durch den Glauben, Begriff der, 83. 90. 95. 276. 281. 284. 285. 331.
Reformation 331.
Reinigkeit, levitiſche 30. 163. 186. 200. 333.
Richteramt der Biſchöfe 563. 575.
Rom, Gemeinde zu, 232. 263. 266. 274. 290. 403. 529. 550. 556. 573.
Rufinus 341.

Sabbathsgeſetz 29. 329.
Sadducäer 179. 198.
Sakrament 334.
Salbung 190. 242. 384.
Salz 190. 205. 242.
Σάρξ, Begriff der, 66.
Satisfaktionen 380.
Saturus, Märtyrer 546.
Schisma 537. 570.
Schlüſſelgewalt 515. 555. 560. 564. 575.
Serapion, B. von Antiochia 529.
Serer 245.
Siebenmänner in Jeruſalem 354.
Silvanus 147.
Simon Magus 228.
Smyrna, Gemeinde zu, 439.
Soter, B. von Rom 539. 543.
Stephanus, erſter Märtyrer, 168.
Stephanus, B. von Rom 567.
Succeſſion der Biſchöfe 442. 570.
Sündenfall Adams 64.
Sündenvergebung 284. 304. 335. 372. 376. 515. 532. 560. 565. 577.
Symeon, Sohn des Klopas 411. 416.

Taufe 93. 236. 290. 303. 334. 368. 384. 398. 532. 534. 553. 570. 577.
Tempel in Jeruſalem 171. 173. 187. 222. 249.
Tertullian 322. 338. 351. 377. 380. 395. 443. 511. 547. 555. 568.
Tertullianiſten 549.
Teſtamente der zwölf Patriarchen 121. 172. 225. 246. 390. 394.
Thaddäus 273.
Themiſon, Montaniſt 527.
Theodotus, Montaniſt 527.
Therapeuten 179. 184. 187. 190. 195. 198. 203. 216.
Todſünde 236. 242. 370. 568. 575.
Tradition, apoſtoliſche 257. 337. 478. 559.
Tradition, evangeliſche 305. 313.
Träume 468.
Trinitätslehre 479. 487.

Unterhalt des Klerus 451. 537.
Urapoſtel 47. 108. 124. 128. 133. 141. 151. 168. 279.

Valens, Presbyter in Philippi 402. 587. 590.

Verſöhnung, Begriff der, 87. 282.
Verſühnung, Begriff der, 90. 281.
Viktor, B. von Rom 270. 376. 543.
Viſionen 467. 531. 546. 565.

Waſchungen 180. 186. 193. 206. 230.
Weingenuß 184. 206.
Wiedergeburt, Begriff der, 83. 117. 288. 296. 331.
Wiederkunft Chriſti 56.
Wittwen und Waiſen 354. 404. 535. 599.

Zehnte 332.
Zephyrinus, B. von Rom 374. 537. 544. 556. 568.

Berichtigungen.

S. 118. Z. 8 v. u. anſtatt: und dem Glauben lies: und der Gerechtigkeit im Glauben.

S. 162. Z. 2 v. u. anſtatt: ein Sühnopfer lies: ein Sühnopfer des großen Verſöhnungstages.

S. 163. Z. 2 v. o. anſtatt: zu Sühnopfern lies: zu ſolchen Sühnopfern.

S. 235. Z. 9 v. o. lies: 16 Meilen.

Gedruckt bei Carl Georgi in Bonn.

