Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

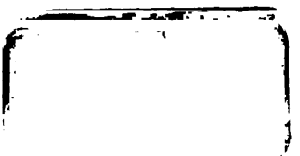
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Digitized by Google

Hl. eccl. 1056 9/1



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

E/13

Digitized by Google

Digitized by Google

DAS

NACHAPOSTOLISCHE ZEITALTER

IN DEN

HAUPTMOMENTEN SEINER ENTWICKLUNG.

VON

Dr. ALBERT SCHWEGLER.

ERSTER BAND.

TÜBINGEN,

BEI LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1846.

Digitized by Google

Καί μοι, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, μὴ θορυβήσητε, μηδὲ ἂν δόξω τι ὑμῖν παράδοξον λέγειν.

Plat. Apol. 20, E. 30, C.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Digitized by Google

Vorrede.

Indem ich diesen ersten Band meiner Geschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters dem Publicum übergebe, habe ich nur die Bemerkung beizufügen, dass der zweite Band, bereits druckfertig, dem ersten in kürzester Zeit nachfolgen wird. Er stellt die Geschichte der römischen Kirche nach ihrer andern Seite, in der paulinischen Entwicklungsreihe, sowie die Geschichte der kleinasiatischen Kirche dar. Unter dem erstern Gesichtspunkt werden namentlich zur Sprache kommen der erste Brief des Petrus, die Schriften des Lucas, die paulinischen Pastoralbriefe und die Briefe des Ignatius, die Gnosis und die Apologeten, zuletzt die abschliessende Verwirklichung der katholischen Kirche in der

Digitized by Google

Periode Victors; unter dem letzten Gesichtspunkt werden die Apokalypse, das johanneische Zeitalter und der Montanismus, die Geschichte der Logoslehre, der Hebräer- Colosser und Epheserbrief, endlich das johanneische Evangelium ihre Stelle finden.

Tübingen, Ende August 1845.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Inhalt.

Einleitung. Seite

I. Stand der Untersuchung.

Die katholische Geschichtschreibung 1

Die protestantische Geschichtschreibung 2

Inconsequenz der protestantischen Kritik in Beziehung auf das Urchristenthum 3

Die Differenz der neutestamentlichen Lehrtropen . . 5

Der Charakter des nachapostolischen Zeitalters . . 7

Grundgedanke der ganzen Untersuchung 8

Positive und negative Kritik 9

Baur . . . . . 11—13

Strauss 15

Bruno Bauer 17

Das Einzelne und das Ganze 18

II. Ueber den Charakter und den Entwicklungsgang des nachapostolischen Zeitalters im Allgemeinen.

Die Streitfrage 20

Judenchristenthum und Ebionitismus 22

Judenchristenthum und paulinisches Christenthum . . 25

Nähere Entwicklung des Gegensatzes zwischen dem jüdischen und dem paulinischen Christenthum . . 31

Die Ascese als Unterscheidungsmerkmal beider Entwicklungsreihen 41

Ergebniss 43

III. Kritik und Geschichtschreibung der ältesten Kirche; Authentie und Kanonicität.

Vorbemerkungen 43

Ueber die historische Kritik und den kritischen Geist des Alterthums überhaupt 43

Ueber die historische Kritik und den kritischen Geist der Kirchenväter 46

Beispielsammlung zur Geschichte der kirchlich kanonischen Litteratur 52

Folgerungen hieraus 57

Der Begriff einer neutestamentlich kanonischen Literatur ist späten Ursprungs 59

Digitized by Google

Seite

Der Mangel kritischer Hilfsmittel zur Feststellung derselben 62
Die Kritik konnte also nur eine dogmatische seyn. Beispiele hiefür. Der Hirte des Hermas . . . 64
Die johanneische Apokalypse 66
Der zweite Brief des Petrus 68
Der Kanon des Eusebius 70
Beispiele für die schnelle Verbreitung unterschobener Schriften 74
Ueber Schriftenunterschiebungen in Masse und Beispiele hiefür 76
Ueber die Motive und den moralischen Charakter dieser pseudonymen Schriftstellerei 79
Der ganze Standpunkt der altkirchlichen Geschichtschreibung war in Beziehung auf das Urchristenthum ein anachronistischer 85

Erstes Buch

Das palästinensische Zeitalter.

I. Das Urchristenthum.
Die Quellen für die Geschichte des Urchristenthums . 89
Stand des urchristlichen Bewusstseyns 90
Das Christenthum als Judenthum, als immanente Entwicklungsstufe des Judenthums 91
Thatsächliche Belege hiefür aus der überlieferten Geschichte 92
Bestättigende Selbstaussagen und Erklärungen . . 96
Das Christenthum als jüdische Secte 99
Christologie des Urchristenthums 100
Das Urchristenthum als Ebionitismus 104
Die Hoffnung auf die unmittelbar bevorstehende Parusie 108
Folgerungen hieraus für den Charakter des Urchristenthums 109
Ergebniss 113
II. Die Säulenapostel.
Die Säulenapostel und die Urgemeinde . . . 114
Der Apostelconvent; er beruht auf conciliatorischer Fiction 116
Sein Widerspruch mit dem Vorfall in Antiochien . 117
Sein Widerspruch mit der Darstellung des Galaterbriefs 120
Andere Verdachtsgründe 124
Petrus in Antiochien; Folgerungen hieraus für den dogmatischen Standpunkt des Apostels . . . 127
Kirchliche Ueberlieferungen über Petrus und sein Verhältniss zu Paulus 131

Digitized by Google

Seite

Jacobus, der Bruder des Herrn 135
Hegesipps Erzählung von ihm 136
Jacobus als Auctorität der Ebioniten 142
Johannes und die geschichtlichen Ueberlieferungen über ihn 144

III. Paulus.

Seine geschichtliche Stellung 147
Seine Lehre und ihr Zusammenhang mit seiner Stellung 148
Der paulinische Lehrbegriff 151
Der Paulinismus und das historische Christenthum . 154

IV. Die judaistische Opposition.

Die Oppositionsstellung des Paulinismus 156
Paulus und die Urapostel 157
Die galatischen Gemeinden 159
Die korinthische Gemeinde 161
Die römische Gemeinde 166
Folgerungen über das Verhältniss des paulinischen Christenthums zum Urchristenthum 169
Die judaistische Opposition ist durchgehends ebionitischen Charakters 170
Die spätere kirchliche Polemik gegen den Apostel Paulus 171
Spätere Apologieen des Apostels 176

V. Judenchristenthum und Ebionitismus.

Fragen 179
Verhältniss der Nazaräer und Ebioniten 180
Verhältniss des vulgären und des gnostischen Ebionitismus 181
Die Entwicklungsstufen des Ebionitismus 188
Der Zusammenhang des Judenchristenthums mit dem Essäismus 189
Der Ebionitismus als kirchenhistorische Periode . . 192
Gegen Schliemann 195

Zweites Buch.

Die älteste Evangelienliteratur.

I. Das Hebräerevangelium.

Es ist das älteste Evangelium 199
Innere Merkmale hiefür 201
Aeussere Zeugnisse 203
Urtheil der spätern Kirche 210
Das Hebräerevangelium ist nicht unter die Kategorie des Apokryphischen zu stellen 212
und nicht als Abart der kanonischen Evangelienliteratur anzusehen 214
Gesammtergebniss 215

Digitized by Google

Seite

II. Justins apostolische Denkwürdigkeiten.
Justin hat das Johannesevangelium nicht gekannt . . 217
Ebensowenig das Markusevangelium 220
Die Denkwürdigkeiten Justins sind eine mit dem Hebräerevangelium nahe verwandte Evangelienschrift . 222
Sie lassen sich nicht durch die Annahme, Justin citire frei aus dem Gedächtniss, auf unsere kanonischen Evangelien reduciren 222
Andere Anzeichen für die Nichtidentität der justinischen Denkwürdigkeiten und unserer kanonischen Evangelien 226
Zusammenstellung der entscheidenden Momente . . 231
III Die verschiedenen Bearbeitungen und Verzweigungen des Hebräerevangeliums
Das Evangelium des Petrus 234
Das Evangelium der Ägypter 235
Das Matthäusevangelium 236
Anzeichen für die fliessende Beschaffenheit und den veränderlichen Charakter des Hebräerevangeliums . 237
Folgerungen hieraus für die Bedeutung der Evangelien in der ältesten Kirche 240
IV. Das kanonische Matthäusevangelium.
Seine Verwandtschaft mit dem Hebräerevangelium . 241
Die Aussage des Hieronymus hierüber 242
Die Polemik des Ebioniten Symmachus gegen das Matthäusevangelium 247
Die ungleichmässige Composition des Matthäusevangeliums; es enthält verschiedenartige Schichten . . . 248
Andere Merkmale für seine heterogene Zusammensetzung und die Mehrfachheit der Redactionen, die es durchlaufen hat 253
Gesammtergebniss und Folgerungen aus demselben . 256
V. Das Evangelium Marcions.
Seine Ursprünglichkeit und sein Verhältniss zum Lucasevangelium 261
Undurchführbarkeit der Annahme, es sey ein verstümmelter Lucas 263
Die Aussagen Tertullians 277
Ergebniss 283

Drittes Buch.

Geschichte der römischen Kirche.

Erste Abtheilung: Die judenchristliche Entwicklungsreihe.
A. Erste Stufe: Das alte Judenchristenthum.

Digitized by Google

Seite

I. Der Römerbrief und die älteste römische Gemeinde.
Die Denkweise der ältesten römischen Gemeinde war dem Römerbrief zufolge judaistisch 285
Der Römerbrief als prinzipielle Bestreitung des Judenchristenthums 288
Andere Merkmale für den ebionitischen Charakter der römischen Gemeinde 292
Die Angaben des falschen Ambrosius 294
Das 15te Capitel des Römerbriefs 296
Die persönliche Stellung des Apostels Paulus zur römischen Gemeinde 297
Der Sieg des Judenchristenthums über das paulinische Christenthum 300

II. Die Sage von der römischen Anwesenheit des Apostels Petrus.
Ihr allgemeiner Charakter 303
Die Angabe des Papias 304
Des korinthischen Dionysius 307
Des Presbyters Cajus 312
Spätere Berichte 314
Die Widersprüche der verschiedenen Ueberlieferungen, jeder mit sich selbst, und jeder mit den andern . 315
Die Epochen und Bildungsstufen der petrinischen Sage 318
Die Motive ihrer Entstehung 321
Das römisch-katholische Motiv 321
Das judaistische, antipaulinische Motiv . . . 322
Das römisch-hierarchische Motiv 326

III. Der Hirte des Hermas.
Sein Verfasser und die Zeit seiner Abfassung . . 328
Sein dogmatischer Inhalt und Charakter . . . 333
Seine ebionitischen Elemente 338
Sein Verhältniss zum Brief des Jacobus . . . 339
Elemente des dogmatischen Fortschritts in unserer Schrift 340
Allgemeine Folgerungen 342

IV. Hegesipp und seine kirchlichen Denkwürdigkeiten.
Seine Schilderung des Jacobus 343
Seine ebionitische Denkweise; Belege dafür . . . 344
Seine Aeusserung gegen den Apostel Paulus . . 352
Schlüsse auf das gleichzeitige kirchliche Bewusstseyn . 354
Anzeichen des Beginns einer vermittelnden Periode . 357

V. Justin.
Sein Verhältniss zum Ebionitismus 359
Schlüsse auf den Stand der damaligen Kirchenlehre und des damaligen Kirchenthums 362

Digitized by Google

Seite

B. Zweite Stufe: Die Vermittlungsanbahnungen oder die ebionitische Polemik mit irenischer Tendenz.

I. Die clementinischen Homilieen.

a) Ihr Ebionitismus 364
Ihr ebionitisches Prinzip 364
Aeussere Einkleidung desselben; Bedeutung des Magiers Simon 365
Nähere Entwicklung ihres Prinzips, d. h. der Identität der ächt-mosaischen und der christlichen Religion . 366
Ihre Polemik gegen den Apostel Paulus . . . 372
Andere Merkmale ihres ebionitischen Charakters . . 377
b) Die Elemente zur Fortbildung des Ebionitismus, die sie enthalten 378
Ihr religiöser Universalismus 384
Die versteckte Manier ihrer Polemik gegen den Apostel Paulus 386
Die Annahme von Verfälschungen im A. T.; das Christenthum als Reinigung und Revision der alttestamentlichen Religion 387
Die Einflüsse hellenischer Speculation auf das System der Homilieen 389
c) Das Beibringen der Clementinen zur Katholicität . 392
Ihre Lehre von der Kirche, deren Einheit, Verfassung und Regierung; das Episcopalsystem . . . 392
Das Prinzip der kirchlichen Tradition 395
d) Die geschichtliche Situation der Homilieen; ihre vermittelnde Tendenz 397
Ihre Zugeständnisse hinsichtlich der Beschneidung . 399
Folgerungen für die Entwicklungsgeschichte des ältesten Christenthums 400
Die Clementinen repräsentiren das theologische Bewusstseyn ihrer Zeit 402

II. Die apostolischen Constitutionen.

Ihre Urgestalt 406
Der ebionitische Charakter ihrer ursprünglichen Grundschrift 409
Die katholische Hierarchie ist ebionitischen Ursprungs 410
Der römische Clemens und seine Rolle in der judenchristlichen Ueberlieferung 411

III. Der Brief des Jacobus.

Er ist ein Erzeugniss der nachapostolischen Zeit, aus äussern 415
und innern Gründen 418
Seine ebionitischen Elemente 420

Digitized by Google

Seite

Seine Polemik gegen die paulinische Rechtfertigungslehre 427
Der durch den ganzen Brief hindurchgehende Grundgegensatz der Armen und Reichen . . . 438
Die geschichtliche Situation und das schriftstellerische Motiv des Briefs 441
Seine vermittelnde Tendenz 441

IV. Der zweite Brief des Clemens.

Seine Abzweckung 449
Er ist ebionitisch 450
sucht aber den Ebionitismus mit der Kirche auszugleichen 452
Stand der kirchlichen Dinge zu jener Zeit . . . 454

C. Dritte Stufe: Neutralität und Friedensschluss.

I. Das Markusevangelium.

Seine geschichtliche Stellung und seine Tendenz . . 456
Sein secundärer Ursprung 457
Das papianische Zeugniss 457
Der epitomatorische Charakter des Evangeliums; Belege dafür 461
Die Grundrichtung des Evangeliums ist die ebionitische 468
Die Weglassung der evangelischen Vorgeschichte . 468
Andere Andeutungen ebionitischer Denkweise . . 470
Die neutrale, katholisirende Tendenz des Evangeliums 474
Es lässt das specifisch Judenchristliche des Matthäus, wie das Paulinische des Lucas aus . . . 476
Zusammenfassung seiner charakteristischen Eigenschaften 478

II. Die clementinischen Recognitionen.

Ihr Verhältniss zu den clementinischen Homilieen . 481
Die dogmatische Differenz beider 482
Folgerungen hieraus 487
Der Monarchianismus der Recognitionen . . . 488
Die clementinische Epitome 490

III. Der zweite Brief des Petrus.

Merkmale seiner Unächtheit 491
Zeit seiner Abfassung 495
Er empfiehlt das Markusevangelium 498
Die Irrlehrer des Briefs sind Gnostiker . . . 500
Die Abzweckung des Briefs, sein conciliatorischer Charakter 503
Vermittelt zwischen der apostolischen Beglaubigungsweise der Pauliner und der strengen Petriner . . 505
Die kirchliche Rehabilitation des Apostels Paulus . 507
Folgerungen daraus 510

Digitized by Google

Seite

Der zweite Brief des Petrus als Beleg für die schriftstellerische Manier der ältesten Kirche 511
Der dogmatische Charakter des Briefs ist petrinisch . 512
Sein Philonisiren 515
Sein römischer Ursprung 517
IV. Anhang: Der Brief des Judas 518

Digitized by Google

Einleitung.

I. Stand der Untersuchung.

Der durch die folgende Untersuchung durchgeführte Grundgedanke hat zwar nur in dieser selbst seine Bewährung zu finden, nämlich darin, dass sich das gegebene historische Material in die vom Geschichtschreiber gezogenen Grundlinien ohne Zwang organisch einordnet, und sich zu einer in sich einstimmigen Gesammtanschauung der ältesten christlichen Zeit und ihres Entwicklungsgangs zusammenschliesst. Der Versuch einer vorläufigen Beweisführung könnte im Gegentheil beim gegenwärtigen Stande der Sache eher den Verdacht erwecken, dass jener Grundgedanke, statt ein den geschichtlichen Thatsachen abgezogener, vielmehr ein zur Geschichtschreibung hinzugebrachter, in die Geschichte hineingetragener, apriorisch gewonnener sey. Aber die Genesis des historischen Standpunkts, auf den die folgende Untersuchung sich gestellt hat, zu erzählen, und aus der Entwicklungsgeschichte der bisherigen Geschichtschreibung die vorläufige Berechtigung desselben nachzuweisen, wird erlaubt seyn, ohne in den Schein einer Erschleichung zu gerathen.

Die katholische Geschichtschreibung. Der gegenwärtige Stand der historischen Untersuchungen über die Geschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters ist ein unklares und haltungsloses Schwanken zwischen katholischer Anhänglichkeit an Ueberlieferungen, die, wie schlecht auch immer verbürgt, einmal gegeben sind, und zwischen einer folgerichtigen Kritik, einer durchgeführten kritischen Sichtung und organischen Flüssigmachung

Digitized by Google

des vorliegenden geschichtlichen Materials. Die katholische Geschichtschreibung ist insofern konsequent, als sie die ganze innere Geschichte, das Werden des Christenthums mit dem apostolischen Zeitalter abschliesst: alles Spätere gilt ihr nur als formelle Auseinanderlegung des einmal Gegebenen, aber nicht als Fortentwicklung, als Anderswerden: sie weiss nichts von einer Geschichte des Dogma's: ihrem Begriff von Geschichte fehlt das Moment der Negation. Statt einer Geschichte des Dogma's hat sie vielmehr nur eine Geschichte der Häresen; ganz natürlich: denn da ihr das Dogma als ein schlechthin seyendes, fertiges, seine Entwicklung als der Fortschritt einer geraden Linie erscheint, so ist das Werdende nur der auf beiden Seiten des Dogma's sich herziehende dogmatische Irrthum. Consequentermassen gibt daher die katholische Geschichtschreibung auch keine objektive und wirkliche Differenz der apostolischen Lehrtropen zu, sie sind ihr nur Abschattungen des einen und selbigen Dogma's nach verschiedenen Seiten. Und dieses Eine Dogma hat auf dem Wege der mündlichen Ueberlieferung rein und unverletzt, vollständig und ununterbrochen aus den Kreisen der Apostel bis auf den heutigen Tag sich fortgeerbt. Indem Petrus, von Christus selbst zum Haupte der Apostel und zu seinem Statthalter auf Erden ernannt, selbst hinwiederum noch persönlich, kurz vor seinem Tode, seinen Nachfolger auf dem päpstlichen Stuhle einsetzte, und ihn damit zum Hüter der heiligen Ueberlieferung, zum Erhalter der reichen Gliederung der katholischen Kirche bestellte, so waren damit alle Vorkehrungen getroffen, um die Tradition, an die ununterbrochene bischöffliche Succession gebunden, der Kirche für alle Folgezeit dauernd zu sichern. So steht und fällt die katholische Kirche mit ihrem Prinzip der Tradition.

Die protestantische Geschichtschreibung. An diesen letzten Punkt hat der Protestantismus kritisch angeknüpft: er hat zuerst das Papstthum, das gött-

Digitized by Google

liche Recht des römischen Primats, die hierarchische Organisation der katholischen Kirche als historisch unbegründet in Frage gestellt: weiterhin hat er das traditionelle Dogma überhaupt angegriffen, die Tradition als Menschensatzung im Prinzip verworfen, die Inspiration der Concilien geläugnet, die Beschlüsse der verschiedenen Concilien des gegenseitigen Widerspruchs angeklagt. Diese vorherrschend negativen Bestrebungen hatten zum positiven Hintergrund die Tendenz, das reine Urchristenthum, die ungefälschte Lehre Christi auf rein historischem Wege herzustellen: der Protestantismus zog sich von der Tradition auf die Bibel zurück. Aber selbst hiebei blieb er nicht stehen. Schon Luther hat die Schriften des neutestamentlichen Kanons nach ihrem dogmatischen Werthe in verschiedene Rangklassen gestellt, und einzelnen, wie dem Briefe des Jakobus und der johanneischen Apokalypse unzweideutig den Inspirationscharakter und die Kanonicität abgesprochen. Die geschichtliche Kritik war damit im Prinzip anerkannt, auch auf einzelnen Punkten in Anwendung gebracht, aber weder folgerichtig durchgeführt, noch vom Gebiete der subjectiven Maasstäbe auf den Boden der objektiven Geschichtsforschung hinüberverlegt: die kritischen Untersuchungen über den Ursprung der neutestamentlichen Schriften und der litterarischen Erzeugnisse des ältesten Christenthums wurden immer noch nicht in rein historischem, sondern in bestimmtem theologischem, zum Theil konfessionell-polemischem Interesse geführt.

Inkonsequenz der protestantischen Kritik. Abgesehen von dieser Halbheit verwickelte sich jedoch der Protestantismus mit seiner Verwerfung der Tradition in auffallende Inkonsequenzen. Einerseits sind die katholischen Ueberlieferungen, die er fallen liess, zum Theil um nichts schlechter geschichtlich bezeugt, als diejenigen, die er in christlichem Interesse festhalten zu müssen geglaubt hat; andererseits ist es ja einzig die katholische Tradition, durch

Digitized by Google

welche das N. T. selbst beglaubigt und verbürgt ist: denn dass jene Schriften, in welchen der Protestantismus seine normativen Glaubensurkunden erkennt, wirklich apostolischen Ursprungs seyen, sagt uns nur jene kirchliche Tradition, deren Gültigkeit und zulängliche Beweiskraft die Reformation eben bestreitet. Es ist somit, geschichtlich betrachtet, ein ungerechtfertigter Machtspruch, wenn der Protestantismus, unter Verwerfung der katholischen Tradition, d. h. mit Abbrechung der geschichtlichen Mittelglieder, die Bibel zu seiner Glaubensnorm ernannt hat. Zwar hat der ursprüngliche Protestantismus diesen Schritt gethan im unbefangenen Vertrauen, dass sich der apostolische Ursprung dieser Schriften und somit ihr normativer Charakter auf dem Wege einer voraussetzungslosen historischen Kritik werde vollständig erhärten lassen: allein diese Annahme ist nicht nur inzwischen durch die fortgesetzten Untersuchungen sehr unsicher und bedenklich geworden, sondern sie entbehrt auch insofern eines festen Halts, als den Ergebnissen historisch-kritischer Forschung im besten Falle nur relative Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit, nie aber absolute Wahrheit zukommt.

Was dabei in Beziehung auf die vorliegende Untersuchung besonders hervorgehoben werden muss, ist diess, dass die protestantische Auffassung des Urchristenthums selbst wiederum inkonsequenter Weise noch wesentlich katholisch ist. Die Feststellung des Dogma's nach seinen wesentlichen Umrissen, den Abschluss des neutestamentlichen Kanons nach seinen Hauptbestandtheilen lässt man immer noch innerhalb des apostolischen Zeitalters mittelst der persönlichen Wirksamkeit der Apostel erfolgen. Diese Vorstellungen sind aber nur ein Stehenbleiben auf halbem Wege. Was man nämlich hinsichtlich der praktisch-kirchlichen Ueberlieferungen, des Cultus, der hierarchischen Institutionen der katholischen Kirche richtig eingesehen hat, dass alle diese Feststellungen und Gebräuche, wie sie in der katholischen Ueberlieferung gegeben

Digitized by Google

sind, nicht auf unmittelbar apostolischer Einsetzung beruhen, sondern dass sie sich im Laufe von Jahrhunderten vermöge innerer Nöthigung aus factisch bestehenden Verhältnissen folgerichtig erzeugt und entwickelt haben, will man hinsichtlich des gegebenen Dogma's nicht einsehen. Man gesteht zu, dass Cultus, Verfassung, Praxis der katholischen Kirche das Product einer zweihundertjährigen Entwicklung, der Niederschlag eines langen, sehr gährungsvollen Prozesses sind, aber das Dogma soll dieser Kirche als ein wenigstens in der Hauptsache fertiges gegeben gewesen seyn. Offenbar erfordert es aber die Consequenz, einzusehen, dass dieselbe optische Täuschung, die der katholischen Kirche in Beziehung auf ihre Verfassungsformen widerfahren ist, auch ihrer Ansicht vom kirchlichen Dogma zu Grunde liegt: dass so wenig jene auf unmittelbarer apostolischer Einsetzung, so wenig dieses auf unmittelbarer apostolischer Feststellung beruht: dass auch das letztere, wie es sich in den Schriften des neutestamentlichen Kanons ausgeprägt hat, das Ergebniss eines längeren Entwicklungsprozesses ist.

Diese Anerkennung ist um so unvermeidlicher, als einestheils die Differenz der neutestamentlichen Lehrtropen, andererseits der Charakter des nachapostolischen Zeitalters, zwei Punkte, die wir hier kurz erörtern wollen, zu dieser Auffassung der Sache nöthigen.

Die Differenz der neutestamentlichen Lehrtropen. Ueber diesen Punkt pflegen die gewöhnlichen Darstellungen der neutestamentlichen Theologie viel zu leicht hinwegzugehen. Man geht von der Voraussetzung aus, die verschiedenen apostolischen Lehrbegriffe seyen compossibel. So erblickt Neander in den Schriften des neutestamentlichen Kanons zusammengehörige Bruchstücke Eines Gedankens, Standpunkte, die sich gegenseitig zur Einheit einer Totalanschauung ergänzen. Den „Unterschied der Lehrweisen“ gibt er im Prinzip zwar zu, verwischt ihn aber thatsächlich im-

Digitized by Google

mer wieder durch die Berufung auf die „Einheit des Geistes“[1]). Wenn also Matthäus nichts von der Präexistenz Christi, die Apokalypse nichts von der Rechtfertigung durch den Glauben, der erste petrinische Brief nichts von der Logoslehre, der Brief des Jakobus nichts von der Dreieinigkeit lehren, so sollen sie diess gegenseitig, der eine aus dem andern voraussetzen, oder so soll doch wenigstens aus diesem Stillschweigen nicht auf die Unverträglichkeit dieser verschiedenen dogmatischen Lehrtypen geschlossen werden können — gleich als ob jene neutestamentlichen Schriften und Briefe, meist durch besondere Zwecke hervorgerufen und an kleinere christliche Kreise gerichtet, schon ursprünglich darauf angelegt gewesen wären, einmal zu einer Sammlung von Glaubensurkunden zusammengestellt zu werden, oder als ob nicht jede Bestimmtheit an und für sich schon die Negation der andern wäre. Wenn man daher „von der stillen Erhabenheit der biblischen Glaubenslehre über alle streitenden Systeme“ gesprochen hat, so ist diess so wenig wahr, dass man vielmehr sagen muss, alle Gegensätze, die sich in der spätern Entwicklung der Kirche herausgestellt haben, seyen schon innerhalb des N. T's vertreten. Die katholische Kirche hat als neutestamentlichen Kanon die verschiedenartigsten Gedankenkreise und Anschauungsweisen friedlich zusammengestellt: das Matthäusevangelium und den Galaterbrief, den Römerbrief und den Brief des Jakobus, die johanneische Apokalypse und das johanneische Evangelium. Offenbar aber findet zwischen dem Standpunkte des Römerbriefs z. B. und demjenigen der Apokalypse nicht ebenso, wie zwischen Kehrseiten eines und desselben Gedankens, die Möglichkeit einer Ergänzung statt, es geht hier nicht an, jene in der neutestamentlichen Theologie so beliebte Formel anzubringen, der eine Apostel hebe mehr die eine, der andere mehr die andere Seite hervor, sondern zwischen beiden liegt vielmehr eine unendliche Reihe von Vermittlungspunkten,

1) Ap.-Gesch. II., 751.

Digitized by Google

ja eine Kluft mitten inne, wie sie später nie wieder innerhalb der christlichen Kirche hervorgetreten ist. Neander ist meist zufrieden, die Widerspruchslosigkeit der verschiedenen Lehrtypen nachgewiesen zu haben[1]), aber selbst dieses Auskunftsmittel, so unzureichend es ist, lässt sich nicht durchgehends anwenden. Denn wenn die eine Schrift das Christenthum als bestätigtes Judenthum, die andere als Neuschöpfung auffasst, die eine das mosaische Gesetz als gültig, die andere als abrogirt darstellt, die eine in Christus den verheissenen jüdischen Messias, die andere den fleischgewordenen Logos sieht, die eine die Rechtfertigung durch den Glauben, die andere die Rechtfertigung durch die Werke verficht, wenn wir hier eine streng monotheistische, dort eine entschieden trinitarische Gottesidee, hier die gesteigertste Erwartung des Weltendes als eines nächst bevorstehenden Ereignisses, dort das Gegentheil davon finden, so ist es schwer, alle diese Standpunkte und Ansichten, als Momente, die sich gegenseitig ergänzen, zu widerspruchsloser Einheit zu verschmelzen.

Stellt man die neutestamentlichen Schriften unter den Gesichtspunkt einer organischen Geschichtschreibung, so wird man sie nur auffassen können als eine Kette von Entwicklungsstufen, in denen sich die Geschichte verschiedener, sich theils abstossender, theils anziehender Gedankenreihen darstellt.

Der Charakter des nachapostolischen Zeitalters. Dieses Ergebniss bestimmt sich näher, wenn wir die nachapostolische Zeit mit der apostolischen vergleichen. Die gewöhnliche Ansicht ist, jene Gegensätze, die das apostolische Zeitalter bewegten, nämlich der Gegensatz des jüdischen und des paulinischen Christenthums, die Frage, ob das mosaische Gesetz noch gültig oder abrogirt, ob die Bestimmung des Christenthums eine universelle oder jüdisch-

1) Vgl. in dieser Beziehung besonders Ap.-Gesch. II., 499 f.

Digitized by Google

particuläre sey — diese Fragen hätten noch innerhalb der apostolischen Zeit ihre Erledigung gefunden, und die nachapostolische Epoche habe ein versöhntes paulinisch-petrinisches Christenthum, d. h. die Katholicität zur Grundlage und zur Voraussetzung gehabt. Bei dieser Ansicht ist es jedoch unmöglich, für die Geschichte des nachapostolischen Zeitalters ein befriedigendes Entwicklungsprinzip aufzustellen. War das Christenthum innerhalb der apostolischen Zeit abgeschlossen und fertig, so ist das zweite Jahrhundert ein Schauspiel unerklärlicher Wiederholungen, unbegreiflicher Rückschritte. Längst gehobene Differenzen beginnen immer wieder aufs Neue ihr altes Spiel. Denn es ist streng nachweisbare Thatsache, dass ganz dieselben Streitigkeiten, welche die apostolische Zeit beschäftigten, noch mehrere Menschenalter lang unentschieden fortdauerten, und dass sie erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts allmählig zum Abschluss kamen, dass also das christliche Prinzip jenen Weg zur Katholicität, den man es gewöhnlich innerhalb der apostolischen Periode zurücklegen lässt, erst innerhalb des nachapostolischen Zeitalters zurückgelegt hat. Jene kirchlichen Entwicklungen, die man bis jetzt in die apostolische Zeit eingeengt hat, bilden somit, wie aus dem Gesagten hervorgeht, den geschichtlichen Inhalt und das geschichtliche Motiv auch der nachapostolischen Zeit, also der ganzen vorkatholischen Periode oder der anderthalb ersten Jahrhunderte. Folglich sind auch jene Schriften des neutestamentlichen Kanons, welche die verschiedenen aufeinanderfolgenden Stadien dieser Entwicklungsgeschichte bezeichnen, nicht in die drei Jahrzehnte des apostolischen Zeitalters zusammenzuwerfen, sondern über jene ganze Periode, der wir der Kürze halber den Namen des nachapostolischen Zeitalters geben, als fortlaufende Kette von Documenten auszubreiten.

Der Grundgedanke der folgenden Untersuchung — um das Endergebniss dem Einzelbeweis vorwegzunehmen — ist da-

Digitized by Google

her der: dass diejenigen Schriften, welche die spätere Kirche um ihres angeblich apostolischen Ursprungs willen anachronistisch als neutestamentlichen Kanon zusammengestellt hat, zu ihrem ungleich grössern Theile geschichtliche Urkunden sind jener innern Entwicklungen, die sich vom apostolischen Zeitalter bis zur Entstehung der katholischen Kirche, d. h. bis zum Schluss des zweiten Jahrhunderts hin erstrecken, Urkunden und theilweise Faktoren in der Bildungsgeschichte der katholischen Kirche. Die Schriften des N. T's stellen somit die Entwicklungsgeschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters in ihren verschiedenen Stadien dar.

Positive und negative Kritik. Damit hat sich die vorliegende Untersuchung das nämliche Ziel gesteckt, wie diejenige Wissenschaft, die man gewöhnlich Einleitung ins N. T. zu nennen pflegt, aber sie sucht dasselbe auf anderem Wege zu erreichen: sie sucht positive Geschichtschreibung zu seyn, wo jene ihrer Natur nach nur negativ und kritisch sich verhalten konnte. Im Einzelnen hat die Kritik seit Semler unermessliche Fortschritte gemacht; sie ist unendlich feinhöriger geworden, und während sie früher Alles für möglich hielt, und selbst über das Unwahrscheinlichste mit einem schwachen Schatten von Möglichkeit sich tröstete, hat sich inzwischen ihr Blick für Wahrscheinliches und Unwahrscheinliches, für Eigenthümliches und Verwandtschaftliches, für Unterschiede und Gegensätze ausserordentlich geschärft. So konnte denn in einer Zeit, wie die gegenwärtige, welcher der Beruf geworden zu seyn scheint, die Geschichte der Vergangenheit immer vollständiger auf ihre allgemeinen Gesetze und ideellen Mächte zurückzuführen, nicht verborgen bleiben, dass in der Periode des ältesten Christenthums ganz eigenthümliche, aller weitern Analogie entbehrende Entwicklungsgesetze geherrscht haben müssten, wenn die gegebenen geschichtlichen Ueberlieferungen überall in ihrem Rechte wären.

Digitized by Google

Die Kritik musste sich also an der Ueberlieferung stossen: aber dieser Zusammenstoss hat nach der Natur der Sache vorerst nur eine Reihe negativer Ergebnisse zu Tage gefördert. Das Verhalten der Kritik wurde einseitig sceptisch. So hat DE WETTE, dessen Einleitung den Höhepunkt der jetzigen neutestamentlichen Kritik darstellt, sämmtliche Schriften des N. Tt's, mit Ausnahme von acht paulinischen Briefen, zwar allerdings noch nicht als entschieden unächt preis gegeben, aber doch unzweideutig als Schriften von zweifelhafter Aechtheit bezeichnet. Auf diesem halben, d. h. einseitig negativen Wege kann aber nicht stehen geblieben werden. Mit so feinem kritischem Gefühl DE WETTE zu Werke geht, so wünschte man doch seine Einwendungen vom Höhepunkte eines historischen Ueberblicks allseitiger motivirt; so scharfsichtig er ist in der Herausstellung der Zweifelsgründe, so gerne sähe man sie doch im Brennpunkt eines positiven Ergebnisses gesammelt; so treffend er es versteht, die herrschenden theologischen Annahmen in ihrer Grundlosigkeit nachzuweisen, so wünschte man doch das Eingerissene zu einem neuen organischen Ganzen reconstruirt. Damit, dass einem neutestamentlichen Buche seine Aechtheit, d. h. seine Abstammung von demjenigen Verfasser, dessen Namen es auf der Stirne trägt, abgesprochen wird, ist noch wenig gethan. Das Resultat ist ein dürftiges, weil rein negatives. Vielmehr muss jede Kritik, die mit historischen Mitteln geführt wird, unmittelbar auch ein positiv-historisches Ergebniss zu Tage fördern, und zwar ein desto bestimmteres, je vollständiger und allseitiger sie geführt worden ist. Es muss die Probe der Rechnung rückwärts gemacht und gezeigt werden können, dass eine Schrift, die um ihrer historischen, dogmatischen oder persönlichen Incongruenzen willen aus ihrem vorgeblichen und vermeintlichen Zusammenhange losgerissen werden musste, in einen andern sich schicklicher einreihen lässt, und dass durch diese Umstellung eine organischere

Digitized by Google

Entwicklungsreihe, ein harmonischeres geschichtlicheres Gesammtbild entsteht.

Es ist überhaupt die Frage, ob die Wissenschaft der „Einleitung ins N. T." in der bisherigen Weise der Bearbeitung noch wird fortbestehen können. Werden die neutestamentlichen Schriften, wie oben gezeigt worden ist, als Momente einer Entwicklungsgeschichte begriffen, so muss sich jene Wissenschaft schon um der breiteren Grundlegung, die sie dann erhält, in eine Entwicklungsgeschichte der apostolischen und nachapostolischen Zeit verwandeln. Es ist dies wenigstens der einzige Weg, die neutestamentliche Kritik jener Zufälligkeit und Subjectivität zu entheben, die ihr bis jetzt noch anhaftet. Die positive Kritik in ihrem Verhältniss zur negativen hat sich in neuerer Zeit am augenfälligsten dargestellt in der Schleiermacher'schen und Baur'schen Kritik der paulinischen Pastoralbriefe[1]). Während Schleiermacher mit der Nachweisung des unpaulinischen Charakters des grössern Briefes sich begnügt, und zu diesem Behufe nur auf Herausstellung des Auffälligen, Unzusammenstimmenden, „Wunderlichen" bedacht ist, hat Baur, von dem Bedürfniss historischer Organisation geleitet, vielmehr die geschichtliche Stellung dieser Briefe zu bestimmen, den Ort, den sie in der theologischen und kirchlichen Entwicklungsgeschichte der nachapostolischen Zeit einnehmen, näher zu bezeichnen, in ihren historischen oder persönlichen Unangemessenheiten vielmehr die Motive ihrer Abfassung, in ihren Anachronismen die ganze innere Situation der damaligen Gemeinde zu erkennen und nachzuweisen gesucht. Während bei der ersten Art der Kritik jene Briefe subjektive Erzeugnisse bleiben, zufällig nach ihrem Ursprung, wie nach ihrer Bedeutung, werden sie bei der letztern historische Urkunden, repräsentativ für die Zeit und die Umgebung, aus wel-

1) Vgl. Baur, Pastoralbriefe Vorr. S. IV. V. u. S. 3.

Digitized by Google

cher sie hervorgegangen sind. Es ist ein analoges Verhältniss zwischen der rationalistischen und der mythischen Ansicht von der evangelischen Geschichte. Wie der Rationalismus, wo er mit der Ueberlieferung nicht zu rechte kam, zu subjektiven Erklärungsversuchen griff, die Hochzeit zu Kana z. B. auf eine Täuschung des Evangelisten, das Verklärungswunder auf eine mangelhafte Beobachtung von Naturphänomenen zurückführte, so bleibt auch die gewöhnliche rationalistische Kritik des neutestamentlichen Kanons bei der Herbeiziehung subjectiver Faktoren, zufälliger Umstände stehen. So soll das Verhältniss zwischen der johanneischen Apokalypse und dem johanneischen Evangelium aus einer Namenverwechslung in der Tradition sich erklären [1]; die Apokalypse ihrerseits soll zwar nicht vom Apostel Johannes selbst, aber doch von einem Schüler desselben nach einer dem Apostel gewordenen, vielleicht zum Theil von ihm aufgeschriebenen Offenbarung bearbeitet worden seyn [2]; die Aehnlichkeit des ersten petrinischen Briefs mit dem Brief des Jakobus soll darin ihren Grund haben, dass dem Petrus das Schreiben des Jakobus vorlag [3], oder dass beide Briefe von einem und demselben Manne, von Silvanus, im Namen und mit Wissen des Petrus verfasst sind [4]; die Pastoralbriefe soll zwar nicht Paulus selbst, aber ein Schüler des Apostels, etwa Lukas in seinem Auftrage geschrieben haben [5]; nach andern soll Paulus bei Abfassung des spätern Briefs an Timotheus den früheren nachgelesen haben, um beide gleichförmig zu machen [6]; der zweite Brief des Petrus

1) So Bleek, Berliner theol. Zeitschr. II, 248, de Wette, in den frühern Ausgaben seiner Einl., Rettig, das erweislich älteste Zeugniss für die Aechtheit der Apok. S. 64.

2) Lücke, Einleitung in die Offenbarung S. 390. Neander, Ap.-Gesch. II., 541.

3) Schneckenburger Beiträge S. 206.

4) Boehme, Praef. in Ep. ad Hebr. S. XLVIII. LII.

5) Schott, Isag. S. 315. ff.

6) Berthold, Einl. VI, 3512.

Digitized by Google

soll nicht durch eine Benützung des Briefs Judä, sondern durch eine mündliche Verabredung beider Apostel einen so verwandten Charakter erhalten haben [1]) oder es könnten auch beide Briefe aus einer gemeinschaftlichen persischen [2]) oder aramäischen [3]) Quelle geflossen seyn, und was dergleichen mehr ist. Mit kleinen Mitteln, wie die eben genannten, (auch die Schenkel'sche Manie, Interpolationen zu entdecken, gehört hieher) beseitigte man die Schwierigkeiten, bestritt man den ganzen Aufwand der Kritik. Wie nun der rationalistischen Erklärungsweise gegenüber der mythische Standpunkt, man mag wie immer über seine historische Berechtigung urtheilen, doch insofern unbestreitbar eine höhere und würdigere Ansicht geltend gemacht hat, als er an die Stelle jenes Spiels von Zufälligkeiten allgemeine Gedanken, universelle Potenzen gesetzt hat, die als die schaffenden Mächte jener historischen Hüllen betrachtet werden konnten, so hat auch die positive Kritik diejenigen neutestamentlichen Schriften, denen sie ihren vorgeblichen Ursprung absprechen zu müssen glaubte, statt auf subjektive Zufälligkeiten, auf Irrungen und Missverständnisse, vielmehr auf zeitbewegende Ideen, auf kirchliche Zustände und Kämpfe, Partheistellungen, theologische Entwicklungsphasen, überhaupt auf allgemeine Situationen, auf die Bewegung der Massen zurückzuführen versucht. Die in allen Fällen precäre Berufung auf das subjektive Gefühl, den kritischen Instinct, den exegetischen Takt fällt dann weg: die Kritik wird auf einen festen historischen Boden versetzt.

Aus dem Gesichtspunkt dieser einzig historischen Betrachtungsweise, die Baur, ebenso der Vollender der posi-

1) Augusti, Kath. Briefe, II, 105.
2) Hasse, der Brief Judä übersetzt und erläutert S. 14.
3) Kaiser, Commentarius, quo linguae aram. usus — defenditur, 1831. S. 78.

Digitized by Google

tiven Kritik, wie Semler der Begründer ihrer negativen Voraussetzungen gewesen war, zuerst aufgestellt, geltend gemacht, und an einer Reihe von Schriften, namentlich am Römerbrief, den Korintherbriefen, den Pastoralbriefen, der Apostelgeschichte, dem Evangelium des Johannes, unter den ausserkanonischen Schriften namentlich an den clementinischen Homilieen und den ignatianischen Briefen mit bewundernswürdigem Geschichtsblick durchgeführt hat, — die gesammte Litteratur der ältesten christlichen Zeit zu betrachten, und so die Entwicklungsgeschichte der apostolischen und nachapostolischen Periode in ihrem ursprünglichen Verlaufe herzustellen, ist der Zweck der folgenden Untersuchung, in welcher der Verfasser dasjenige, was von ihm schon früher in Einzelabhandlungen bruchstückweise auszuführen versucht worden ist[1]), zu vervollständigen und zu einem organischen Ganzen zu verknüpfen gesucht hat.

Es versteht sich dabei, dass in eine geschichtliche Darstellung des nachapostolischen Zeitalters nicht blos die kanonischen, sondern auch die ausserkanonischen Schriften, wenigstens die bedeutenderen unter ihnen hereingenommen und

1) Es sind folgende:

Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts 1841.

Zur Kritik des apostolischen Zeitalters und des neutest. Kanons, (zugleich Recension von Neanders Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel), Deutsche Jahrb. 1842, Febr. Nr. 42—46. — Die neueste johanneische Litteratur (zugleich Recension der Schriften von Lücke, Schwaitzer, Lützelberger, B. Bauer und Hoekstra), Erster Artikel Theol. Jahrb. 1842, 1, 140 ff. Zweiter Artikel ebend. 2, 288 ff. Dritter Art. Jahrb. der Gegenwart, Oct. Nro. 56. — Über den Charakter des nachapost. Zeitalters, Theol. Jahrb. 1843, 3, 544 ff. — Die Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten (zugleich Anzeige von Wilke's Urevang. und B. Bauer's Synoptikern) Theol. Jahrb. 1843. 2, 203 ff. — Recension von de Wette's Einl. ins N. T., vierte Auflage, Theol. Jahrb. 1843, 3, 544 ff. — Kritisch-exegetische Miscellen zum Lucas, Theol. Jahrb. 1842, 4, 800 ff. — Kritische Miscellen zum Epheserbrief, Theol. Jahrb. 1844, 2, 378 ff.

Digitized by Google

an ihren Ort eingereiht werden. Denn die von der spätern katholischen Kirche vorgenommene Scheidung der kanonischen und ausserkanonischen, dogmatisch-normativen und nichtnormativen Litteratur ist natürlich für eine rein historische Untersuchung, die jene Schriften nur unter dem Gesichtspunkte von Geschichtsquellen betrachtet, völlig bedeutungslos.

Strauss. Das Verhältniss, in welches die vorliegende Untersuchung zu andern kritischen Darstellungen des Urchristenthums und seiner Geschichte tritt, wird sich dem Einsichtigen aus ihr selbst am besten ergeben. Hier nur so viel. Die Strauss'sche Kritik, eine so epochemachende Bedeutung ihr auch zukommt, ist doch von dem Mangel nicht freizusprechen, beim Negativen stehen geblieben zu seyn. Strauss hat den historischen Inhalt der evangelischen Geschichte kritisch vernichtet, d. h. er hat gezeigt, dass das, was die Ueberlieferung als ein Geschehenes berichtet, nicht geschehen, oder wenigstens nicht so geschehen seyn könne; aber mit dieser Nachweisung hat er sich begnügt; er hat den geschichtlich überlieferten Stoff vorerst nur zerstört, statt ihn zu einer positiven Reproduction der urchristlichen Gedankenprocesse zu verwenden; er hat die Bausteine der Ueberlieferung aus ihren Fugen gerissen, statt sie nun weiter auch zu ihrem ursprünglichen Verbande wieder zusammenzuordnen, und das von der spätern anachronistischen Geschichtschreibung falsch Construirte in seinem ursprünglichen Style zu rekonstruiren. Es könnte scheinen, als ob zu solcher positiven Geschichtsdarstellung die nöthigen geschichtlichen Daten fehlten. Und allerdings fehlen sie bis zu einem gewissen Grade, doch nicht so sehr, als man auf den ersten Anblick glauben möchte. Strauss wenigstens ist zahlreicher Anhaltspunkte dadurch verlustig gegangen, dass er die schriftstellerische Eigenthümlichkeit der einzelnen neutestamentlichen Schriften, ihren dogmatischen Tendenzcharakter, die Motive ihrer Composition nicht genügend in Erwägung gezogen hat. Es hätten

Digitized by Google

sich hieraus, wie Baur namentlich am vierten Evangelium nachgewiesen hat, die lichtvollsten Resultate ergeben. Bei den johanneischen Erzählungen hat Strauss die Frage meist so gestellt, ob und in wie weit ihnen ein geschichtlicher Charakter zukomme, in wie weit nicht; das Ergebniss war, dass ihnen ein solcher nicht zukomme, und bei diesem Ergebniss musste der Kritiker, wenn einmal die Frage in der angegebenen Weise gestellt war, stehen bleiben. Für den Geschichtschreiber fängt aber die Untersuchung auf diesem Punkte eigentlich erst an. Sind nämlich diese Erzählungen ein Reflexionsprodukt der spätern Gemeinde, so ist die Aufgabe jetzt die, das betreffende Evangelium in jene geschichtliche Situation der Gemeinde, aus der es hervorgegangen ist, zurückzuversetzen, es als Produkt seiner Zeit zu begreifen, und in die Entwicklungsgeschichte des ältesten Christenthums als integrirendes Glied einzufügen. Aehnlich verhält es sich mit den andern Evangelien: Strauss hat gezeigt, dass sie nicht reine Geschichtswerke, sondern dogmatische oder dogmatisch gefärbte Darstellungen sind: aber damit hören sie nicht auf Geschichtsquellen zu seyn, nämlich für diejenige Zeit, der sie ihrem Ursprunge nach angehören, für die Entwicklungsgeschichte des theologischen Bewusstseyns im nachapostolischen Zeitalter. Als solche Geschichtsurkunden sind sie aber dann auch wirklich zu behandeln und zu gebrauchen, in der Art, dass der geschichtliche Ort aufgezeigt wird, den das Systematische und Dogmatische in ihnen im urchristlichen Gedankenprozesse einnimmt.

Mit dieser Nichtbeachtung des eigenthümlichen schriftstellerischen Charakters und der dogmatischen Bestimmtheit der einzelnen Evangelien hängt es zusammen, dass die Strauss'sche Evangelienkritik alle jene Daten und Erklärungsgründe ausser Acht gelassen hat, welche die Geschichte des nachapostolischen Zeitalters der Kritik darbietet.

Digitized by Google

Strauss hat fast ausschliesslich im alttestamentlich Gegebenen, in den prophetischen Weissagungen und Vorbildern, in den schon vorher feststehenden messianischen Vorstellungen das genetische Prinzip der evangelischen Geschichte gesucht, statt dabei in Rechnung zu nehmen, dass die evangelische Geschichte mit der Gemeinde fortgelebt und sich fortentwickelt hat, dass sie fast durchgehends von dem eigenthümlichen Charakter des späteren Gemeindelebens bedingt, berührt und gefärbt ist, dass jene kirchlichen Bewegungen und dogmatischen Entwicklungen der nachapostolischen Zeit, aus deren Mitte so viele neutestamentliche Schriften hervorgegangen sind, in den meisten Fällen das schriftstellerische Motiv zu den letztern abgegeben haben, und daher zu ihrer genügenden historischen Erklärung nothwendig zu Hülfe zu nehmen sind.

Bruno Bauer. Im Gegensatz gegen Strauss hat nun namentlich Bruno Bauer darauf gedrungen, dass dem schriftstellerischen Charakter der einzelnen Evangelien grössere Aufmerksamkeit zugewandt werden müsse. Diesen Gesichtspunkt aufgestellt und geltend gemacht zu haben, ist ein wirkliches, freilich aber auch das einzige Verdienst dieses Kritikers. Denn in der Untersuchung selbst macht er von seinem Prinzip nicht nur gar keinen Gebrauch, sondern bei der grenzenlosen Leichtfertigkeit, mit welcher er bei seinen kritischen Operationen zu Werke geht, verliert er es ganz aus dem Auge. Statt das Selbstbewusstseyn, die innern Erlebnisse der Gemeinde, aus denen er die evangelische Geschichte genetisch erklären und ableiten will, nun wirklich auf historischem Wege festzustellen, die geschichtliche Lage und Stellung der Gemeinde zu ermitteln, und hieraus das religiöse Selbstbewusstseyn des Evangelisten, wie es durch seinen Zusammenhang mit dem allgemeinen religiösen Geiste der Zeit geschichtlich bedingt ist, näher zu bestimmen, ist ihm jenes genetische Selbstbewusstseyn nur das subjektive, nicht weiter zu erklärende und abzuleitende eines ein-

Digitized by Google

zelnen Schriftstellers, „jenes Einen, den die Kirche Marcus genannt hat.“ Alle historischen Motive fallen bei diesem bodenlosen Verfahren weg: die ganze Kritik schwebt in der Luft. Denn jenes schöpferische religiöse Selbstbewusstseyn des Urevangelisten, das als erzeugendes Prinzip der evangelischen Geschichte untergestellt wird, ist nach der Darstellung des Kritikers ein schlechthin unbestimmtes und flüssiges, es wird von ihm für jeden einzelnen Fall willkührlich mit solchen Bestimmungen ausgestattet, wie sie zur genetischen Erklärung je der vorliegenden Erzählung nöthig sind: kurz, jene vorgebliche Ableitung der evangelischen Geschichte aus dem Selbstbewusstseyn des imaginären Urevangelisten ist eine reine Tautologie. Ueber das Verfahren der Bauer'schen Kritik im Einzelnen, namentlich über seine Verwerfung des Traditions-Prinzips habe ich mich anderwärts zur Genüge ausgesprochen [1]).

Den Grundfehler B. Bauer's, phänomenologisch erklären zu wollen, was nur historisch erklärt werden kann, theilt auch Feuerbach, dessen „Wesen des Christenthums“ demjenigen, der mit der Geschichte und dem geschichtlichen Werden des Dogma's näher vertraut ist, aus dem eben angeführten Grunde trotz der geistvollen Anschauungen, die darin niedergelegt sind, doch in der Hauptsache nur als verfehlt erscheinen kann.

Das Einzelne und das Ganze. Was nun schliesslich den vorliegenden Versuch betrifft, so ist der Verfasser im Voraus überzeugt, dass derselbe ungleich mehr Widerspruch, als Billigung finden wird. Ueber das Einzelne, so lange man auf sein Verhältniss zum Ganzen keine Rücksicht nimmt, wird auch unendlich viel hin und her gestritten

1) Theol. Jahrb. 1843, 2, 241 ff., dazu auch Zeller's Bemerkungen Theol. Jahrb. 1843, 1, 59 ff.

Digitized by Google

werden können, es wird sich jeder Möglichkeit eine andere entgegensetzen, es wird sich an allen Einzelergebnissen, weil sie nach der Natur der Sache nicht mit mathematischer Strenge zu erweisen sind, kritteln und rütteln lassen. Einer einseitig religiösen Anschauung religiöser Geschichten erscheint ohnehin Alles als möglich, nichts als schlechthin undenkbar, und fromme Ueberlieferungen, in denen das kritische Auge des Befremdlichen und Zweifelhaften genug entdeckt, nimmt sie mit unbefangenem Glauben und voller innerer Genugthuung auf. Mit diesem Standpunkte nun würde sich die Kritik vergeblich auseinanderzusetzen suchen; die gewöhnliche atomistische Geschichtschreibung dagegen ist vor Allem darauf aufmerksam zu machen, dass eine geschichtliche Darstellung nur in dem organischen Zusammenhange, in welchen sie das Einzelne mit dem Ganzen zu setzen weiss, ihre genügende Bewährung findet. Das Einzelne an und für sich bleibt immer schwankend und strittig: nur in seiner Verbindung zu einem grösseren Ganzen, dessen Glieder sich gegenseitig heben und tragen, gewinnt es festeren Halt und sichereren Boden. Die wahre thatsächliche Widerlegung des vorliegenden Versuchs wird also nur eine solche seyn, welche eine gleich organische Entwicklungsgeschichte des ältesten Christenthums gibt, aber die Schwierigkeiten, die sich bei kritischer Betrachtung jener Periode aufdrängen, auf befriedigendere und schonendere Weise löst. Von einer solchen Widerlegung allein wird die geschichtliche Wahrheit sich Förderung versprechen können.

Digitized by Google

II. Ueber den Charakter und den Entwicklungsgang des nachapostolischen Zeitalters im Allgemeinen.

Die Streitfrage. Ueber den Charakter und den Entwicklungsgang des nachapostolischen Zeitalters habe ich zuerst in meiner Geschichte des Montanismus, diese bestimmte kirchenhistorische Erscheinung als Anhaltspunkt benützend, nähere Ausführungen gegeben. Zweierlei hat jedoch in meiner Auffassung und Darstellung jener Periode Anstoss gefunden und Widerspruch erregt [1]): zuerst, dass ich den Gegensatz des jüdischen und paulinischen Christenthums nicht auf das eigentlich apostolische Zeitalter beschränkt, sondern, hierin in Baur's Fusstapfen tretend [2]), als Entwicklungsmotiv auch des nachapostolischen Zeitalters aufzufassen und nachzuweisen gesucht habe; dann, dass ich jene ganze kirchenhistorische Periode, vom apostolischen Zeitalter an bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaus, unter den Gesichtspunkt des Ebionitismus gestellt, in dem Namen Ebionitismus seine unterscheidende Eigenthümlichkeit ausgesprochen und zusammengefasst habe. Obwohl nun in Betreff dieser beiden Punkte schon an einem andern Orte die nöthigen Erläuterungen von mir gegeben worden sind [3]), so scheint es doch auch im Zusammenhange der vorliegenden Untersuchung nicht überflüssig, in vorläufiger Erörterung der strittigen Hauptfragen auf Einwendungen und Missverständnisse,

1) In welcher Beziehung namentlich zwei Abhandlungen von Georgii zu vergleichen sind, wovon die eine als Recension meiner Geschichte des Montanismus in den deutschen Jahrbüchern 1842, Jan und Febr., die andere unter dem Titel: „über den Charakter des nachapostolischen Zeitalters" ebendas. 1842, Nro. 229 ff. erschienen ist.

2) Vgl. hauptsächlich die Baur'sche Abhandlung: die Christuspartei der korinthischen Gemeinde und der Apostel Petrus in Rom, Tüb. Ztschr. 1831, 4, 61. ff.

3) Theol. Jahrb. 1843, 1, 176 ff.

Digitized by Google

wie sie auf den Grund der gewöhnlichen Auffassung jener Entwicklungsperiode sich entgegenzustellen pflegen, abwehrend und aufklärend einzugehen.

Hat der Gegensatz und Kampf des Judenchristenthums und des Paulinismus auch für die spätern Entwicklungen, und nicht blos für die älteste christliche Geschichte Bedeutung? Beherrscht er nur das apostolische Zeitalter im engern Sinne, oder den ganzen Zeitraum der werdenden katholischen Kirche bis zum Schluss des zweiten Jahrhunderts — diess ist die erste Frage, um die es sich handelt. Dass er die Periode des Urchristenthums, das eigentlich-apostolische Zeitalter beherrscht und bewegt, dass das Judenthum mit seinen wesentlichen Merkmalen — seinem Partikularismus und seinem Ritualgesetz — in die ersten Kämpfe des jungen Christenthums hereinspielt, und dass der paulinische Standpunkt wesentlich durch den Gegensatz gegen dieses in der christlichen Kirche noch fortwirkende Judenthum bedingt war, erkennt gegenwärtig Jedermann an. Es ist ganz unzweifelhaft, und im Angesicht der paulinischen Briefe unläugbar: das Judenchristenthum selbst, wie es sich in der ersten Zeit der apostolischen Periode aussprach, wollte nur Fortsetzung, Vervollkommnung des Judenthums, das wahre und ächte Judenthum seyn. Das ganze Problem des Christenthums drehte sich ihm um die Frage, ob dieser, Jesus von Nazareth, der Messias sey. Der messiasgläubige Jude war Christ, und mit der Bekehrung des ganzen λαὸς, des ganzen auserwählten Volks zu diesem Messiasglauben schien ihm Zweck und Aufgabe des Christenthums erfüllt. So war das Christenthum zunächst nur eine innerjüdische Frage, eine ζήτησις τῶν Ἰουδαίων, eine Entwicklungsphase des Judenthums.

Hat nun dieses Judenchristenthum in dieser Gestalt, und nicht blos als ausserkirchliche Sekte, sondern als das herrschende Christenthum bis ins zweite Jahrhundert sich

Digitized by Google

fortgefristet, und mit welchem Recht wird es näher als Ebionitismus bezeichnet?

Judenchristenthum und Ebionitismus. Die letzte Bezeichnung hat besonders befremdlich geschienen. Warum Ebionitismus, und nicht schlechthin Judenchristenthum? Es wird unten näher auf diese Frage eingegangen werden, hier nur so viel. Wo wir im ersten Jahrhundert und in der ersten Hälfte des zweiten Judenchristenthum antreffen, finden wir es immer zugleich ebionitisch gefärbt, mit specifisch ebionitischen Elementen versetzt, finden wir immer neben dem Judenchristlichen, neben Gesetzesbeobachtung, Beschneidung, Sabbathfeier auch solche Anschauungen und Ideen, die, obwohl mit jenen judenchristlichen Grundsätzen aufs Engste vergesellschaftet, doch auf das alttestamentliche Judenthum sich keineswegs zurückführen lassen, sondern nur auf das ebionitische; hieher gehört das Verbot des Eidschwurs, die Hochhaltung der Virginität und Armuth, die Verwerfung des Reichthums, die Untersagung des Fleisch- und Weingenusses, der mystische Gebrauch des Wassers und Salzes, eigenthümlich christologische und angelologische Spekulationen und Aehnliches. Alles diess aber befassen die ältesten Väter, namentlich Epiphanius, unter der von ihnen sogenannten Härese der Ebioniten, und wenn Einzelne unter diesen Vätern, z. B. Hieronymus, die Bezeichnungen Judenchristenthum und Ebionitismus geradezu als gleichbedeutende gebrauchen, so haben auch wir das Recht, das ebionitisch gefärbte Judenchristenthum Ebionitismus zu nennen.

Nun datirt zwar Epiphanius die Härese der Ebioniten allerdings erst von der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems. Damals soll ein gewisser Ebion, zu dem sich später ein gewisser Elxai gesellte, die genannte Secte gestiftet haben. Allein wie die Namen dieser beiden Sectenstifter anerkannt fabelhaft sind, so ist auch die fragliche Zeitan-

Digitized by Google

gabe um nichts zuverlässiger. Es ist allerdings möglich, sogar sehr denkbar, dass die aus Jerusalem ausgewanderten und jenseits des Jordans sich ansiedelnden Christen mit den dort wohnenden Essäern sich vermischten, die eigenthümlich essäischen Elemente in sich aufnahmen, und dass von dieser Zeit an der eigentliche Ebionitismus sich datirt. Nichts desto weniger deuten die schon in früherer Zeit vorkommenden Spuren ebionitischer Ansichten auf ein weit höheres Alter dieser Denkweise. Jakobus z. B., der Bruder des Herrn, wird von Hegesipp in einer Weise geschildert — und es ist kein Grund vorhanden, seine Erzählung für Fiction zu erklären — dass wir dabei das ebionitische Gepräge unmöglich verkennen können. Manche Grundsätze, die Paulus bei der römischen Gemeinde bekämpft, weisen auf denselben Ursprung zurück. Um vom Colosserbrief abzusehen, dessen Irrlehrer unverkennbar den gleichen Charakter tragen, so sind die Ἑβραῖοι des Hebräerbriefs, die man neuerdings ebenfalls ganz richtig als Ebioniten erkannt hat, und die schwerlich in Palästina zu suchen sind, gewiss nicht erst durch jene Vermischung der aus Jerusalem geflohenen Christen mit den Essäern entstanden. Endlich ist auch die evangelische Tradition, wie wir unten bei Matthäus und Lucas uns näher überzeugen werden, mit specifisch ebionitischen, d. h. essäischen Elementen durchflochten, die höchst wahrscheinlich nicht erst nachträglich hineingekommen sind. Wäre der Ebionitismus durch jene zufällige Berührung von Christen und Essäern in Pella jenseits des Jordans entstanden, so wäre er local geblieben, und hätte nicht dem gesammten Judenchristenthum seinen eigenthümlichen Charakter mitgetheilt. Das Eindringen essäischer Elemente ins volksthümliche Judenthum und somit in das jüdische Christenthum muss vielmehr viel weiter hinaufgerückt werden. In Galiläa, an den Ufern des Sees Tiberias, wo jene mystische, auf eine Reform

Digitized by Google

des Judenthums dringende Sekte mannigfach Boden gehabt zu haben scheint, hat vielleicht schon vor der Zeit Christi eine Berührung beider, des Essäismus und des volksthümlichen Judenthums stattgefunden [1]), von dort aus sind vielleicht schon von Anfang an essäische Elemente in einzelne christliche Gemeindekreise gekommen. Denn so wenig auch dasjenige, was von der Person und dem persönlichen Verhalten Christi verlässlich überliefert wird, an Essäisches erinnert [2]), so deutet doch die altchristliche Tradition, indem sie die Geschichte des Täufers zur Vorgeschichte des Christenthums macht, und beide in ein pragmatisches Verhältniss zu einander setzt, irgendwie auf einen Zusammenhang des Christenthums mit dem Essäismus, dessen Gepräge am Täufer selbst nicht zu verkennen ist [3]). Als bedeutsame Thatsache verdient noch erwähnt zu werden, dass in der spätern Ueberlieferung gerade Jakobus, der Bruder des Herrn es ist, der als Vertreter des Ebionitismus und als Träger ebionitischer Sagen und Ueberlieferungen erscheint, zugleich aber auch, eben vermöge jener

---

1) Wenigstens darf man die Angabe mehrerer Alten, die Essäer hätten abgesondert an den Ufern des todten Meers gelebt, nicht so streng nehmen: Josephus de bell. jud. II, 8, 4. sagt, dass in jeder Stadt Viele von ihnen wohnten, auch Philo ap. Eus. praep. evang. VII, 8. lässt sie in volkreichen Gegenden leben.

2) Darin haben die Gegner einer Combination zwischen Christenthum und Essäismus Recht, dass Christus selbst kein Essäer oder Zögling der Essäer war, s. Bengel über den Versuch, das Christenthum aus dem Essäismus abzuleiten, in Flatts Magazin VII, 148 ff., Heubner, Anhang 5. zu Reinhards Versuch über den Plan Jesu, Wegnern, über das Verh. d. Christenthums zum Essenismus, in Illgens Zeitschr. 1841, II, 1.; dass aber ins älteste Christenthum viel essäische Elemente gekommen sind, ist eine der unumstösslichsten Thatsachen.

3) Gieseler, K. G. I, 1, 75. Selbst der Ort seines Auftretens ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας (Matth. III, 1.) ist in dieser Beziehung charakteristisch, denn es wohnten dort nach Plin. H. N. V, 17. auch die Essener.

Digitized by Google

Eigenschaft, als Hort urchristlicher Rechtgläubigkeit — ein Umstand, der ein nachträgliches, späteres Eindringen des Essäismus ins Christenthum gleichfalls nicht wahrscheinlich macht.

So viel über die Bezeichnung Ebionitismus, die in den meisten Fällen ohne Schaden mit der andern allgemeineren Bezeichnung Judaismus vertauscht werden könnte, und die nur dann als die genauere vorzuziehen ist, wenn bei einer Erscheinung die mitgesetzten und mitzubegreifenden essäischen Elemente sich besonders bemerklich machen.

Wir kommen von der zweiten Frage auf die erste zurück.

Judenchristenthum und paulinisches Christenthum. Dem Judenchristenthum, wie es im Vorstehenden charakterisirt worden ist, steht gegenüber das paulinische Christenthum, indem es der von dem ersten behaupteten Identität des Christenthums und Judenthums hauptsächlich zwei Ideen entgegensetzt, 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. Um diese beiden Ideen bewegt sich die Axe der ganzen Thätigkeit des Heidenapostels, das ganze sogenannte paulinische Christenthum.

Der hiemit ausgesprochene und dargelegte Gegensatz des jüdischen und paulinischen Christenthums, der anerkanntermassen an der Spitze der apostolischen Periode als die bewegende Frage der Zeit auftritt — wie lange blieb er das treibende Motiv der kirchlichen Entwicklungen, wann fand er seine schliessliche Erledigung und Beilegung? Innerhalb der apostolischen Zeit, durch Paulus selbst — ist die gewöhnliche Antwort auf diese Frage. Auch Georgii in

Digitized by Google

der eben angeführten Abhandlung über den Charakter des nachapostolischen Zeitalters spricht sich dahin aus, der Gegensatz der paulinischen und ebionitischen Denkweise sey durch Paulus selbst nicht nur innerlich, sondern auch nach seiner äussern Geltung überwunden und geschlichtet worden. Der Sieg der paulinischen Ansicht, fährt er fort, habe rückwärts die historische Folge gehabt, dass die jüdisch-partikularistische Auffassung des Christlichen verlassen und derjenige Kreis des kirchlichen Lebens, worin dieselbe festgehalten wurde, als Sekte allmählig ausgeschieden worden, und unter dem Namen des Ebionitismus ausgeschieden geblieben sey; alle von Paulus an auftretenden Entwicklungsformen des Christlichen seyen sofort wesentlich von der Anschauung des Christenthums als der allgemeinen für Juden und Christen bestimmten Religion ausgegangen; die jüdisch beschränkten Vorstellungen, insbesondere die jüdische Messiasidee sey zurückgetreten, kurz, das paulinische Element sey die unveräusserliche Voraussetzung der christlichen Geschichte geworden.

Dieser frühzeitige Sieg der paulinischen Ansichten aber wird in der Regel mehr nur als eine sich von selbst verstehende Thatsache vorausgesetzt, als historisch erhärtet. Man denkt es sich als unmöglich, dass eine in sich gerechtfertigte Sache, von einer energischen Persönlichkeit vertreten, und späterhin nachweislich zur Herrschaft gelangt, sollte so lange in der Minderheit geblieben seyn. Allein näher zugesehen zeugt keine einzige verbürgte Thatsache für diesen voraussetzlich noch innerhalb des apostolischen Zeitalters errungenen Sieg des paulinischen Christenthums. Man könnte einwenden: die Apostelgeschichte. Allein es wird unten nachgewiesen werden, dass sie, kritisch untersucht und analysirt, vielmehr fürs Gegentheil zeugt. Der sogenannte Apostelconvent. Jedoch auch dieser Vorgang, obwohl er eine vollständige Billigung pauli-

Digitized by Google

aischer Grundsätze nicht einmal beweist, kann vor einer Vergleichung mit Gal. II. nicht Stand halten. Die vorgebliche Vereinbarung des Paulus mit Petrus. Aber auch hier zeugt der Galaterbrief ganz fürs Gegentheil, und die Kephas-Christen der corinthischen Gemeinde, die spätere kirchliche Ueberlieferung, die Berufung der Ebioniten auf den Namen des Petrus, die Unterschiebung irenischer Schriften, die eine endliche Aussöhnung beider Apostel dichtend unterstellten, spricht ebenfalls dagegen. Dass die Urapostel überhaupt, die δοκοῦντες, die ὑπερλίαν ἀπόστολοι, wie sie Paulus mit herbem Seitenblicke nennt, allen Nachrichten zufolge entschiedene Judaisten, einem nachträglich hinzugekommenen, nicht legitimirten Apostel ihre bisherigen Ueberzeugungen nicht opferten, hat doch alle Wahrscheinlichkeit für sich, und in der That sind es auch gerade die Säulenapostel, auf welche sich die galatischen Gemeinden zu Gunsten ihres Judenthums gründen, auf welche sie sich in ihrer Protestation gegen die apostolische Würde des Paulus berufen. Unter den Säulenaposteln hinwiederum ist es Jacobus, die gefeierte Auctorität der Ebioniten, der allen Ueberlieferungen zufolge den Gegensatz gegen das paulinische Christenthum am entschiedensten vertreten hat, und dessen Emissäre — nach der Erzählung des Galaterbriefs — selbst den Petrus, wenn er aufhören will, Judaist zu seyn, in Schrecken setzen. Johannes endlich, der dritte der Säulenapostel, kann schon als Verfasser der Apokalypse und aus manchen andern Gründen, die unten näher dargelegt werden sollen, ebenfalls in keinem andern Verhältnisse zum paulinischen Christenthum gestanden haben. Die gleichen Stimmungen finden wir in den damaligen Christengemeinden. Wo wir nur immer an der Hand der paulinischen Briefe uns hinwenden, in Rom, in Griechenland, in Kleinasien, in Palästina stossen wir auf eine entschiedene Opposition gegen den Heidenapostel,

Digitized by Google

seine Person, seine Wirksamkeit, seine Lehre. Als Paulus Jerusalem zum letztenmal verlässt, wenige Jahre vor seinem Tode, besteht die ganze Urgemeinde noch aus lauter Eiferern fürs Gesetz (Ap.-Gesch. XXI, 20 f.). Also hier konnte der Gegensatz des paulinischen und jüdischen Christenthums noch nicht durch Paulus selbst geschlichtet und überwunden worden seyn. In Kleinasien, diesem Lande, dem der Apostel vor allen andern seine Sorge zugewandt hatte, finden wir in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts das johanneische Zeitalter, in der ersten Hälfte des zweiten die chiliastisch-apokalyptische Richtung eines Papias, in der Mitte des zweiten noch Sabbath- und Paschafeier, und eine Erscheinung, wie der Montanismus. Also auch hier kann von einem frühzeitigen Siege des paulinischen Christenthums nicht die Rede sein. In Korinth — man darf nur den zweiten Korintherbrief mit dem ersten vergleichen — war gleichfalls die persönliche Wirksamkeit und mehrmalige Anwesenheit des Apostels nicht im Stand gswesen, die ihm feindselige judaistische Parthei zur Anerkennung seiner apostolischen Auctorität zu bewegen, die Angriffe auf seinen Charakter niederzuschlagen; seine Berührungen mit den Korinthiern blieben nach Allem fortwährend die unfreundlichsten: die Zerrissenheit und Widerspenstigkeit der Gemeinde dauerte fort. In Rom endlich scheint jener Widerspruch gegen das paulinische Wirken, der den Römerbrief veranlasste, selbst unter den Augen des Apostels nicht verstummt zu seyn; das Abbrechen der Apostelgeschichte, der Philipperbrief, so wie andere Spuren deuten auf fortwährende judaistische Anfeindungen, auf eine nie völlig beigelegte Spannung des Apostels mit den römischen Christen.

Es lässt sich leicht ermessen, welches der unmittelbare Erfolg seiner Wirksamkeit gewesen seyn kann, wenn die andern Apostel in mehr oder minder ausgesprochener

Digitized by Google

Opposition gegen seine Principien verharrten, wenn in den hervorragendsten der damaligen Christengemeinden weder seine Lehre noch seine Wirksamkeit es zu durchgreifender Anerkennung bringen konnten, wenn das Judenchristenthum, mit dem Anspruch, das ursprüngliche und ächte Christenthum zu seyn, überall wieder, wie in den galatischen Gemeinden, über die mühevollen Schöpfungen des Apostels hereinfluthete, wo nicht seine persönliche Wirksamkeit einen Damm entgegensetzte. Der Erfolg konnte offenbar kein anderer seyn, als dass dieselben Gegensätze, in deren Conflict das apostolische Zeitalter hineingestellt war, auch die nachapostolische Epoche beschäftigten. Und diesen fortdauernden Kampf, die Vermittlung und endliche Beilegung dieser Gegensätze im Laufe des nachapostolischen Zeitalters durch alle Stadien zu verfolgen, die stufenweise Entwickelung des Ebionitismus zum Katholicismus darzustellen, oder, was dasselbe ist, das schliessliche Ergebniss jenes Processes, die Genesis der katholischen Kirche pragmatisch nachzuweisen — diess ist daher, in Folge der obigen Prämissen, der leitende Gedanke der vorliegenden Untersuchung.

Bei der gewöhnlichen Ansicht, welche die Vermittlung des petrinischen und paulinischen Gegensatzes oder die kirchliche Anerkennung des paulinischen Christenthums schon innerhalb des apostolischen Zeitalters erfolgen lässt, und das unmittelbare Ergebniss jener Vermittlung, die Genesis der katholischen Kirche, mit der Zerstörung Jerusalems etwa gleichzeitig setzt, verliert man jedes Entwicklungsprincip für die Geschichte des nachapostolischen Zeitalters. Man darf behaupten, wenn am Schlusse der apostolischen Periode der neutestamentliche Kanon, wie er jetzt vorliegt, schon abgefasst, kirchlich angenommen und als apostolisch-normativ anerkannt war, so ist die Entwicklungsgeschichte des zweiten Jahrhunderts ein wahres Räthsel, eine Kette der grössten unbegreiflichsten

Digitized by Google

Rückschritte. Die Logoslehre z. B., die, der gewöhnlichen Voraussetzung zufolge, durch Paulus, später durch Johannes längst zum kirchlichen Gemeinbegriff geworden seyn musste, hat sich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts erst langwierigen Verhandlungen zu unterziehen, ehe sie zu allgemeiner Anerkennung kommt; vermeintlich längst geschlichtete Fragen und überwundene Gegensätze, z. B. die Unverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes, die Universalität des Christenthums, die Aufnahmsfähigkeit der Heiden ohne vorgängige Beschneidung, die Rechtfertigung durch den Glauben, die Ziemlichkeit des Fleisch- und Weingenusses, die Zulässigkeit der Ehe, alle diese Fragen treten im zweiten Jahrhundert, wie im Verlauf dieser Untersuchung an einer Reihe von Beispielen näher gezeigt werden wird, als unentschiedene Probleme, als Controversen wieder auf, und zwar nicht ausserhalb, sondern innerhalb der Kirche. Auf das apostolische Zeitalter käme vielmehr, wenn die gewöhnliche Auffassung und Darstellung dieser Periode in ihrem Recht wäre, unmittelbar die Trinitätsfrage an die Reihe, zu dieser Frage wären schon alle Vorarbeiten fertig, zu ihrer Entscheidung drängte Alles hin. Mit einem Wort, das zweite Jahrhundert müsste in dogmengeschichtlicher Beziehung aus der Geschichte gestrichen werden, und dem ersten schlösse sich unmittelbar das dritte an.

Wenn sich Georgii in der oben angeführten Abhandlung zu Gunsten seiner und der gewöhnlichen Auffassung darauf beruft, es widerstrebe dem ganzen Wesen und dem geistigen Organismus der Geschichte, dass eine principielle Idee, wie diejenige des paulinischen Christenthums, einmal zum Bewusstsein gekommen und ausgesprochen, noch so lange Zeit brach gelegen hätte: so beweisst diese Berufung auf ein allgemeines Entwicklungsgesetz der Geschichte im vorliegenden Falle zu viel; es

Digitized by Google

hätte unter dieser Voraussetzung im zweiten Jahrhundert eben so wenig mehr ein Judenthum als ein Judenchristenthum existiren können: wie dieses der prinzipiellen Idee des Paulinismus, so hätte jenes der prinzipiellen Idee des Christenthums gewichen seyn müssen. Dass aber das Judenchristenthum, in der Starrheit des Judenthums auferzogen, und sich selbst nur als das wahre und ächte Judenthum betrachtend, auch den Fanatismus des Judenthums theilte, namentlich gegenüber einer Denkweise, wie die paulinische, die ihr nur als Apostasie vom Gesetz erscheinen konnte, dass es somit die paulinische Abrogation des Mosaismus und die Idee der christlichen Universalität so lange wie möglich mit allen Kräften von sich abzuwehren bestrebt war, ist doch im mindesten nicht unwahrscheinlich oder undenkbar. Der erbitterte unversöhnliche Hass der Ebioniten gegen den Apostel Paulus ist ja bekannt; athmen doch schon die Ἰουδαῖοι der Apostelgeschichte, in denen wir offenbar nichts anderes als Judenchristen zu sehen haben, als ächte ζηλωταὶ τῦ νόμυ die gleiche Feindseligkeit gegen seine Person und seine Lehre.

Nähere Entwicklung des Gegensatzes zwischen dem jüdischen und dem paulinischen Christenthum. Ausser dem eben berührten Einwurfe, der gegen die Zurückführung der nachapostolischen Entwicklungsperiode auf die kämpfenden Gegensätze des Paulinismus und Ebionitismus vorgebracht worden ist, hat man, als auf eine Gegeninstanz, auch darauf aufmerksam gemacht, dass sich zwischen beiden Entwickelungsreihen kein durchgehender directer Widerspruch, kein fortdauerndes polemisches Verhalten nachweisen lasse, dass kein durchgebildetes Bewusstsein des Gegensatzes und eine dem gemässe folgerichtige Durchführung der controversen Punkte auf beiden Seiten statt gefunden habe. Diess ist jedoch nur theilweise richtig. Es wird unten an den Schriften beider Entwicklungsreihen, in so fern sie nicht

Digitized by Google

ausschliesslich erbauliche Zwecke verfolgen, näher nachgewiesen werden, dass sie irgendwie unter die controversen Gesichtspunkte der streitenden Richtungen fallen, dass sie, sei es in polemischem oder irenischem Sinne, eine bestimmte Partheistellung einnehmen, in den Gegensatz der ἔργα und πίστις, des Particularismus und Universalismus, des judaistischen und antijudaistischen Christenthums u. s. w. irgend wie eingreifen. Wenn dabei das Gegensätzliche nicht überall offen zu Tage liegt, oder wenn auch manche Eigenthümlichkeiten beider Richtungen nicht ausdrücklich controvers geworden sind, so beweist das für die Hauptsache nichts. Dem Chiliasmus z. B. liegt allerdings keine direct antipaulinische Tendenz zu Grunde. Allein jener Glaube, der sich bis tief ins dritte Jahrhundert hinein erstreckt, der Glaube an ein Herabkommen des himmlischen Jerusalems und an eine tausendjährige Wonnezeit der Auserwählten ist doch gewiss noch viel weniger paulinisch als antipaulinisch; er spricht gewiss für nichts weniger, als für einen sehr frühzeitigen und sehr vollständigen Sieg paulinischer Ideen; dieser Glaube ans altheilige Jerusalem, der sich durch die unläugbarste Wirklichkeit, durch den Anblick der Trümmer und Ruinen der zerstörten Stadt nicht hatte in seinen Hoffnungen, in seiner Anhänglichkeit an den theokratischen Mittelpunkt irren lassen, er gehört offenbar der judenchristlichen Weltanschauung, der judenchristlichen Entwicklungsreihe an, und obwohl nicht eigentlich zur Streitfrage beider Partheien ausgebildet (nur in der Streitunterredung zwischen dem Montanisten Proclus und dem Presbyter Cajus scheint auch der Chiliasmus verhandelt worden zu seyn), ist er doch einem der paulinischen Denkweise durchaus entfremdeten Boden entsprossen. Man braucht also keine Spuren einer directen Polemik gegen Paulus in der Apokalypse aufgefunden zu haben (obwohl

Digitized by Google

es keineswegs an solchen fehlt), um zuzugeben, dass sie einer total andern Weltanschauung angehört. Mit manchen andern Differenzpunkten beider Richtungen verhält es sich so; sie sind nicht ausdrücklich controvers geworden, ja sie haben sich zuletzt, gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, mehr und mehr abgestumpft; aber auch ohne diese ausdrückliche Beziehung zu einander ist doch in den meisten Fällen der entgegengesetzte Ausgangspunkt, die Abstammung von feindlichen Familien, die ursprüngliche Differenz der Grundform noch heraus zu erkennen.

Die Charakterisirung des nachapostolischen Zeitalters als Judenchristenthum hat man ferner auch darum unzureichend und unzutreffend gefunden, weil jenes ursprüngliche extreme Judenchristenthum, das wir z. B. in den galatischen Gemeinden vorfinden, doch im zweiten Jahrhundert offenbar nicht mehr in derselben Form das herrschende gewesen sey. Diess ist wahr, aber es ist zu entgegnen, dass auch das Judenchristenthum seine Entwicklungsgeschichte hatte. Eben das nachapostolische Zeitalter wird in der folgenden Untersuchung nachgewiesen werden als eine Reihe von Entwicklungsstufen, die der Ebionitismus unter sollicitirender Einwirkung des Paulinismus durchlief, um Katholicismus zu werden. Obwohl das Judenchristenthum in seiner ursprünglichen und strengsten Form nichts anderes war, als ein durch die Kunde von dem nunmehr erschienenen Messias vervollständigtes Judenthum, eine blosse wenig veränderte Fortsetzung des vorchristlichen Judenthums: so lag es doch in der Natur der Sache und in der Macht der Verhältnisse, dass der schroffe Standpunkt dieses ältesten Judenchristenthums im Laufe der Zeiten nicht durchaus mehr festgehalten und verfolgt werden konnte: paulinische Ideen haben oft unbewusst auf dem Weg der allgemeinen geistigen Atmosphäre auch auf die Gegenparthei eingewirkt. Nichts desto

Digitized by Google

weniger blieb trotz aller Läuterungen und Modificationen, die das Judenchristenthum innerhalb dieser Periode durchlief, das Vorherrschen des Jüdischen ein constanter Grundzug des nachapostolischen Zeitalters; die Nichtanerkennung eines prinzipiellen und grundwesentlichen Unterschieds zwischen Christlichem und Jüdischem, zwischen Gesetz und Evangelium ist es, was jene ganze Epoche in eigenthümlicher Weise charakterisirt, und darum fällt sie auch, Alles zusammengenommen, unter den Gesichtspunkt des Judenchristenthums. Erst mit der Bildung und gegliederten Constituirung der katholischen Kirche schliesst die judenchristliche Periode, die Periode des nachapostolischen Zeitalters ab, weil erst jetzt die Autonomie des Christlichen gegenüber vom Jüdischen, das gleiche Verhältniss des Christenthums zur Judenwelt und Heidenwelt, zur allgemeinen Anerkennung und practischen Durchführung kommt. Es hiesse der folgenden Untersuchung allzusehr vorgreifen und würde nicht ohne Wiederholungen abgehen, wenn nun näher die Entwicklungsstufen des Ebionitismus innerhalb des nachapostolischen Zeitalters hier aufgezählt und vollständiger charakterisirt werden sollten. Aber auch ohne erschöpfendere Darlegung dieser Stufen leuchtet von selbst ein, dass abweichende, mehr oder weniger freie Auffassungen des Verhältnisses zwischen Christlichem und Jüdischem auch innerhalb einer judenchristlichen Anschauung, auch auf ebionitischem Boden möglich sind. So betrachteten die galatischen Gemeinden das Christenthum geradezu als Judenthum, die Apokalypse sieht in ihm näher das erfüllte und vollständige Judenthum, die clementinischen Homilieen fassen es schon als Erweiterung, und zuletzt der Brief des Jacobus als Verklärung des Judenthums: unverkennbar Auffassungen, in denen sich die verschiedenen Entwicklungsstufen des Judenchristenthums der Reihe nach reflectiren, und in

Digitized by Google

denen sodann der Katholicismus, der übrigens jene jüdische, gesetzliche, werkgerechte Grundanschauung nie ganz überwunden hat, und den man selbst geradezu als die letzte Entwicklungsstufe des Judenchristenthums bezeichnen könnte, seine vermittelnden Vorstufen hat. Das Verhältniss jener Entwicklungsstufen und ihre Zusammengehörigkeit unter einen und denselben Gattungsbegriff, den des Judenchristenthums, könnte beispielsweise noch an manchen unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der judaistischen Richtung nachgewiesen werden. So an der Beschneidung. Die galatischen sogenannten Irrlehrer forderten noch allgemeine Beschneidung; das mosaische Ritualgesetz war ihnen integrirender Bestandtheil des Christenthums. Im zweiten Jahrhundert dagegen wird die Beschneidung auch von judenchristlicher Seite bereits nicht mehr durchgehends zur unerlässlichen Bedingung der Theilnahme am Christenthum gemacht: aber der alte judaistische Gesichtspunkt, unter welchem früher jene Forderung aufgestellt worden war, hat sich dennoch nicht verloren, sondern nur gemildert: denn auch die Apostelgeschichte, obwohl paulinischen Ursprungs, weiss die Nichtbeschneidung der gebornen Heiden nur damit zu erkaufen, dass sie als Gegenzugeständniss die Beschneidung der gebornen Juden anbietet, d. h., dass sie zugibt, dass die Kinder jüdischer Eltern neben der Taufe auch noch beschnitten würden; offenbar war also damals die Beschneidung noch nicht völlig von der Taufe, das Jüdische noch nicht durchaus vom Christlichen verdrängt. Ganz verschwunden ist endlich die Forderung der Beschneidung in den clementinischen Homilieen; auch von gebornen Juden wird sie hier nicht mehr verlangt; aber doch gibt Jacobus in der den Homilieen voranstehenden διαμαρτυρία [1])

1) Contest. Jac. c. 1. (Cotel. I, 609).

Digitized by Google

den Presbytern den Auftrag, sie sollen die Predigten des Petrus Keinem in die Hände geben, als einem rechtschaffenen, gottesfürchtigen, beschnittenen Gläubigen (ἀγαθῷ τινι καὶ εὐλαβεῖ ἐμπεριτόμῳ τε ὄντι πιστῷ); die Beschneidung gilt also hier immer noch, wenn auch nicht mehr als Pflicht, so doch wenigstens als Verdienst. Man erkennt auch hier — in der Stellung der galatischen Gemeinden, der Apostelgeschichte und der clementinischen Homilieen zum Ritus der Beschneidung — drei aufeinanderfolgende Entwicklungsstufen des Ebionitismus. Eine ähnliche Wahrnehmung machen wir hinsichtlich des Streits, der durch Paulus über die particulare oder universelle Bestimmung des Christenthums entstand. Auch hier finden wir, dass die Aufnahme der Heiden in den Verband der Christen später nicht mehr, wie in den ersten Zeiten der römischen Gemeinde als eine Verkürzung der Juden, als eine Ungerechtigkeit gegen das auserwählte Volk angesehen wird. Aber keineswegs war darum die Grundidee des Paulinismus, die Idee einer Juden und Griechen umfassenden Weltreligion, als practische Macht, als geschichtliche That so unbedingt ins Leben getreten. An eine völlige Gleichstellung der Juden und Heiden in ihrem Verhältniss zum Evangelium konnte überhaupt so lange nicht gedacht werden, als, wie wenigstens die Apostelgeschichte berichtet, die Judenchristen noch an die Beschneidung, folglich theilweise wenigstens noch ans mosaische Ritualgesetz gebunden waren. In der That finden wir auch in der ältesten christlichen Zeit zahlreiche Spuren einer Bevorzugung der Judenchristen vor den Heidenchristen. In der Apokalypse sind eigentlich nur die Judenchristen die Auserwählten. Die Apostelgeschichte ferner, indem sie den Apostel Paulus seiner eigenen Erklärung Gal. II, 7 zum Trotz geflissentlich immer zuerst an die Juden sich wenden lässt, und meist, wenn er sich an die Heiden richtet,

Digitized by Google

eine besondere entschuldigende Motivirung für nöthig hält, indem sie also das Heidenapostolat des Paulus nicht als eigene Wahl, sondern als bedauerliche Nothwendigkeit erscheinen lassen will, — hatte gewiss bei den apologetischen Zwecken, die sie verfolgt, auch zu dieser Darstellung der Sache hinlängliche Veranlassung in den Vorurtheilen, die noch über diese Frage herrschten. Auch die Clementinen, obwohl auf den alten Particularismus scheinbar völlig verzichtend und sogar den Petrus zum Heidenapostel erhebend, betrachten doch keineswegs das Christenthum als etwas dergestalt Neues, dass dagegen die beiden vorchristlichen Religionsformen des Jüdischen und Heidnischen gleichermassen zurückträten; keineswegs sind sie gemeint, dem paulinischen Römerbrief in der Behauptung Recht zu geben, dass vor dem Maasstab des Sittengesetzes jeder Unterschied zwischen Juden und Heiden verschwinde und beide unter der gleichen Sündhaftigkeit leiden: denn wie das Heidenthum als die geschichtlich incarnirte Sünde, so betrachten sie den Mosaismus als die identische Substanz des Christenthums; die christliche Kirche ist ihnen nur eine Erweiterung des Judenthums, indem in ihr „das Mitleiden Gottes auch auf die Heiden ausgedehnt ist, während vorher nur auf die Juden“ [1]). Endlich muss, die Controverse über die Person des Apostels Paulus anlangend, zugegeben werden, dass die Vorwürfe gegen ihn als einen Eindringling ins Apostolat und einen Apostaten vom Gesetz im zweiten Jahrhundert mehr und mehr verstummen. Aber man fährt fort ihn zu ignoriren [2]), auf die Seite zu schieben, seiner eigenthümlichen Verdienste zu berauben. Die römische und korinthische

1) Hom. III, 19.

2) Schon Cotelier bemerkt zu Hom. XIX, 2: Equidem observavi, nec in Clementinis, nec in Recognitionibus Paulum apostolum citatum inveniri.

Digitized by Google

Gemeinde hatte er allein gegründet, und für beide setzt ihm die Tradition den Petrus als Mitstifter zur Seite[1]). Sein Werk und sein Gedanke war das εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας, die ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς der Wirkungskreis des Petrus: aber ohne den Namen des Paulus auch nur zu nennen, lassen die Clementinen den Petrus in der eigenthümlichen Rolle des Heidenapostels auftreten. In der Apokalypse, wo von der Verherrlichung der Zwölfe die Rede ist, wird er nicht genannt: vielleicht sind sogar andere entschieden feindselige Stellen dieser Schrift auf ihn zu beziehen. In den Schriften Justins wird er weder genannt noch citirt. Hegesipps Denkwürdigkeiten enthielten wahrscheinlich bittere Ausfälle auf ihn. Mannigfache andere Spuren, die hier nur angedeutet sein mögen, um der spätern Entwicklung nicht vorzugreifen, führen aufs gleiche Ergebniss d. h. eine sehr lang fortdauernde Entfremdung der Kirche gegen den Heidenapostel: die apologetische Tendenz der Apostelgeschichte, der Philipperbrief, die beiden petrinischen Briefe, das κήρυγμα Πέτρου, der Brief Polycarps, mehrere Stellen der ignatianischen Briefe, die Interpolationen der apostolischen Constitutionen, der Brief des Jacobus, die clementinischen Homilieen. „Doch wozu diese indirecten Beziehungen, — entgegnet Georgii — diese Winkelzüge und versteckten Anspielungen? Warum haben die Antipauliner solche Umschweife gemacht? Was hat sie gehindert, den Apostel offen und geradezu anzufeinden? Ein kirchliches Document, in welchem jener Antipaulinismus offen und rückhaltslos hervorträte, in welchem Paulus wirklich als Apostat angefeindet, als solcher mit Namen genannt wäre, gibt es nicht.“ Doch: die clementinischen Homilieen, in denen nur der Name des Apostels nicht genannt ist, in denen aber mit dieser einzigen Aus-

1) Eus. H. E. II, 25.

Digitized by Google

nahme zur vollständigsten directesten Polemik nichts mehr fehlt, wenn eine ausdrückliche wörtliche Anführung und Bestreitung paulinischer Aeusserungen eine ausdrückliche Polemik heissen kann. Wenn aber ausser den clementinischen Homilieen und etwa dem Briefe des Jacobus kein anderes Document der ältesten christlichen Litteratur übrig ist, in welchem wir directe polemische Beziehungen auf Person und Lehre des Heidenapostels finden — indirecte allerdings nicht wenige —, so hat diess gar nicht darin seinen Grund, dass ein solches polemisches Verhalten überhaupt nicht statt gefunden hat, sondern einestheils darin, dass in der Periode des schroffsten Judenchristenthums, als der Gegensatz gegen das paulinische Christenthum am entschiedensten vorherrschte, im Angesicht des nächst bevorstehenden Weltendes nichts ferner lag, als der Gedanke an schriftstellerische Versuche und litterarische Verhandlungen; anderntheils darin, dass Schriften, von denen wir geschichtliche Aufschlüsse zu hoffen hätten, z. B. die Erinnerungen des Papias, die Denkwürdigkeiten Hegesipps, die ursprüngliche Redaction der apostolischen Constitutionen, von den zahllosen apokryphischen oder pseudepigraphischen Erzeugnissen der zwei ersten Jahrhunderte gar nichts zu sagen, verloren sind — ein Schicksal, das die ganze nicht eben unbedeutende vorkatholische Litteratur mit wenigen Ausnahmen getroffen hat, und zwar vornehmlich wohl aus dem Grunde, weil die später gekommene Zeit von den archaistischen Formen und Anschauungen dieser ebionitischen Erzeugnisse sich durch eine allzutiefe Kluft getrennt sah. Wie Eusebius über Papias, so urtheilte wohl die katholische Kirche überhaupt über jene Vorläuferperiode des Ebionitismus und ihre litterarischen Hervorbringungen [1]). Wenn unter diesen Umständen die

1) Vor Allem ist in dieser Hinsicht die Mangelhaftigkeit und Unzulänglichkeit der eusebianischen Kirchengeschichte zu beklagen.

Digitized by Google

spätern, schon in die Geburtswehen des Katholicismus hineinfallenden ebionitischen Erzeugnisse, wie die clementinischen Homilieen und der Brief des Jacobus, den Namen des Apostels nicht geradezu nennen, ihre Polemik über-

---

So unschätzbar sie als Quellensammlung für uns seyn mag, so kann man ihr doch keinen höhern Werth zugestehen als den einer oberflächlichen Compilation. Namentlich erweist sie sich in der Geschichte der römischen Kirche als höchst lückenhaft, da Eusebius der lateinischen Sprache nicht mächtig war. Sie ist aber nicht nur dürftig und lückenhaft, sondern manche ihrer nachweisbaren Auslassungen sind auch von der Art, dass man glauben muss, Eusebius habe auf nicht wenigen Punkten durch absichtliche Auslassungen die geschichtlichen Thatsachen gefälscht oder im Interesse des Kirchenglaubens seiner Zeit in ein falsches Licht gerückt. So gibt er IV, 15. das Sendschreiben der Gemeinde zu Smyrna über den Märtyrertod Polycarps. In diesem Actenstücke spricht sich die genannte Gemeinde über das Verfahren eines Phrygiers, der, eben aus Phrygien angekommen, sich zum Märtyrertode vordrängte, aber bald verzagte und endlich seinen Glauben abschwor, missbilligend aus: *οὐκ ἐπαινοῦμεν* — sagt sie Ep. Eccl. Smyrn. c. 4. Ruinart, Act. Mart. S. 38. — *τὸς προσιέντας ἑαυτὸς* [so ist offenbar zu emendiren], *ἐπειδὴ οὐχ ὕτως διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον.* Eusebius dagegen, ein Bewunderer solcher Handlungen, lässt diesen Satz aus. Auf welche Begriffe von der Aufgabe eines Geschichtschreibers lässt diess schliessen! Ein anderes Beispiel. Buch III, 39. berichtet er über die Denkwürdigkeiten des Papias, und seiner Gewohnheit gemäss gibt er am Schlusse seiner Berichterstattung darüber Nachricht, welche kanonische Bücher des N. T.'s Papias benützt oder gekannt habe, nämlich den Matthäus, Marcus, das Hebräerevangelium, *πρὸς τέτοις κέχρηται ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ τῆς Πέτρου ὁμοίως.* Man wundert sich mit Recht, dass die johanneische Apokalypse nicht darunter ist, dass Papias, der Chiliast, überdiess der Ueberlieferung zufolge *ἀκοὴν* des Apostels, eine Schrift nicht gekannt und benützt haben sollte, die wir doch gleichzeitig bei andern kleinasiatischen Männern und Partheien, bei Melito, bei den Montanisten finden. Nun berichten uns aber allerdings zwei kappadocische Bischöfe aus dem Ende des fünften Jahrhunderts, denen die papianische Schrift noch vorgelegen haben muss, nämlich Andreas und Arethas ausdrücklich, der genannte Kirchenvater habe die Apokalypse gekannt und

Digitized by Google

haupt etwas maskiren, so ist diess ganz erklärlich in einer Zeit, in welcher die öffentliche Meinung der Kirche, namentlich durch die Einwirkung der Gnosis, weit freier und unjüdischer geworden war, in welcher die apostolische Periode bereits von einem Heiligenscheine umgeben zu seyn und der Name des Paulus dem des Petrus schon brüderlich sich zuzugesellen begonnen hatte.

Die Ascese. Schliesslich ist noch ein Wort von der Ascese zu sagen, welche die Unterscheidung beider Entwicklungslinien häufig illusorisch zu machen droht. Sie erscheint bald als Kriterium des Ebionitismus, bald als Kriterium der Gnosis. Aus diesem Grunde will auch Georgii in ihr keinen differentiellen, sondern einen dem Geiste der ganzen damaligen Zeit gemeinsamen Zug erblicken. Er macht mit Recht darauf aufmerksam, dass die dem Judenthum am feindseligsten gegenüberstehenden Gnostiker, z. B. Marcion, nichts desto weniger in diesem Punkt die Grundsätze der schroffsten Ebioniten theilen. Allein es kommt auf die Umgebung und die Gesellschaft an, in welcher die ascetischen Grundsätze auftreten. Finden wir sie im engsten Zusammenhange mit anderweitigen entschieden judenchristlichen Anschauungen, wie, dem Römerbrief zufolge, in der römischen Gemeinde, in der Apokalypse, im Hirten des Hermas, so weisen sie uns auf den Essäismus, als auf ihre Wurzel zurück. Die Clementinen z. B., welche die Tochter des kananitischen Weibes erst

---

für ein inspirirtes Buch gehalten, vergl. Lücke, Einl. in die Offenbarung Joh. S. 264 ff. Es ist also nicht anders möglich, als dass Eusebius, ein entschiedener Gegner des Chiliasmus (bekanntlich nennt er aus diesem Grunde den krass chiliastischen Papias einen schwachen Kopf, H. E. III, 29.), aus Widerwillen gegen die johanneische Apokalypse das papianische Zeugniss verschwiegen hat. Aehnliche, meist nicht ganz absichtslose Ungenauigkeiten liessen sich noch in grosser Zahl beibringen.

Digitized by Google

dann von Jesus geheilt werden lassen, als Mutter und Tochter jüdische Lebensweise (*νόμιμος πολιτεία*) angenommen hatten[1]), sind zu ihrem Widerwillen gegen den Fleischgenuss gewiss auf anderem Wege gekommen, als Marcion; und jener Montanist, der sich rühmte: mundus sum, non enim accepi uxorem, sed sum Nazaraeus Dei, non bibens vinum sicut illi[2]), war gewiss eben so wenig ein gnostischer Dualist, als Jacobus, der Bruder des Herrn, der nach Hegesipps Schilderung[3]) *ἐκ κοιλίας μητρὸς ἅγιος ἦν καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγεν.* Insofern der Dualismus der Gnostiker zunächst auf die alexandrinische Religionsphilosophie, derjenige der Ebioniten auf den Essäismus und so mittelbar ebenfalls auf Aegypten zurückweist, haben beide allerdings das gleiche Fundament, allein ihre Abstammung, und damit auch ihre Erscheinungsform sind verschieden: die Ascese der Ebioniten ist traditionelle Praxis, diejenige der Gnostiker Ausfluss eines allgemeinen theoretischen Prinzips, einer auf speculativem Wege gewonnenen Ansicht von der Materie[4]).

Ergebniss. Somit ist durch die voranstehenden Bemerkungen, so weit diess in vorläufiger Erörterung geschehen konnte, der Versuch gerechtfertigt, die Kämpfe und Entwicklungen des nachapostolischen Zeitalters auf die zwei grossen Factoren, von deren charakteristischen

---

1) Hom. II, 19.

2) Orig. Comment. in Ep. ad Tit. Opp. IV, 696. de la Rue.

3) Ap. Eus. H. E. II, 23.

4) Ich denke, durch diese Bemerkungen werden die Bedenken und Einwendungen beseitigt seyn, die, wie ich aus Beck's Abhandlung über den jetzigen Zustand der Theologie in Dänemark (Theol. Jahrb. 1844, 3, 523 ff.) ersehe, Schabling gegen meine Auffassung und Darstellung des Montanismus erhoben hat. Die andere Abhandlung, die er meiner Recension der Neander'schen Apostelgeschichte (Deutsche Jahrb. 1842, Nro. 42 — 46.) entgegengestellt hat, bedaure ich nicht näher zu kennen.

Digitized by Google

Unterschieden im Bisherigen gesprochen worden ist, zurückzuführen, das nachapostolische Zeitalter als das stufenweise Werden des Ebionitismus zum Katholicismus aufzufassen. Gegensätze, auch wenn sie sich abstumpfen, ihre Spitze und Herbheit verlieren, hören nicht auf, Gegensätze zu seyn, so lange die Differenz der Grundanschauung bleibt, und so lange diese bleibt, thun untergeordnete Abweichungen, Nachgiebigkeiten, Verzichtleistungen, Milderungen, wie sie im Conflict der Umstände nothwendig werden, der Gemeinsamkeit des ganzen Standpunkts, und der Gemeinsamkeit des Namens, unter dem sich die Reihe der verwandten Erscheinungen zusammenfasst, keinen Eintrag. Erst mit dem Beginn des Katholicismus, der die bisher feindlichen Prinzipien, wenn gleich ohne tiefere Vermittlung, friedlich neben einander stellt, verlieren auch die unterscheidenden Namen und Partheiabzeichen der früher sich befehdenden Entwicklungsreihen ihre differentielle Bedeutung, *Πέτρος καὶ Παῦλος, ἔργα καὶ πίστις, νόμος καὶ εὐαγγέλιον* — ist jetzt das abschliessende Losungswort der katholischen Kirche.

III. Kritik und Geschichtschreibung der ältesten Kirche; Authentie und Kanonicität.

Vorbemerkungen. Dass die Geschichte des nachapostolischen Zeitalters als Entwicklung des Ebionitismus zum Katholicismus, des Judenthums zum Christenthum aufzufassen sei — diese Grundansicht unserer Untersuchung ist im vorstehenden Abschnitte durch vorläufige Nachweisungen gerechtfertigt oder wenigstens wahrschein-

Digitized by Google

lich gemacht worden. Dass nun aber näher die verschiedenen aufeinanderfolgenden Stadien jener Entwicklungsgeschichte bezeichnet und vertreten sind durch die verschiedenen Schriften des neutestamentlichen Kanons, darüber sind um so mehr einige aufklärende und abwehrende Bemerkungen voranzuschicken, als sich im Verlaufe der Untersuchung zeigen wird, dass nicht nur jede einzelne unter den neutestamentlichen Schriften in jener Entwicklungsgeschichte ihre nothwendige Stelle einnimmt, sondern dass vielmehr die Entwicklung der Kirche selbst in ihren verschiedenen Wendungen, Uebergängen und Entzweiungen das hervorbringende Motiv jener schriftstellerischen Thätigkeit war, deren Erzeugnisse die spätere Kirche im neutestamentlichen Kanon zusammengestellt hat.

Leicht könnte sich einer Untersuchung, wie die vorliegende, die bei der Durchführung ihres leitenden Grundgedankens eine grosse Menge überkommener Schriften aus ihrem bisherigen Orte und ihrem überlieferten Zusammenhange rückt, die Einwendung entgegenstellen, jener leitende Grundgedanke könne unter diesen Umständen unmöglich auf analytischem Wege gewonnen seyn, und eine Kritik, die zu einer so langen Reihe von Gewaltthätigkeiten ihre Zuflucht nehmen müsse, spreche dadurch über sich selbst das Verdammungsurtheil. Diese Einwendung hat für den Ununterrichteten, der die zur Entscheidung der vorliegenden Frage nöthigen Geschichtsquellen nicht aus eigener Anschauung kennt, einigen Schein: in der That beruht sie aber, wie sich sogleich näher zeigen wird, auf einer unkritischen Verwechslung moderner und antiker Gesichtspunkte.

Man sagt, es sey gegen alles historische Gewissen, die Aechtheit von Schriften zu verdächtigen, die von der ganzen alten Kirche einstimmig bezeugt würden, die Jahrhunderte lang in fortlaufendem kirchlichem Gebrauch ge-

Digitized by Google

wesen wären, die in dem Zeugniss nachdenkender, gelehrter, an Forschungen gewöhnter Kirchenväter eine unumstössliche Stütze hätten. Aeusserungen dieser Art hat man in den neuerlichen Verhandlungen unzähligemal gehört; man kann sie in den Schriften eines Olshausen, Guerike u. A. mit allem declamatorischen Pomp vorgetragen lesen: sie sind jedoch bei dem vorliegenden Thatbestande, mindestens gesagt, sehr ungenau, und beruhen auf völliger Unkenntniss dessen, was zu einem zwingenden und vollgültigen historischen Zeugnisse gehört.

Kritik und kritischer Geist des Alterthums. Der Geist der Kritik war dem Alterthume überhaupt fremd. Gelehrte Streitigkeiten über Aechtheit oder Unächtheit litterarischer Urkunden und schriftstellerischer Denkmäler stossen uns in der ganzen Litteraturgeschichte des Alterthums, selbst bei den beiden gebildetsten Völkern desselben, höchst wenige auf: nicht etwa nur, weil die Hülfsmittel einer schärferen Kritik einer Zeit nicht zu Gebot standen, in welcher das moderne Mittel der Gedankenverbreitung und Gedankenfixirung, die Buchdrucker-Kunst, fehlte, sondern auch, weil jenes rein historische Interesse, in welchem die moderne Geschichtskritik wurzelt, im Alterthum nicht vorhanden war; die antike Geschichtschreibung, wo sie nicht zeitgenössische oder näher liegende Ereignisse behandelt, ist durchaus anachronistisch und von allem Sinn für historische Entwicklung verlassen. Darum waren selbst in Athen, auf so engem Raume, innerhalb des kürzesten Zeitraums, trotz der grössten Oeffentlichkeit auch des litterarischen Lebens kaum glaubliche litterarische Unterschiebungen möglich. So sind z. B. selbst die aristotelischen Zeugnisse für die platonischen Schriften — trotz des in jeder Beziehung so nahen Verhältnisses zwischen Lehrer und Schüler — nicht unangefochten geblieben. Aristoteles gebraucht z. B. die

Digitized by Google

platonischen Gesetze als ächte Schrift seines Lehrers, und doch ist eben diese Schrift, wenn irgend ein Verdachts-Urtheil auf innere Wahrscheinlichkeit gegründet werden kann, ein unterschobenes Werk. Was Zeller in dieser Hinsicht mit vollkommenem Rechte bemerkt, leidet auf die ganze vorliegende Frage die vollständigste Anwendung. „Dass Aristoteles, sagt er[1]), in Beziehung auf historische Kritik über seinem Zeitalter gestanden hätte, davon findet sich keine Spur; die ganze Kritik, welche er oft sehr scharf ausübt, ist rein dogmatischer Art; er betrachtet fremde Ansichten nur, um das Wahre daran für seinen eigenen Gebrauch auszusondern; die Frage über den Verfasser einer ihm unter einem historischen Namen überlieferten Schrift hat er gar nie aufgeworfen; ja selbst diejenige Seite seiner dogmatischen Kritik, welche ihn zu Untersuchungen über den Ursprung der Schrift von den Gesetzen hätte veranlassen können, hat gar keinen Zug nach dieser Richtung; er hat die Eigenthümlichkeiten dieser Schrift in Vergleichung mit andern platonischen Werken weder in ihrer vollen Schärfe gefasst, noch macht er einen Versuch, sie zu erklären; er redet von den Differenzen der Republik und der Gesetze, ohne sich über diese Widersprüche bei Plato zu verwundern, zufrieden damit, dass er sie im Aeussern und Einzelnen historisch aufzählt.“ Ganz so die Kirchenväter. Ihre Kritik ist durchgehends eine dogmatische, nicht eine litterarhistorisch-kritische.

Kritik und kritischer Geist der Kirchenväter. Dürfen wir selbst von den hellsten und denkendsten Köpfen des griechischen Alterthums keine eigentliche historische Kritik erwarten, so noch viel weniger von Männern, denen bei allem religiösen Tiefsinn doch der

1) Platonische Studien S. 131.

Digitized by Google

nüchterne Geschichtsblick, die Schärfe historischer Vergleichung und Combination so sehr abgeht, wie den ältesten Vätern. In einer so leidenschaftlich erregten, stürmenden, hochfluthenden Zeit, wie jene Periode der drängenden Erwartung des Endes aller Dinge, dürfen wir ohnehin keinen Sinn für die Gesetzmässigkeit alles Werdens, folglich auch kein historisches Bewusstsein suchen. Denn es gibt überhaupt kein rein historisches Bewusstsein ohne die Einsicht in die Unzerreissbarkeit der Kette endlicher Ursachen: und wenn ein Bewusstsein, in welchem die Pforte für das Wunderhafte noch nicht verschlossen ist, in den Strom der religiösen Begeisterung hineingezogen wird, so kann es Alles glaublich finden [1]).

Alles glaublich zu finden, sobald es erbaulicher Natur ist — diess nun eben ist genau der historische Standpunkt der ältesten Väter. Man darf dreist behaupten, dass auf jede geschichtliche Nachricht eines Justin, Irenäus oder Tertullian, der man etwa sonst Glauben zu schenken geneigt wäre, oder gegen die sich aus anderweitigen Gründen nichts einwenden lässt, eine andere Nachricht kommt, die selbst der gläubigste und conservativste Geschichtsforscher zu vertreten Bedenken tragen würde [2]). Wenn alle Märtyrerlegenden, alle Strafwunder, alle Visionen, Krankenheilungen, Todtenerweckungen, eingetroffene Vorhersagungen u. s. f., kurz alles Wunderhafte, was sich in so reicher Fülle bei den Vätern der vier oder fünf ersten Jahrhunderte überliefert findet, als geschichtlich glaubwürdig festgehalten und auf Eine Linie

1) Strauss, L. J. I, 73.

2) Vgl. z. B., Justin betreffend, die Beispiele unkritischer Leichtgläubigkeit u. oberflächlicher Leichtfertigkeit, die Semisch, Justin I., 224 ff. gesammelt hat. Neander. KG. I. 1, 204. über Tertullian „der unkritische, und wo er kein besonderes Interesse zu zweifeln hat, leichtgläubige Tertullian ist freilich kein Zeuge von grosser Bedeutung."

Digitized by Google

mit den Ueberlieferungen der anderweitigen Geschichtschreibung gestellt werden sollte, so würde die Grenzlinie zwischen Geschichte und Poesie bald unkenntlich werden, und von historischer Kritik könnte nicht mehr länger die Rede sein. Hat man aber den Muth nicht, diesen Schritt zu thun, sträubt sich mit Recht das gesunde historische Gefühl gegen eine Gleichstellung von Geschichtlichem und offenbar Legendenhaftem, so fragt sich, mit welcher Folgerichtigkeit nun eben dieselben Schriftsteller, deren Kritiklosigkeit in gläubiger Annahme fabelhafter Ueberlieferungen man zuvor willig zugegeben hatte, bei anderen Nachrichten hinwiederum als gelehrte, nachdenkende, scharfsichtige, an Nachforschungen gewöhnte Männer gepriesen und der Kritik entgegengehalten werden? Fehlt ihnen ein geschärftes historisches Bewusstsein, ein nüchterner Geschichtsblick anerkanntermassen in weit höherem Grade, als gleichzeitigen Profanschriftstellern, gibt man ihre Zeugenschaft bei so vielen ihrer Aussagen unweigerlich preis, welches Recht hat man dann, ihre Angaben, wo man sie gerade brauchen kann, als Aussagen classischer Zeugen zu behandeln? Kann man nicht läugnen, dass in der Periode des ältesten Christenthums die Sage üppiger gewuchert hat, als je zu einer andern Zeit, dass die Litteratur jenes Zeitalters von Fabeln und Legenden wimmelt — man erinnere sich nur der johanneischen Ueberlieferungen bei Irenäus[1]) und der Erinnerungen eines Papias, die dem gläubigen Vater von Seiten einer nüchterner gewordenen Zeit den Vorwurf der Einfalt und Schwachsinnigkeit zugezogen haben —: wie darf man es wagen, aus diesem unreinen Strom der Ueberlieferung gerade jene Ueberlieferungen, mit welchen sich die Authentie der neutestamentlichen Schriften stützen lässt, als gültig

1) Adv. haer. V, 33, 3. Zeller, theol. Jahrb. 1842, 1, 202. ff.

Digitized by Google

und schlechthin glaubwürdig herauszugreifen, und die Kritik, welche diese Sonderung als unberechtigt verwirft, einer bodenlosen, alle Geschichte verhöhnenden Willkühr zu beschuldigen? Dass z. B. die clementinischen Homilieen nach ihrem historischen Werth nichts weiter sind, als ein Roman, dass sie die Geschichte mit äusserster Willkühr behandeln, die Ueberlieferung an zahllosen Punkten umgestalten und mit eigenen Dichtungen durchweben, wird jezt allgemein anerkannt: was soll man aber nun zu den spätern Geschichtschreibern sagen, die auch die Fictionen der Clementinen als glaubwürdige und verbürgte Ueberlieferungen aufnehmen und weiter fortpflanzen? Schliemann hat nachgewiesen, wie viel vom Verfasser der Homilieen rein Erdichtetes, namentlich in Beziehung auf die Geschichte des Petrus, des Clemens und des Magiers, in die spätere Ueberlieferung gekommen ist [1]). An wie vielen andern Punkten der alten Kirchengeschichte, wo wir die Quelle nicht mehr nachzuweisen im Stande sind, mag Aehnliches statt gefunden haben, und mit welcher Unkritik, müssen wir glauben, sey in jener Zeit überhaupt Geschichte geschrieben worden!

Für den nicht genauer Unterrichteten, der das moderne kritische Bewusstsein und die moderne Litteraturpublicität auf das christliche Alterthum überträgt, hat die Reihe von Zeugnissen, welche die älteren Kirchenväter zu Gunsten der Authentie neutestamentlicher Schriften aufweisen, allerdings etwas Bestechendes. Findet ein Solcher, im Voraus schon von dem Wunsche beseelt, die Aechtheit der biblischen Schriften möglichst stark verbrieft und versiegelt zu finden, alle namentlichen Anführungen kanonischer Schriften, alle hergehörigen Citate oder Anspielungen, die sich in den Werken der ältesten Väter finden, etwa bei Lardner zusammengestellt, so scheint ihm die Frechheit,

1) Schliemann, Clementinen S. 114 ff.

Digitized by Google

mit welcher die Kritik solchen Zeugnissen gegenüber sich ungläubig zu stellen wagt, kaum begreiflich. Weit weniger dem, der die Schriften dieser Väter, z. B. diejenigen des Justin, Irenäus, aus zusammenhängendem Studium kennt. Ein Solcher hat sich überzeugt, dass alle jene vermeintlich so zwingenden Zeugnisse mit andern gleich zahlreichen entschieden unglaubwürdigen durchwoben sind, und dass folglich, ohne einseitig und partheiisch zu verfahren, den erstern keine Beweiskraft beigelegt werden darf, die man den letztern zuzuerkennen mit Recht sich scheut. Zeugnisssammlungen, wie die neuerlichst von Kirchhofer veranstaltete, sind eben aus diesem Grunde so trügerisch und unbrauchbar: einestheils, weil sie nur die Zeugnisse selbst geben, aber keinen Maasstab zur Beurtheilung ihrer Glaubwürdigkeit, anderntheils, weil sie nur die positiven Zeugnisse und Citate zusammenstellen, aber von den negativen Gegenzeugnissen, d. h. von dem Schweigen solcher Väter, bei denen man eine Bekanntschaft mit der betreffenden Schrift erwarten sollte, keine Erwähnung thun. Ein unpartheiischer Geschichtschreiber wird also, wenn er die ganze Wahrheit sagen will, nicht bloss sagen dürfen: Irenäus bezeugt unsere vier kanonischen Evangelien, sondern er wird beifügen müssen: sein historischer Beweis für ihre Vierheit ist die Vierheit der Weltgegenden und der Hauptwinde[1]). Er wird nicht blos sagen dürfen:

1) Iren. adv. haer. III, 11, 8. Mass.: Neque autem plura numero, quam haec sunt, neque rursus pauciora capit esse evangelia. Quoniam enim quatuor regiones mundi sunt, in quo sumus, et quatuor principales spiritus, et disseminata est ecclesia super omnem terram, columna autem et firmamentum ecclesiae est evangelium et spiritus vitae, consequens est, quatuor habere eam columnas. Ex quibus manifestum est, quoniam, qui est omnium artifex verbum, qui sedet super Cherubim, et continet omnia, declaratus hominibus, dedit nobis quadriforme evangelium, quod uno spiritu continetur. Etenim Cherubim quadri-

Digitized by Google

Tertullian bezeugt die Aechtheit des johanneischen Evangeliums, sondern er wird hinzufügen müssen: derselbe Kirchenvater erzählt auch mit demselben Ernste und gleich festem Glauben die offenbarsten Fabeln über denselben Apostel, z. B. sein römisches Oelmärtyrerthum [1]). Er wird nicht einfach sich darauf berufen dürfen, dass Clemens und Origenes fast alle unsere neutestamentlichen Schriften als ächt und kanonisch aufführen und benützen, sondern er wird zur nähern Würdigung dieser Citate beisetzen müssen, dass diese Väter ganz mit der gleichen Gunst und der gleichen Hochachtung eine Reihe von Schriften behandeln, deren Aechtheit man längst stillschweigend hat fallen lassen, und die auch schon das vierte und fünfte Jahrhundert unter die Apokryphen verwiesen hat. Er wird, wenn es sich von der Authentie des vierten Evangeliums handelt, nicht etwa nur die Zeugnisse eines Theophilus, Irenäus und späterer Väter aufzählen dürfen, sondern er wird ausdrücklich anmerken müssen, dass frühere Väter, bei denen wir zunächst und in erster Reihe eine nähere Bekanntschaft mit jenem Evangelium erwarten sollten, z. B. Papias, Polycarp, noch nichts davon wissen. Er wird zu Gunsten unserer kanonischen Evangelien nicht auf den von Irenäus an fortlaufenden Gebrauch der Kirche aufmerksam machen dürfen, ohne zugleich einzugestehen, dass keiner der Väter vor Irenäus, keiner der älteren Apologeten irgend eines derselben ausdrücklich und unzweideutig mit Namen nennt, oder ausdrückliche und unzweideutige Anführungen daraus gibt. Er wird überhaupt dem „kirchlichen Gebrauch“ eine allzu grosse historische Beweiskraft beizulegen sich hüten, weil er weiss, dass selbst

formia, et formae ipsorum imagines sunt dispositionis filii Dei. S. Fabricius, cod. Apocr. N. T. I, 382. ff.

1) De praescr haer. c. 36.: — ubi Apostolus Joannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur.

Digitized by Google

anerkannt und zugeständlich gefälschte Schriften, wie die Acta Pauli et Theclae [1]), nichts desto weniger selbst nach Entdeckung der Fälschung in fortdauerndem kirchlichem Gebrauch geblieben sind.

Beispielsammlung zur Geschichte der kirchlich-kanonischen Litteratur. Es ist eben

1) Tert. de bapt. 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, atque confessum id se amore Pauli fecisse, loco decessisse. Nichts desto weniger finden wir die fragliche Schrift in späterer Zeit nicht nur in den Händen von Haeretikern, wie die Manichäer (August. adv. Faust. XXX, 4), sondern auch rechtgläubige Kirchenlehrer, wie der antiochenische Cyprian, die beiden Gregore, Ambrosius, Chrysostomus, Isidor von Pelusium machen von ihr Gebrauch (die Stellen bei Grabe, Spicil. I, 88.); Augustin in seiner Bestreitung der Manichäer lässt ihre Geschichtlichkeit unangetastet (a. a. O.); Basilius von Seleucia überträgt sie sogar ins Metrische (Phot. cod. 168. S. 116. Bekk.). Näheres in meinem Montanismus S. 262. ff. Inzwischen hat Schliemann (Clementinen S. 431.) entgegnet, die unter dem Namen Acta Pauli et Theclae erhaltene Schrift sey erst nach der Zeit des Hieronymus entstanden. »Zwar kennt schon Tertullian, wie Hieronymus, eine Schrift, in der Paulus und Thecla die Hauptrolle spielten (Hieron. de vir. illustr. c. 7.), aber dass diese mit der auf uns gekommenen identisch ist, ist eine längst widerlegte Behauptung Grabe's. Abgesehen davon, dass in jener dem Tertullian und Hieronymus bekannten Schrift die Taufe eines Löwen erzählt wird, wovon in unseren Acta nichts steht, so war jene Schrift unter dem Namen des Paulus verfasst, wie aus Tertullians Worten hervorgeht.« Der letztere Grund nun ist sehr unerheblich: eine unterschobene Schrift — was Tertullian allein behauptet — waren die Acta Pauli immer, wenn sie auch nur den eben erwähnten Titel führten, und als scripta Pauli konnten sie von Tertullian in so fern bezeichnet werden, als sie Reden von Paulus enthalten; die erstere Angabe dagegen, Tertullian erwähne der Taufe eines Löwen, und aus diesem Grunde könne die von ihm citirte Schrift nicht mit der jetzt vorhandenen identisch seyn, ist geradezu nicht wahr, wie sich Jeder überzeugen kann, der sich die Mühe nehmen will, die tertullianische Stelle nachzuschlagen.

Digitized by Google

davon die Rede gewesen, dass die ältesten Väter eine Reihe unterschobener und später für apokryphisch erklärter Schriften noch als kanonische und inspirirte Glaubensurkunden benützen. Nachstehende Beispielsammlung möge hiefür zum Belege dienen. Das Hebräerevangelium, von der spätern Kirche unter die Apokryphen gestellt, wird von den apostolischen Vätern, von Justin, von Hegesipp noch ausschliessend gebraucht, vom alexandrinischen Clemens und von Origenes wenigstens mitbenützt [1]). Das Evangelium des Petrus finden wir noch im fünften Jahrhundert bei nicht wenigen Gemeinden der östlichen Sprengel im Gebrauch [2]). Der Hirte des Hermas, doch ein mindestens unkanonisches Buch, von Eusebius [3]) unter die νόθα, unter Gelasius unter die Apokryphen gezählt, wird von Irenäus noch als inspirirte Schrift mit der Formel aufgeführt καλῶς οὖν εἶπεν ἡ γραφή [4]), vom alexandrinischen Clemens ganz wie eine Offenbarungsurkunde unter den ehrendsten Bezeichnungen gebraucht [5]), vom sogenannten Athanasius ganz den kanonischen Schriften gleichgestellt [6]), von andern der älteren Väter als eine Schrift von vollständiger dogmatischer Beweiskraft benützt [7]). Bei Anführung der Briefe des Barnabas und des römischen Clemens, also

1) Die Belegstellen unten bei der Geschichte des Hebräerevangeliums.

2) Theod. haer. fab. II, 2. s. unten bei der Geschichte der alten unkanonischen Evangelien.

3) H. E. V, 25.

4) Adv. haer. IV, 20, 2. Mass., ap. Eus. H. E. V, 8.

5) Die Belegstellen bei Cotelier Patr. Ap. I, 68. und Fabricius, Cod. Apocr. N. T. III, 738. ff.

6) De incarn. verb., post init. Tom. I, S. 55, D. Ed. Paris.: ἡ ἔνθεος διδασκαλία καὶ ἡ μετὰ Χριστὸν πίστις — φησὶ διὰ μὲν Μωϋσέως — διά τε τῆς ὠφελιμωτάτης βίβλου τῶ ποιμένος κτλ.

7) Eus H. E. III, 3.: ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἴσμεν αὐτὸ (τὸ τῶ ποιμένος βιβλίον) δεδημοσιευμένον, καὶ τῶν παλαιοτάτων δὲ συγγραφέων πεχρημένας τινὰς αὐτῶ πατείληφα.

Digitized by Google

von Schriften, welche die Kirche später einstimmig aus dem Kanon verwiesen hat, bezeichnet der alexandrinische Clemens ihre Verfasser als Apostel [1]). — Den Brief des Barnabas nennt Origenes einen katholischen Brief [2]). — Das *κήρυγμα Πέτρȣ*, schon von Eusebius [3]), noch entschiedener von Hieronymus [4]) unter die Apokryphen gestellt, gebrauchen der Gnostiker Heracleon [5]) und der alexandrinische Clemens als authentische und vollkommen kanonische Schrift: die Anführungsformel des letztern ist meistens *Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι λέγει* [6]): noch Origenes muss gegen die Beweiskraft ankämpfen, die dem *κήρυγμα* von manchen Seiten beigelegt wurde [7]): er selbst jedoch ist von der Unächtheit des Buches so wenig vollständig überzeugt, dass er bei einer andern Gelegenheit sich dahin ausspricht, es sey in Betreff desselben erst zu untersuchen, *πότερόν ποτε γνησιόν ἐςιν, ἢ νόθον ἢ μικτόν* [8]). Noch Gregor von Nazianz führt eine Stelle aus dem *κήρυγμα* mit den Worten an: *οὕτω φησὶ θαυμασιώτατα λέγων ὁ Πέτρος* [9]). — Die *πράξεις*

---

1) Strom. II, 8. IV, 17. Potter zu III, 6.
2) Philocal. c. 18.
3) H. E. III, 3.
4) De vir. illustr. 1.
5) Orig. Comm. in Joann. XIII, 17. Opp IV, 226. de la Rue: *πολὺ δέ ἐςι νῦν παρατίθεσθαι τȣ̃ Ἡρακλέωνος τὰ ῥητὰ, ἀπὸ τȣ̃ ἐπιγεγραμμένȣ Πέτρȣ κηρύγματος παραλαμβανόμενα, καὶ ἵςαθαι πρὸς αὐτὰ ἐξετάζοντας καὶ περὶ τȣ̃ βιβλίȣ, πότερόν ποτε γνήσιόν ἐςι, ἢ νόθον ἢ μικτόν.*
6) Die Stellen bei Credner, Beiträge I, 351. ff.
7) De princip. praef. c. 8. Opp. I. 49.: si quis velit nobis proferre ex illo libello, qui Petri doctrina appellatur — primo ostendendum est ei, quoniam ille liber inter libros ecclesiasticos non habetur, et ostendendum, quia neque Petri est ipsa scriptura, neque alterius cujusdam, qui spiritu Dei fuerit inspiratus.
8) Comment. in Joh. a. a. O.
9) Ep. XVI (ad Caesarium I.) Opp. I, 778. Ed. Colon.; dazu Fabricius, Cod. Apocr. N. Ti. II, 812. Auch Orat. XVI. (Opp.

Digitized by Google

Πέτρου, von Eusebius gleichfalls verworfen [1]), citirt Isidor von Pelusium als ächte Schrift des Apostels [2]). — Die *πράξεις Παύλου* benützt Origenes mit Achtung [3]). — Von der *περίοδος Φιλίππου* macht Anastasius der Sinaite als von einem geschichtlichen Actenstück ganz unbefangen Gebrauch. [4]) — Ebenso Augustin von dem Briefwechsel des Seneca mit Paulus [5]). — Die *ἀποκάλυψις Πέτρου*, von Eusebius [6]) unter die *νόθα*, von Hieronymus [7]) unter die Apokryphen gezählt, wird noch vom alexandrinischen Clemens, zusammen mit den übrigen katholischen Briefen, commentirt [8]), vom Verfasser des muratorischen Kanons der Apokalypse des Johannes als gleich kanonisch an die Seite gestellt [9]), in den palästinensischen Kirchen, wie Sozomenus erzählt, ge-

---

I, 234) findet sich (nach Joh. Damasc. Parall. II, 16) ein Citat aus dem *κήρυγμα*, s. Meyerhoff, Einl. in die petr. Schr. S. 312. f.

1) H. E. III, 3.

2) Epp. II, 99.: *οἱ μὲν ἂν ἀπόστολοι, ἃ ἐχώρησαν, ἔγραψαν, καθὼς Πέτρος, ὁ κορυφαῖος τῇ χορῇ ἐν ταῖς ἑαυτῶ πράξεσιν σαφῶς ἀπεφήνατο* — nun folgt ein Bruchstück aus der angeführten Schrift S. Fabricius, Cod. Apocr. II, 803.

3) Die Stellen bei Fabricius, Cod. Apocr. N. T. II, 791. f.

4) De trib. quadr. in Cotel. Eccl. graec. Monum. III, 428.

5) Aug. Ep. 153 (al. 54) ad Maced. c. 14.: merito ait Seneca, qui temporibus Apostolorum fuit, cujus etiam quaedam ad Paulum Apostolum leguntur epistolae: omnes odit, qui malos odit. Hieron. Catal. 12.: Seneca, quem non ponerem in Catalogo Sanctorum, nisi me illae epistolae provocarent, quae leguntur a plurimis, Pauli ad Senecam, et Senecae ad Paulum.

6) H. E. III, 25.

7) De vir. illustr. 1.

8) H. E. VI, 14 : *ἐν δὲ ταῖς ὑποτυπώσεσι, ξυνελόντα εἰπεῖν, πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς πεποίηται διηγήσεις (ὁ Κλήμης), μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών· τὴν Ἰούδα λέγω, καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολὰς, τήν τε Βαρνάβα καὶ τὴν Πέτρου λεγομένην ἀποκάλυψιν.* Dazu Grabe, Spicil. Patr. I, 74.

9) Muratori, Antiq. Ital. med. aevi III, 854. Routh, reliq. sacr. IV, 5 : Apocalypses Joannis et Petri — recipimus, und Muratori z. d. St.

Digitized by Google

braucht und bei festlichen Veranlassungen vorgelesen [1]). — Auf die traditiones Matthiae beruft sich der alexandrinische Clemens als auf eine unverfängliche Auctorität. [2]) — Die sibyllinischen Bücher und die Bücher des Hystaspes, bekanntlich so höchst trüben und unverbürgten Ursprungs, standen in der Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts im höchsten Ansehen, so dass die Christen selbst den Spottnamen Sibyllisten hören mussten [3]); Justin verweist auf sie als auf weissagende Schriften von göttlicher Eingebung [4]); Clemens von Alexandrien rechnet sie wegen ihres prophetischen Inhalts gleichfalls zu den inspirirten Büchern [5]); noch Lactanz beruft sich auf dieselben [6]). — Von den jüdischen oder judenchristlichen Interpolationen des Aeschylus, Sophocles und Euripides machen mehrere Kirchenväter ganz unbefangenen Gebrauch [7]). — Die clementinischen Recognitionen citirt Origenes als ächte Schrift des römischen Clemens [8]), ebenso Hieronymus [9]), Paulus von

1) Sozom. H. E. VII, 19.

2) Strom. II, 9.: *Ματθίας ἐν ταῖς παραδόσεσι παραινῶν — φησίν* —. Die Karpokratianer bekämpfend, zieht er freilich anderwärts wieder die Gültigkeit der Schrift in Zweifel, Strom. III, 4. VII, 13. Die Stellen bei Fabricius Cod. Apocr. I, 784. ff. Reuterdahl de font. hist. eccl. Eus. S. 29.

3) Orig. adv. Cels. V, 61. Vol. I, 625. de la Rue. Vgl. auch VII, 53. Vol. I, 732.

4) Vgl. Semisch, Justin I, 224. II, 208. Die Stellen sind Coh. ad Graec. 37. S. 34. Maur.; 38. S. 35. — Apol. I, 20. S. 55.; 44. S. 70. Ebenso das *κήρυγμα Πέτρου* ap. Clem. Alex. Strom. VI, 5. S. 761. Potter.

5) Strom. VI, 5. und sonst; die Stellen bei Le Nourry, dissert. de Clem. Alex. Opp. in Sprenger, Thesaur. III, 172. ff.

6) Instit. div. I, 6, 7. VII, 15, 19 18, 2.

7) Böckh, graec. trag. princ., num ea, quae supers. genuina sint. S. 146. Semisch, Justin. I, 224.

8) Orig Comment. in Genes. Tom. III. (Philocal. c. 22.): *Καὶ Κλήμης δ' ὁ Ῥωμαῖος, Πέτρου ἀποστόλου μαθητὴς, συνῳδὰ τούτοις — εἰπὼν ἐν ταῖς περιόδοις* — *φησί* — cl. Recogn. X, 10

9) Zu Gal I, 18

Digitized by Google

Nola [1]), Gennadius [2]), und selbst die Homilieen, so sehr ihre Unächtheit auch dem kritischen Laien in die Augen springt, zählt der Verfasser der athanasianischen Synopsis noch zu den Antilegomenen [3]). Die apostolischen Constitutionen (διδαχαὶ oder διαταγαὶ τῶν ἀποστόλων), über deren ziemlich späten Ursprung, in ihrer gegenwärtigen Gestalt wenigstens, jetzt Jedermann einverstanden ist, rechnet noch Athanasius zu den zwar nicht kanonischen aber kirchlichen Schriften, der Verfasser der athanasianischen Synopse zählt sie zu den Antilegomenen [4]), Epiphanius dagegen behauptet sogar ausdrücklich ihren ächt apostolischen Ursprung und ihre Kanonicität [5]), und schreibt ihnen, indem er sie meist mit der Formel οἱ ἀπόστολοι λέγουσιν oder ὁ θεῖος λόγος φάσκει anführt, vollkommenen Inspirationscharacter zu [6]); eine Reihe späterer Kirchenväter spricht sich in der gleichen Weise aus [7]). — Mit welcher Unbefangenheit und Arglosigkeit endlich alttestamentliche Pseudepigraphen von Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte, selbst von neutestamentlichen Schriftstellern citirt und gebraucht werden, dafür hat Corrodi eine Reihe der auffallendsten Beispiele gesammelt [8]).

Folgerungen. Was sollen wir im Angesicht dieser Thatsachen, die aus den Sammlungen von Grabe, Fabricius, Thilo leicht noch ins Unendliche vermehrt werden könnten, über die Kritik urtheilen, welche die ältesten Väter in Beziehung auf die kirchlich-kanonische Litteratur aus-

---

1) Ep. 47 ad Rufinum.
2) De vir. illustr. 17.
3) Athanas. Opp. II, S. 95 ff. Petav.: τῆς νέας πάλιν διαθήκης ἀντιλεγόμενα ταῦτα· περίοδοι πέτρᾳ κτλ. — ἐξ ὧν μετεφράσθησαν ἐκλεγέντα τὰ ἀληθέστερα καὶ θεόπνευστα.
4) Die Stellen bei Cotelier, Patr. Ap. I, 190.
5) Haer. 70, 10.
6) Haer. 45, 5. 70, 11. 12. 75, 6. 80, 7.
7) Die Stellen bei Cotelier a. a. O. S. 191 ff.
8) Beleuchtung des Bibelkanons I, 162 ff. II, 35 ff.

Digitized by Google

geübt haben? So viel springt in die Augen, dass jene Wachsamkeit, jener Forschereifer, jener kritische Scharfsinn und sichere Takt, welchen die modernen Apologeten diesen Vätern nachzurühmen wissen, eben nicht zu ihren wirklichen Vorzügen gehören, sondern dass die letztern ganz wo anders zu suchen sind; es springt in die Augen, dass von einer geschlossenen kanonischen Litteratur, deren kirchliche Anerkennung man so gern in die beiden ersten Jahrhunderte zurückdatiren möchte, während dieses Zeitraums noch nicht die Rede seyn kann, dass vielmehr der Unterschied zwischen kanonischen und unkanonischen Schriften sogar im Laufe des dritten Jahrhunderts noch ein fliessender war [1], kurz, dass es im höchsten Grade ungenau und unhistorisch ist, auf die Zeugnisse der ältesten Väter für die kanonischen Schriften des Neuen Testaments ein Gewicht zu legen, das man den gleich stark von ihnen bezeugten Apokryphen nicht ebenfalls zu gut kommen lassen will.

Zwei Ursachen sind es hauptsächlich, aus denen wir das so unkritische und unzusammenstimmende Verhalten der älteren Väter zur kanonisch-kirchlichen Litteratur ab-

1) Ein characteristischer Beleg hiefür ist der Brief des Judas und seine kirchliche Anerkennung. Bekanntlich benützt der Verfasser des Briefs zwei alttestamentliche Apokryphen, das Buch des Henoch ausdrücklich (v. 14), die ascensio Mosis stillschweigend (nach Orig. de princ III, 2. 1, 138. de la Rue). Er selbst also, obwohl schon der nachapostolischen Zeit angehörig, scheut sich nicht, alttestamentliche Apokryphen zu gebrauchen, weiss also nichts von einem streng geschlossenen alttestamentlichen Kanon, und noch weniger etwas von einem neutestamentlichen. Eben diess aber war es, was zur Zeit des Hieronymus die Aechtheit des Briefs verdächtig machte. Judas, frater Jacobi — sagt Hieronymus im Catal. vir. ill. 4. — parvam epistolam reliquit. Et quia de libro Enoch, qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque rejicitur: tamen auctoritatem vetustate jam et usu meruit. Man sieht, wie wenig die Gesichtspunkte des vierten und fünften Jahrhunderts auf das zweite übergetragen werden dürfen.

Digitized by Google

zuleiten haben. Zuerst, der sehr späte Ursprung des Begriffs einer kanonischen Litteratur Neuen Testaments, dann, der Mangel aller kritischen Hülfsmittel zu ihrer Feststellung.

Der späte Ursprung des Begriffs einer neutestamentlich kanonischen Litteratur. Die Idee einer neutestamentlich kanonischen Litteratur tritt erst gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, mit Theophilus und Irenäus auf [1]). Erst jetzt finden wir auch bei Anführungen neutestamentlicher Schriften dieselben solennen Formeln, mit denen man sich früher nur auf Stellen des A. T.'s berief. Erst jetzt beginnt man, auch den apostolischen Schriften jenen Inspirationscharacter beizulegen, den man vorher nur den prophetischen des Alten Testaments zuschrieb. Vor Irenäus sind die Begriffe wie die Namen neutestamentlicher Kanonicität und Inspiration völlig unbekannt. So weiss z. B. der Brief des Barnabas noch durchaus nichts von inspirirten Schriften, in denen das Dogma ausschliessend niedergelegt wäre: das πνεῦμα ist ihm allgemeines Besitzthum jedes wahren Christen und kein Vorrecht der Apostel [2]). Ebenso wenig wissen die ignatianischen Briefe etwas von einer kanonischen Litteratur: so sehr sie bei ihrer Polemik gegen das zähe Festhalten am A. T. Veranlassung gehabt hätten, auf das Neue Testament, als den wahren Ersatz des Alten, hinzudeuten, so verweisen sie dennoch die verschiedenen Gemeinden, an die sie gerichtet sind, nicht an die Apostel und die von ihnen zurückgelassenen Schriften, sondern an die Bischöfe [3]): das bischöfliche Ansehen vertritt ihnen die Stelle jener Lehrauctorität, mit der man später die apostolischen Schriften in der Eigenschaft einer kano-

---

1) Credner, Beiträge I, 56 ff. Weber, Beiträge zur Gesch. des neutest. Kanons S. 63 ff. 83 ff.

2) Credner a. a. O. S. 13.

3) A. a. O S 17.

Digitized by Google

nischen Litteratur bekleidet hat. Nicht minder geht aus der Aeusserung, mit welcher Papias die Veranstaltung seiner λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις motivirte [1]), hervor, dass er inspirirte Evangelien, im Sinne der spätern Kirche, weder kannte, noch auch das Bedürfniss darnach fühlte [2]). Auch Justin kann den Begriff einer kanonischen Evangelienlitteratur noch nicht gehabt haben, wie theils der Titel ἀπομνημονεύματα, den er seinem Evangelium gibt, theils seine Benützung eines wenigstens später für unkanonisch erklärten Evangeliums, theils sein bisweilen sehr freies Citiren evangelischer Aussprüche sattsam beurkundet [3]). Ganz übereinstimmend mit diesen noch unentwickelten Vorstellungen von einem neutestamentlichen Kanon ist es, dass der Apologet Athenagoras, so streng er die Inspiration des A. T.'s fasst, doch nirgends auf das Lesen neutestamentlicher Schriften verweist: nur die fleissige Lesung des A. T.'s ist es, was er einschärft [4]). So war auch Melito um die Feststellung des alttestamentlichen Kanons sehr bemüht: er gibt ein genaues, auf eigene Nachforschungen gegründetes Verzeichniss der dazu gehörigen Schriften: von einem neutestamentlichen Kanon dagegen weiss er durchaus noch nichts [5]). Wie spät der jetzige

1) Ap. Eus. H. E. III, 39.: ὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.

2) Credner a. a. O. S. 24.

3) Vgl. den unten folgenden Abschnitt über die apostolischen Denkwürdigkeiten Justins.

4) Credner a a O. S. 54.

5) Eus. H. E. IV, 26. Dazu Weber a. a. O. S. 218.: »Aus dem Fragment des Melito bei Eusebius muss offenbar gefolgert werden, Melito hätte, da er von der festgesetzten Anzahl und Sammlung der Bücher des A. T.'s spricht und der unverfälschten Bewahrung des alttestamentlichen Kanons so grosse Aufmerksamkeit und Sorge zuwendet, auch von der Anzahl und Sammlung der des N. T.'s Nachricht gegeben, wenn eine solche damals schon in kirchlichem Gebrauch existirt hätte. — — Die Vermuthung hat einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, dass ein christlicher Bischof, der es sich so sehr zur Angelegenheit macht,

Digitized by Google

Evangelienkanon in der Kirche durchgedrungen ist, beweist unter Anderem auch der gegen den Schluss des zweiten Jahrhunderts geschriebene Brief des Bischofs Serapion an die Gemeinde zu Rhossus in Cilicien [1]). Er betrifft das Evangelium des Petrus, das die dortigen Christen im Gebrauch hatten, und auf das sich eine doketische Sekte in jener Gegend stützte. Serapion schreibt ihnen, er habe bei seinem ersten Besuche, da er jenes Evangelium im Gebrauche der Gemeinde vorgefunden, seine fortgesetzte Lesung ohne Anstand erlaubt, ohne jedoch das Evangelium selbst näher anzusehen, nun aber, da er höre, dass sich eine doketische Secte darauf berufe, habe er es durchgegangen und allerdings einiges Ungehörige darinn entdeckt. Man sieht hieraus, wie wenig unsere kanonischen Evangelien im Laufe des zweiten Jahrhunderts schon in ausschliessendem kirchlichem Gebrauch seyn konnten, wie wenig während desselben von einem Evangelienkanon die Rede seyn darf, wenn noch gegen das Ende dieses Jahrhunderts ein Bischof keinen Anstand nimmt, seinen Gemeinden den fortdauernden Gebrauch eines ihm unbekannten akanonischen Evangeliums zu erlauben.

Die Stelle einer kirchlich-kanonischen Litteratur vertrat während des nachapostolischen Zeitalters die mündliche Tradition. Die Tradition ist es, nach welcher die apostolischen Väter die evangelischen Aussprüche citiren, nach welcher das Christenthum gepredigt wurde, auf welche der Glaube der Gemeinden sich stützte. Waren schriftliche Aufzeichnungen aus der apostolischen Zeit vorhanden, so dienten sie, ohne kirchliche Auctorität zu besitzen, nur zum Privatgebrauch [2]). Noch Irenäus hält den christlichen Glau-

---

die zuverlässigsten Nachrichten über den Kanon des A. T.'s zu sammeln, uns gleichfalls Nachrichten von dem Kanon des Neuen würde geliefert haben, wenn er sie wirklich hätte liefern können.«

1) Eus. H. E. VI, 12.

2) Gieseler, Entstehung der Evang. S. 173.

Digitized by Google

ben nicht für gefährdet, wenn auch von den Aposteln keine Schriften vererbt worden wären, da die apostolischen Schriften durch die Tradition ersetzt werden könnten; viele barbarische Völker, sagt er, glauben an Christum, indem sie ohne Papier und Tinte die beseeligende Lehre durch den Geist in ihre Herzen geschrieben haben [1]). Welches Gewicht Tertullian auf die regula fidei legt, ist bekannt. Kein Wunder, dass man bei sölchem Uebergewicht der mündlichen Ueberlieferung über die schriftliche — da überdiess dem Bedürfnisse schriftlicher Glaubensurkunden das bereits im Gebrauch befindliche A. T. zu genügen schien — kein besonderes Interesse hatte, die kanonische und unkanonische, ächte und unächte Litteratur des N. T.'s strenger zu sondern. Erst als die lebendige Ueberlieferung beim Wechsel der Generationen sich zu trüben oder zu erlöschen begann, als das Verlangen nach einer festern Constituirung der Kirche auch in dogmatischer Beziehung erwachte, und gegenüber von den Häretikern eine wirksamere Waffe nöthig schien, als die haltlose Berufung auf die Tradition: erst jetzt zeigte sich auch das Bedürfniss schriftlicher Ueberlieferungen, und zwar gesetzgebender, höher beglaubigter, inspirirter Glaubensurkunden. Die Idee einer inspirirten, kanonischen Litteratur des neuen Bundes kam jetzt auf.

Der Mangel kritischer Hülfsmittel. Aber wie nun diese kanonische Litteratur sichten und kritisch herstelllen? nach welchen Kriterien die ächt apostolischen Schriften von den pseudapostolischen absondern? welchen Maasstab der kritischen Unterscheidung anlegen? Hier zeigte sich nun eben die zweite der oben bemerklich gemachten Schwierigkeiten. Hätten die Kirchenväter auch den Geist historischer Kritik und die Gabe gelehrter Forschung in weit höherem Grade besessen, als diess wirklich der Fall

1) Adv. haer. III, 4, 2. Gieseler a. a. O. S. 149 f.

Digitized by Google

war, so standen ihnen doch in einer Zeit ohne Litteraturpublicität alle jene Hülfsmittel, welche die moderne historische Kritik in Bewegung setzen kann, nicht zu Gebot. Wie sich von der Aechtheit einer Schrift überzeugen? Etwa durch möglichst vollständige Vergleichung anderer Schriften aus demselben Umkreise und derselben Zeit? Aber solcher Schriften gab es sehr wenige. Oder durch mündliche Erkundigungen? Aber seit der apostolischen Zeit waren schon drei Generationen vorübergegangen. Oder durch Nachforschungen an Ort und Stelle? Aber diese Nachforschungen waren schwer anzustellen, da das Christenthum vom Orient in den Occident sich übergesiedelt hatte, da die Stätten und Quellpunkte einer reichern Tradition über die ganze römische Welt zerstreut waren, und selbst in den einzelnen Ortsgemeinden, in Folge der wechselvollen Geschicke, die das junge Christenthum zu erdulden hatte, keine fortlaufende Tradition sich hatte erhalten können. Wie vollständig waren im zweiten Jahrhundert z. B. in Rom, aber auch anderwärts, die Erinnerungen aus der apostolischen Zeit verwischt! Setzen wir unter diesen Umständen den Fall, es wurde einem durch die geographische Lage seiner Diöcese weniger begünstigten Kirchenvater, etwa dem Irenäus ein neu aufgefundener paulinischer Brief, z. B. der erste Timotheusbrief, oder eine Evangelienschrift, z. B. das Evangelium des Marcus zugeschickt oder auch durch reisende Brüder persönlich überbracht: welchen andern Maassstab konnte er anlegen, als den der herrschenden Kirchenlehre? welche andere Kritik konnte er ausüben, als eine dogmatische? Und wie verzeihlich muss uns ein Fehlgriff von seiner Seite erscheinen, in einer Lage, die selbst einen modernen Historiker, trotz der unendlich gesteigerten und vervielfältigten Mittel der Kritik, in Verlegenheit bringen könnte [1])!

1) Lücke, über den neutestamentlichen Kanon des Eusebius S. 28 f.: Wie rein auch die Kirche des ersten Jahrhunderts in Vergleichung

Digitized by Google

Wie entschuldbar müssen wir es finden, dass er, wenn er nun näher die Kanonicität seiner heiligen Schriften gegen widersprechende Häretiker rechtfertigen soll, statt eines historischen Beweisverfahrens ein allegorisches einschlägt! Aber wie wenig werden wir uns auch Angesichts solcher Verhandlungen und Beweisführungen verhehlen dürfen, dass die historische Kritik sich damals noch in ihrer Kindheit befand.

Beispiele dogmatischer Kritik. Der Hirte des Hermas. Von einer historischen Kritik, die diesen Namen verdient, kann überhaupt kaum die Rede seyn in einer Zeit, in welcher das historische Interesse ganz unter der

---

mit späteren Zeiten gewesen seyn mag: so mischte sich doch schon sehr früh und selbst in der apostolischen Kirche, Rechtgläubiges und Ketzerisches, Echtes und Unterschobenes, so dass selbst den von den Aposteln gepflanzten und immerfort gepflegten Gemeinden die Scheidung schwer wurde. Im Fortgange der Zeit aber ward diese Scheidung immer schwerer, ja zuletzt fast unmöglich. Denn wenn nun in der späteren Zeit irgend eine heilige Schrift, etwa im Namen und in der Gestalt des Paulus, und wie aus der apostolischen Zeit zu einer Gemeinde kam, und Aufnahme forderte, wie sollte man darüber entscheiden? Die Schrift konnte paulinisch reden und gesinnt seyn im Ganzen und durch ihre Scheinähnlichkeit oder Gleichheit selbst Diejenigen leicht täuschen, welche mit der Lehre und Sprache, mit den innern und äussern Verhältnissen des grossen Apostels vertraut und bekannt genug zu seyn glaubten. Aber sie konnte, wenn auch von einem apostolischen Manne, doch im Einzelnen Abweichendes enthalten, ja sogar Irriges, und dieses Abweichende und Irrige vor unkritischen Augen in dem täuschenden Scheine des Ganzen leichtlich verbergen. Wer stand ihnen nun dafür, dass sie nicht die untergeschobene Schrift samt ihren Irrthümern mit aufnahmen, da sie ohne tiefere Kenntniss der innern Merkmale, ohne genaue Kritik also des Inhalts, in liebevoller Verehrung der schönen apostolischen Zeit Alles das für christlich halten konnten, was sich ihnen als aus jener Zeit in der wenig beachteten und erkannten Mischung des Aechten und Falschen mit alterthümlicher Auctorität ankündigte, und ihren historischen Glauben in Anspruch nahm?

Digitized by Google

Knechtschaft des dogmatischen stand, in welcher man für geschichtliche Thatsache und Ueberlieferung das ausgab, was man zu dogmatisch-polemischem Behufe eben brauchte. Characteristisch für diese Willkührlichkeit, mit welcher man Geschichte machte und die Kritik des Kanons ausübte, ist das Verhältniss Tertullians zum Hirten des Hermas. In seiner Schrift über das Gebet behandelt er ihn als ein Buch von kirchlicher Auctorität. Stillschweigend seine Beweiskraft anerkennend sucht er Folgerungen, die aus ihm gezogen wurden, durch eine andere Deutung der betreffenden Stelle abzuweisen [1]). In dem Streit über die zweite Busse dagegen, wo ihm ebenfalls die Auctorität des Hirten entgegengehalten wird, fährt er mit leidenschaftlicher Bitterkeit gegen dieses, wie er es nennt, apokryphische und gefälschte Büchlein los. Cederem tibi, sagt er [2]), si scriptura pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi; si non ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa judicaretur. Man sollte dieser Aeusserung zufolge glauben, der Hirte sey zu jener Zeit in allgemeinem kirchlichem Verruf gewesen; ja man sollte schliessen, es hätten über die kirchliche Gültigkeit einzelner Schriften, über die Feststellung des neutestamentlichen Kanons sogar ausdrückliche Verhandlungen in den occidentalischen Kirchen stattgefunden, und hier sey man über die Verwerfung des Hirten einig geworden. Allerdings ein sehr frühes Datum für die kirchliche Feststellung des Kanons und für die ängstliche Wachsamkeit, mit welcher man auf seine Reinhaltung bedacht war. Leider jedoch hat die Behauptung Tertullians wenig historischen Grund. Es ist oben nachgewiesen worden [3]), dass kurz vor Tertullian noch Irenäus den Hirten mit der Bezeichnung

1) De orat. 12.
2) De pudic. 10.
3) S. oben S. 55.

Digitized by Google

ἡ γραφὴ citirt, dass gleichzeitig mit dem afrikanischen Kirchenvater der alexandrinische Clemens ihn völlig auf dem Fusse einer kanonischen Schrift behandelt, dass ihn Origenes häufig und mit Achtung gebraucht, dass noch in den arianischen Streitigkeiten aus ihm argumentirt wird. Unmöglich kann also schon im zweiten Jahrhundert ein so allgemeines Verdammungsurtheil gegen ihn ausgesprochen worden seyn. Der leidenschaftliche Vater hat also auch hier in der Hitze des Streits und im Interesse dogmatischer Beweisführung historische Behauptungen aufgestellt, die ihm zur Aufrechthaltung seiner Grundsätze und Meinungen dienlich erschienen, die aber von Seiten ihrer vollständigen geschichtlichen Glaubwürdigkeit in alle Wege in Anspruch zu nehmen sind. Auch als Geschichtschreiber ist Tertullian, und nicht er allein, einseitig und partheiisch.

Die johanneische Apokalypse. Man könnte das eben Gesagte an allen irgend einmal strittig gewordenen Schriften des N. T.'s erhärten, man könnte an ihnen der Reihe nach zeigen, dass die alte Kirche immer nur eine dogmatische Kritik ausgeübt hat, nie eine eigentlich historische, dass sie das Kanonische immer nach der Kirchenlehre, nie die Kirchenlehre nach dem Kanonischen bemessen hat; an zwei Schriften des N. T.'s jedoch, die aus entgegengesetzten Gründen eine entgegengesetzte Geschichte gehabt haben, lässt sich diess am einleuchtendsten darthun, an der johanneischen Apokalypse und dem zweiten Brief des Petrus. Die Geschichte der Apokalypse, d. h. ihrer kirchlichen Anerkennung ist bekannt. Keine Schrift des neutestamentlichen Kanons hat eine so fortlaufende Reihe so alter und so hoch hinaufreichender Zeugen für sich aufzuweisen, als eben diese; Papias, Justin, Melito, Theophilus, Apollonius, Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien, sämmtlich Gewährsmänner aus dem zweiten Jahrhundert — man kann sich kaum eine stärkere Bezeugung wünschen;

Digitized by Google

mit Papias, dem ἀκουστὴς Ἰωάννου [1]), und den von Irenäus erwähnten ephesinischen Presbytern, qui Joannem discipulum domini viderunt [2]), reichen die directen und indirecten Zeugnisse bis zum Apostel selbst hinauf: nichts desto weniger stieg mit jedem Jahrhundert die Ungunst der Kirche gegen das johanneische Offenbarungsbuch und der Unglaube an seine Aechtheit: im Kampfe mit den Montanisten von dem römischen Presbyter Cajus, im Kampfe mit dem Chiliasten Nepos vom alexandrinischen Dionysius verworfen konnte es späterhin, in der orientalischen Kirche wenigstens, nie mehr wieder zu vollständiger Anerkennung gelangen. Man sieht aus dieser hier nicht näher auszuführenden Geschichte der Apokalypse zur Genüge, dass am aller wenigsten historisch-kritische Gründe es waren, die das Urtheil der Kirche geleitet haben; je näher den Quellpunkten der Tradition, desto günstiger ist es der Aechtheit, je entfernter davon, also je unfähiger zu rein historischer Feststellung des Thatbestands, desto günstiger der Unächtheit; nur das dogmatische Interesse kann also diesen Wechsel der kirchlichen Meinung hervorgebracht und herbeigeführt haben. Die Kritik des Dionysius ist zwar für jene Zeit ein Meisterstück besonnener Erwägung und scharfsichtiger Herausstellung von Zweifelsgründen: aber sie ist eben nur innere Kritik, nicht äussere, welche letztere doch hier allein entscheiden konnte: über das johanneische Zeitalter selbst, über die Denkweise und Geschichte des Apostels, über die älteste Periode der kleinasiatischen Kirche fehlt es dem Kritiker sichtbar ebenso sehr, als uns, an näheren Nachrichten und Ueberlieferungen. Daher auch die fortdauernde auffallende Uneinigkeit der kirchlichen Meinungen über die Apokalypse, und die fortdauernde Unfähigkeit, die widersprechenden Ueber-

1) Eus. H. E. III, 39.

2) Adv. haer. V, 33, 3.

Digitized by Google

lieferungen über Apokalypse und Evangelium in ein rechtes Verhältniss zu einander zu setzen. Welchen historisch-kritischen Werth kann man unter diesen Umständen dem Urtheil der Kirche über Authentie und Nichtauthentie einer Schrift beimessen? Erkannte die katholische Kirche dasjenige als ächt an, worin sie ihr gegenwärtiges religiöses Bewusstseyn wieder fand, erklärte sie dasjenige für unächt, was dem kirchlichen Zeitbewusstseyn widerstrebte, so ist klar, dass es sich in allen solchen Verhandlungen genau genommen nicht um die Authentie der betreffenden Schriften handelte, sondern um ihre Kanonicität, und dass es nur eine falsche Fragstellung war, wenn die apostolische Authentie, zu deren Ermittlung und Feststellung ja gar nicht mehr die nöthigen Daten vorhanden waren, zum Angelpunkt des Streits gemacht wurde.

Der zweite Brief des Petrus. Ein Gegenstück zur Geschichte der Apokalypse ist die Geschichte des zweiten petrinischen Briefs. Zeigt jene das Unterliegen der geschichtlichen Ueberlieferung unter die dogmatische Ungunst, so zeigt diese den Sieg der dogmatischen Gunst über den Widerspruch der geschichtlichen Zeugnisse. Dass der zweite petrinische Brief die augenscheinlichsten Merkmale der Unächtheit auf der Stirne trägt, ist bekannt. Dem alexandrinischen Clemens, dem Irenäus, Tertullian, Cyprian noch unbekannt, taucht er zum erstenmal bei Origenes auf, wird aber gleich von diesem ausdrücklich als bestrittene Schrift bezeichnet [1]). Eusebius in seinem Kanon rechnet ihn unter die Antilegomenen [2]); an einem anderen Orte bemerkt er [3]),

1) Die litterarischen Nachweisungen hiefür und fürs Folgende bei Pott, Prolegg. S. 173 ff. Ullmann, der zweite petr. Brief S. 7 ff. Meyerhoff, Einl. in die petr. Schriften S. 202 ff.

2) H. E. III, 25.

3) H. E. III, 3.: *τὴν δὲ φερομένην τοῦ Πέτρου δευτέραν οὐκ ἐνδιάθηκον μὲν εἶναι παρειλήφαμεν. Ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα μετὰ τῶν ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν.*

Digitized by Google

die kirchliche Ueberlieferung schliesse ihn von den ächten kanonischen Schriften aus. Aber, wie Eusebius in derselben Stelle zugleich beifügt, schon zu seiner Zeit hatte, wenn auch nicht die Kritik, so doch der Gebrauch für die Aufnahme des Briefs entschieden: bereits das laodicenische Concil erklärt sich für ihn, indem es ihn stillschweigend dem ersten gleichstellt; Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus behandeln ihn sofort ohne weiteres Bedenken als ächte und kanonische Schrift; im Verlaufe der Zeit verstummen die letzten Zweifel, und der Brief wird im Orient allgemein anerkannt. Das gleiche Schicksal hatte er im Occident. Obwohl hier noch weit später, als im Orient, die ersten Spuren seiner Existenz uns aufstossen, wird er nichts desto weniger schon im Concil von Hippo in der stillschweigenden Voraussetzung seiner Kanonicität den katholischen Briefen beigezählt, und wenn auch Hieronymus noch von umlaufenden Zweifeln spricht — Simon Petrus, sagt er [1]), scripsit duas epistolas, quae catholicae nominantur, quarum secunda a plerisque ejus esse negatur propter stili cum priore dissonantiam — so macht doch er selbst von dieser Ansicht keinen Gebrauch, sondern er behandet den Brief als ächt. Bei Augustin verstummt gleichfalls der letzte Zweifel. Man sieht auch hier, wie wenig bei dieser Geschichte des Briefs die historische Ueberlieferung und die historische Kritik mitgesprochen, wie ausschliesslich das Interesse der Erbaulichkeit und die Macht der Gewohnheit das Wort geführt haben, und wie selbst an Männern, denen im Uebrigen der Trieb gelehrter Forschung nicht fremd war, der einmal angeregte kritische Zweifel doch wieder wirkungslos vorübergieng. Wenn Hieronymus, obgleich er sichtbar die kritischen Zweifel gegen die Aechtheit des Briefs theilte, nichts desto weniger, um nicht anzustossen, keinen Gebrauch von

1) Catal. 1.

Digitized by Google

dieser seiner Privat-Ansicht machte, sondern auch hier seine Uebereinstimmung mit den herrschenden Ansichten zur Schau trug, so beweist diess nur, wie wenig die Meinung der Kirche mit historischer Kritik zu thun haben wollte, wie wenig sie daher auch als das Ergebniss einer solchen angesehen werden darf. Wenn die Kritik, als sie erwachte, gegen die Gewohnheit nicht durchdrang, und, als sie noch durchdringen konnte, in der ältesten christlichen Zeit, nicht vorhanden war, so lässt sich hieraus die historische Zuverlässigkeit der kirchlichen Ueberlieferung und Meinung leicht ermessen.

Der Kanon des Eusebius. Ein helles Licht auf die ganze älteste Geschichte des neutestamentlichen Kanons wirft der Kanon des Eusebius [1]). Das Schwankende seiner Bestimmungen, die Unsicherheit seines Urtheils über einzelne von Andern für kanonisch gehaltene, späterhin in den Kanon wirklich aufgenommene Schriften, wie über die Offenbarung und den zweiten und dritten Brief des Johannes, die Widersprüche, die sich aus der Vergleichung seiner verschiedenen Urtheile ergeben, der Mangel aller selbstständigen Quellenforschung, die Ungenauigkeit und Unvollständigkeit seiner historischen Angaben [2]): Alles diess zeigt zur Genüge, auf welcher Stufe damals die Kritik des Kanons stand. Der Hauptentscheidungsgrund des Kirchenvaters ist zunächst nur der factische kirchliche Gebrauch, der je von der betreffenden Schrift gemacht wird, die einfache Thatsache, dass die Kirche sich in stillschweigendem Uebereinkömmniss so oder so ausgesprochen habe; dass aber dieses kirchliche Urtheil seinerseits ebenfalls nicht auf kritischen Entscheidungsgründen beruhte, geht einestheils aus seinem Schwanken,

1) H. E. III, 3. 25.

2) Vgl. hierüber die Abhandlung von Weber über den Kanon des Eusebius, in seinen Beiträgen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons S. 142 ff.

Digitized by Google

anderntheils aus den unläugbaren Fehlgriffen, die es gethan, endlich namentlich daraus hervor, dass die Masse der Christen es war, welche das entscheidende Wort dabei geführt hatte. Gelehrte Privatuntersuchungen hatten sichtbar nicht den mindesten Einfluss auf die kirchliche Feststellung des Kanons, sonst hätte Eusebius gewiss ganz andere Entscheidungsgründe aufzuführen gewusst, als seine gewöhnlichen: Viele, nicht Viele, die Meisten, Einige haben das Buch angeführt, gebraucht u. s. w. Wenn er sich also mit so dürftigen Bestimmungen behilft, so können weder Andere vor ihm genauere kritische Untersuchungen angestellt haben, auf welche gestützt er motivirtere Urtheile und Entscheidungen hätte geben können, noch kann er selbst mit dem Wesen und den Erfordernissen der innern oder äussern historischen Kritik irgendwie bekannt gewesen seyn. An eine höhere innere Kritik nach sprachlichen, stylistischen, oder feineren dogmatischen Merkmalen hat er ohnehin gar nicht gedacht [1]): aber auch von der äussern Kritik nach historischen Zeugnissen hatte er nur sehr unzureichende Vorstellungen. Denn wenn er auch hin und wieder anmerkt, ältere kirchliche Schriftsteller (*πλεῖοι τῶν ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων*, *οἱ πάλαι πρεσβύτεροι*, *πολλοὶ* oder *ὀλίγοι τῶν παλαιῶν*) hätten dieses oder jenes Buch gebraucht oder nicht gebraucht, so thut er diess doch weder regelmässig, noch vollständig, noch mit der nöthigen Genauigkeit [2]), namentlich wendet er dem Stillschweigen der früheren Väter

1) Vgl. Lücke, a. a. O. S. 57.

2) Ein Beispiel statt vieler. Vom *κήρυγμα Πέτρου* sagt er (H. E. III, 3): *μήτε ἀρχαίων μήτε τῶν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς μαρτυρίαις ἐξ αὐτοῦ συνεχρήσατο.* Und doch citirt es Clemens von Alexandrien ziemlich häufig, meist mit der Anführungsformel *Πέτρος λέγει*, und doch räumt selbst noch Origenes die Möglichkeit ein, die Schrift sey ächt (die Stellen oben S. 54). Welche Unzuverlässigkeit und Nachlässigkeit von Seiten des Berichterstatters!

Digitized by Google

nicht genug Aufmerksamkeit zu. Ueberdiess sind die Aeltesten unter diesen παλαιοὶ, deren μαρτυρίαι er anzuführen pflegt, Kirchenlehrer schon des zweiten Jahrhunderts, Papias, Hegesipp, Irenäus; weiter hinauf existirte nur die mündliche, höchst unkritische, vielfach getrübte und unterbrochene Tradition, so dass wir gerade über den für die Geschichte des Kanons entscheidendsten Zeitraum der ältesten Kirche, d. h. über die Periode seiner Entstehung, ohne zulängliche Nachrichten sind. Alles zusammengefasst ist also der Kanon des Eusebius mit das stärkste Zeugniss gegen die vorgeblich von der ältesten Kirche in der Feststellung und Fortpflanzung des Kanons geübte Kritik. Wenn dieser Kirchenvater, doch einer der hervorragendsten Männer seines Jahrhunderts, und seinen Zeitgenossen mindestens an historischem Forschungseifer überlegen, nichts desto weniger weder das Bedürfniss fühlte, noch die Mittel besass, den früheren Entscheidungen der Kirche über die kanonischen Schriften nachzurechnen, wenn er somit, ohne in die innere Bildungsgeschichte des Kanons nähere Einsicht gewinnen zu können, nur an das Aeussere, Vorliegende, die παράδοσις ἐκκλησιαστική, die hergebrachte Sanction der Kirche sich halten musste — so ist klar, dass sich jene Bildungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons überhaupt nicht mit klarem Bewusstseyn, sondern mehr instinct- und gefühlsmässig gemacht hatte, dass sie also nicht als das Ergebniss kritischer Untersuchungen, als eine Zeugnisssammlung von historischem Werth angesehen werden darf. Schon die Existenz von Antilegomenen beweist, dass die Kirche nicht von Anfang an einen abgeschlossenen Kanon besessen hat, auf dessen Wahrung und Reinhaltung sie mit eifersüchtiger Wachsamkeit — wie man glauben machen möchte — bedacht war [1]).

---

1) Dem Obenstehenden möge noch das Urtheil Lücke's beigefügt werden a. a. O. S. 54.: Wir müssen dem Zeugnisse des Eusebius

Digitized by Google

Die vorstehenden Nachweisungen mögen genügen, um der folgenden Untersuchung die nöthige Berechtigung zu verschaffen, unabhängig, und nöthigenfalls im Widerspruch mit der von der alten Kirche geübten Kritik ihren eigenen Weg zu gehen. Sollten sich also im Verlaufe der Untersuchung die kirchlichen Feststellungen über die Authentie einer neutestamentlichen Schrift unvereinbar erweisen mit anderweitigen besser verbürgten Ueberlieferungen, sollten wir die nöthigen Daten zu einer Revision und Abänderung des kirchlichen Urtheils uns zu verschaffen im Stande seyn: so werden wir dem letzteren, und folglich den kirchlichen Ueberlieferungen über den Ursprung der neutestamentlichen Schriften überhaupt nicht so viel historischen Werth beimessen, um ihnen die entgegenstehenden Ueberlieferungen, die auf eine ganz andere Entwicklungsgeschichte des ältesten Christenthums schliessen lassen, so wie die Principien einer organischen Geschichtschreibung zu opfern.

---

noch bei weitem weniger Auctorität beilegen, als die Genossen seiner Zeit und seiner Kirche. Denn dass er den Forderungen einer tief eingreifenden Kritik nicht genügt habe, ergibt sich aus Allem. Selbst wenn wir seine Nachrichten und Urtheile nur als rohen Stoff der von uns zu übenden Kritik betrachten wollen, müssen wir sehr behutsam und misstrauisch seyn; vieles sogar, was er uns berichtet, als durchaus unentscheidend und in seinen Gründen von uns unerkennbar verwerfen. Sollten wir den von ihm gesammelten Stoff als Grundlage für unsere Kritik benutzen können: so müssten wir ihm nachforschen, und seine Forschungen durchaus aus eigener und genauer Kenntniss der Quellen, welche ihm zu Gebote standen, kritisch zu prüfen im Stande seyn. Diess aber können wir nur in dem einen Theile seiner παράδοσις ἐκκλησιαστική, den kirchlichen Schriftstellern, und auch in diesen nur sehr unvollständig; der andere Theil ist unserer genaueren Kenntniss und Prüfung gänzlich entzogen, und in dem zum Theil bewussten, zum Theil bewusstlosen Streben des kirchlichen Alterthums, das Einzelne in der grossen Masse des allgemeinen kirchlichen Urtheils aufzulösen, auf immer begraben.

Digitized by Google

Nur einige Einwendungen, die bisher noch nicht berührt worden sind, und die innerhalb des gewöhnlichen Gesichtskreises, von welchem aus man die ersten christlichen Jahrhunderte zu betrachten pflegt, sich leicht aufdrängen könnten, sind noch zur Sprache zu bringen.

Die schnelle Verbreitung unterschobener Schriften. Zuerst könnte man die Einwendung erheben, es sey nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge nicht denkbar, dass unterschobene Schriften mit solcher Schnelligkeit sollten zu allgemeiner Anerkennung und Verbreitung gelangt seyn. Hiezu seyen Menschenalter erforderlich und ein seltenes Zusammentreffen von Umständen, die eine Täuschung dieser Art möglich machten. Wenn also Irenäus z. B. die Pastoralbriefe und das Marcusevangelium als kanonische Schriften gebrauche, so könnten diese nicht erst 1—2 Jahrzehnde vorher entstanden seyn; noch weniger sey begreiflich, wie das Evangelium des Johannes, wenn erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts verfasst, wenige Jahrzehnde später in Italien, Gallien, Africa schon sollte verbreitet gewesen seyn. — Genau genommen ist nun freilich nicht abzusehen, inwiefern ein längerer Zeitraum eine litterarische Unterschiebung mehr erleichtern soll, als ein kürzerer: noch weniger, wie bei der so eigenthümlichen Entstehung des Kanons, die eine vollständige kritische Controlle fast unmöglich machte, ein litterarischer Irrthum, namentlich in entlegeneren Gegenden, nicht sollte möglich gewesen seyn, wenn die betreffende Schrift unmittelbar zuvor nur in einem anderen Lande verfasst war. Glücklicherweise haben wir jedoch einige bestimmte und unbestreitbare historische Daten, die uns über jene Bedenklichkeiten weghelfen. Die clementinischen Recognitionen nämlich sind nachweislich nach 211 n. Chr., aller Wahrscheinlichkeit nach in Rom ver-

Digitized by Google

fasst [1]), und Origenes citirt sie schon in seinem noch vor 231 zu Alexandrien verfassten τόμος zur Genesis [2]) als ächte Schrift des römischen Clemens. Es waren folglich nicht mehr als — im besten Falle 18, vielleicht auch nur halb so viel Jahre nöthig, um eine in Rom unterschobene Schrift in Alexandrien als authentisch in Umlauf zu bringen. Ein anderes Beispiel ist das dem Kaiser Antoninus Pius zu Gunsten der Christen untergeschobene Edictum ad commune Asiae, ein Aktenstück, über dessen Unächtheit gegenwärtig kein Zweifel mehr herrscht, das aber nichts destoweniger schon unter dem Nachfolger Antonin's, unter Marc Aurel in Umlauf war, und auf das sich sofort, wenn wir der Angabe des Eusebius trauen dürfen [3]), der gleichzeitige Apologet Melito unbefangen als auf einen kaiserlichen Erlass beruft. Ein drittes Beispiel ist das Schreiben, das dem Marc Aurel in Beziehung auf das bekannte angebliche Wunder der legio fulminatrix untergeschoben wurde. Der Kaiser versichert darin, dass allerdings dem Gebet der christlichen Soldaten in jener Legion das rettende Wunder zu verdanken sey, und nimmt hievon Veranlassung, den Christen von nun an persönliche Sicherheit zuzusagen, und alle Anklage derselben bei Strafe des Feuertods zu verbieten [4]). Von der Aechtheit des Schreibens kann natürlich nicht die Rede seyn [5]): um so merkwürdiger ist es,

---

1) Schliemann, Clementinen. S. 527.

2) Comm. in Gen. Tom. III. (Philocal. c. 22.)

3) Eus. H. E. IV, 13: *τούτοις ὕστω χωρήσασιν ἐπιμαρτυρῶν Μελίτων τῆς ἐν Σάρδεσιν ἐκκλησίας ἐπίσκοπος, κατ' αὐτὸ γνωριζόμενος τῷ χρόνῳ δῆλός ἐστιν ἐκ τῶν εἰρημένων αὐτῷ ἐν ᾗ πεποίηται πρὸς τὸν αὐτοκράτορα Οὐῆρον ὑπὲρ τῶ καθ' ἡμᾶς δόγματος χρησιμωτάτῃ ἀπολογίᾳ.*

4) Das Schreiben ist der justin'schen Apol. I. angehängt, S. 85. ff. Maur.

5) Vgl. auch Neander, K.G. I, 1, 198. ff.

Digitized by Google

wie wenig Zeit zu seiner Verbreitung nöthig war; das angebliche Wunder fand statt im Jahr 174, und schon in dem ums Jahr 198 geschriebenen [1]) Apologeticus thut Tertullian des kaiserlichen Schreibens als eines historischen Documents Erwähnung [2]).

Ueber Schriftenunterschiebungen in Masse. Eine weitere Einwendung könnte die seyn: eine Schriftenunterschiebung in Masse, wie sie in der vorliegenden Untersuchung theilweise vorausgesetzt werde, sey unwahrscheinlich und ohne Beispiel. Aber auch dieser Einwurf beruht auf einer ganz unhistorischen Anschauung der ältesten christlichen Zeit. Man darf nur, um von Anderem abzusehen, die Fabricius'sche Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen aufmerksamen Auges durchgehen, oder auch nur auf ihre Kapitelüberschriften, z. B. fragmenta evangeliorum quinquagenta apocryphorum — fragmenta actuum apostolicorum sex et triginta apocryphorum — dodecas apocalypseon apocrypharum — einen nachdenkenden Blick werfen, um von der eigenthümlichen schriftstellerischen Manier, in welcher man sich zu jener Zeit gefiel, eine hinreichende Vorstellung zu gewinnen [3]). Ebensowenig ist eine tendenzmässige Schriftenunterschiebung in Masse

---

1) Mosheim, de aetate apologetici Tert. comm., in s. Dissert. ad hist. eccl. pert. I, 1. ff.

2) Apologet. c. 5.: at nos e contrario edimus protectorem, si litterae M. Aurelii requirantur, quibus illam Germanicam sitim, Christianorum forte militum precationibus impetrato imbri, discussam contestatur. Qui sicut non palam ab ejusmodi hominibus poenam dimovit, ita alio modo palam dispersit, adjecta etiam accusatoribus damnatione, et quidem tetriore.

3) Irenaeus adv. haer. I, 20, 1. Mass. spricht von einer infinita multitudo apocryphorum librorum et adulterinarum scripturarum, welche die Markosier besessen hätten. Epiphanius von den Gnostikern Haer. XXVI, 12.: ἄλλα μύρια παρ' αὐτοῖς πεπλασμένα γραφεῖα τετόλμηται.

Digitized by Google

beispiellos. Wie viele Schriften sind z. B. unter dem Namen des römischen Clemens in Umlauf gesetzt, und in der ältesten Kirche als authentisch citirt worden, Schriften, deren Aechtheit man jetzt in stillschweigendem Einverständniss hat fallen lassen. Um an eine analoge Erscheinung in der Profangeschichte zu erinnern, so befolgten, fast gleichzeitig mit der Entstehung des neutestamentlichen Kanons, die Neupythagoreer und Neuplatoniker in ihren litterarischen Hervorbringungen die gleiche phantastische Manier des Schriftstellerns unter fremdem Namen: wer die pythagoreische Litteratur näher kennt, weiss, wie es mit den zahlreichen vorgeblichen Ueberresten der ältern Pythagoreer sich verhält: sie sind mit Ausnahme der philolaischen Fragmente sämmtlich gefälscht [1]). Auch innerhalb der christlichen Kirche hat, wie bekannt, die Unterstellung und Verbreitung falscher Urkunden und Briefe, besonders im Interesse des Papismus, noch Jahrhunderte lang fortgedauert.

Beispiele. Vielleicht ist es nicht überflüssig, an eine Reihe

---

1) Ritter, Gesch. d. Ph. I, 372. ff.: Aus dem Eifer, welcher kurz vor Christi Geburt für mysteriöse und wunderthätige Philosophie, auch mit dem Namen pythagorischer Philosophie benannt, erwachte, ist es herzuleiten, dass wir viele Schriften und Bruchstücke von Schriften überliefert erhalten haben, welche die Namen von älteren Pythagoreern mit Unrecht an der Stirn tragen. Die neuere Kritik hat gezeigt und bestätigt, dass die Schriften, welche dem Timäus und dem Archytas zugeschrieben werden, unächt sind, dass die Schrift über die Natur des All, welche dem Okellos von Lucanien beigelegt wird, wenigstens von keinem Pythagoreer herrühren kann, dass viele Bruchstücke, angeblich des Archytas, und alle, welche dem Brontinos, dem Euryphamos und andern Pythagoreern der ältern Zeit zugeschrieben werden, sicher untergeschoben sind, — dass das Bruchstück, das unter dem Namen des Aresas angeführt wird, unächt ist — dass die dem Kleinias zugeschriebenen Fragmente sehr zweifelhafte Aechtheit sind u. s. f.

Digitized by Google

bekannterer litterarischer Producte zu erinnern, die in den ersten christlichen Jahrhunderten in der Weise der modernen Romanenlitteratur unter fremdem Namen geschrieben und in Umlauf gesetzt worden sind. So der Briefwechsel Christi mit Abgarus, den schon Eusebius kennt [1]). Das Zeugniss des Josephus von Christus [2]), jedenfalls interpolirt, wahrscheinlich aber ganz unächt. Der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca, von Hieronymus und Späteren nicht selten erwähnt und noch vorhanden [3]). Das angeblich von den Aposteln in gemeinsamer Berathung als Lehrnorm verfasste apostolische Symbol, zuerst von Rufin, später von andern Kirchenschriftstellern in mehreren Versionen überliefert [4]). Falsche paulinische Briefe, wie der Brief an die Laodicener [5]), ein dritter Brief an die Korinthier [6]), und nach der Andeutung von 2 Thess.

---

1) H. E. I, 13. vgl. Assemani, Bibl. Orient. I, 554, III, 2, 8. Fabricius, Cod. Ap. N. T. I, 316. ff. Semler, de Christi ad Abgarum epistola 1768.

2) Ant. XVIII, 3, 3. Eus. H. E. I, 11. Demonstr. ev. III, 5. Heinichen, Eus. H. E., Excursus I., Tom. III, 331. ff.

3) Hieron. Catal. 12: Seneca — quem non ponerem in Catalogo sanctorum, nisi me illae epistolae provocarent, quae leguntur a plurimis, Pauli ad Senecam et Senecae ad Paulum. Augustin Ep. 153. (al. 54.) ad Macedon. c 14. Andere Zeugnisse und die Briefe selbst bei Fabricius Cod. Apocr. N. T. I, 880. ff.

4) Das Nähere bei Fabricius, Cod. Apocr. N. T. III, 339. ff. Ittig, de pseudepigr. Christi et Apostolorum c. 8. Basnage, Annal. Tom. I, ad A. C 42, N. 18. Suicer, Thes. Eccl. II, 1089. ff.

5) Philastr Haer. LXXXVIII.: Alii autem Lucae evangelistae ajunt epistolam etiam ad Laodicenses scriptam Et quia addiderunt quaedam non bene sentientes, inde non legitur in ecclesia, etsi legitur a quibusdam, non tamen in ecclesia legitur populo, nisi tredecim epistolae ipsius. Hieron. Catal. c. 5.: Legunt quidam et ad Laodicenses, sed ab omnibus exploditur.

6) Fabricius, Cod. Apocr. N. T. III, 666, ff. Vollständiger in Pasqual Aucher, Grammar Armenian and English, Vened 1819. S. 117. Risr, das Sendschreiben der Corinthier an den Ap.

Digitized by Google

II, 2. III, 17. wohl noch andere, jetzt bis auf den Namen verlorene. Weiter eine grosse Anzahl von Kindheitsevangelien, zum Theil noch jetzt vorhanden [1]), Erzählungen über die letzten Tage Jesu, einige derselben unter dem Namen des Pilatus [2]), eine Menge apokryphischer Apostelgeschichten [3]). Ferner die christlichen Sibyllinen, die Weissagungen des Hystaspes [4]), das Buch Henoch, das vierte Buch Esra, die Testamente der zwölf Patriarchen [5]), das *Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου*, und eine Anzahl anderer apokryphischer Apokalypsen [6]). Die acht weiteren ignatianischen Briefe (ausser den sieben), anerkannt unächt. Selbst rechtsgeschichtliche Aktenstücke, wie der Erlass des Antoninus Pius *πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας*, und das die Christenverfolgungen verbietende Schreiben des Marc Aurel über das Wunder der legio fulminatrix [7]).

Ueber die Motive und den moralischen Character dieser pseudonymen Schriftstellerei. Es ist jede Zeit und die Eigenthümlichkeit jeder Zeit mit ihrem eigenen Maasstabe zu messen, und so würde man auch die in Rede stehende litterarische Thätigkeit, die Abfassung von Tendenzschriften unter falschem Namen, ganz schief und unhistorisch beurtheilen, wollte man sie

---

Paulus und das dritte Sendschr. Pauli an die Cor., in armenischer Uebersetzung erhalten, verdeutscht und mit einer Einl. über die Aechtheit begleitet. 1823.

1) Zuletzt von Thilo gesammelt Cod. Apocr. N. Ti. Tom. I.
2) Vgl. Fabricius, Cod. Ap. N. T. I, 214 ff. III, 456 ff. Thilo, Cod. Apocr. I, CXVIII ff. u. 487 ff. 803 ff.
3) S. Thilo, Acta Thomae S. LXX ff. Fabricius, C. A. N. T. II, 387 ff.
4) Walch, de Hystaspe ejusque vaticiniis apud Patres, Comment. Gotting. I, 3.
5) Fabricius, cod. Pseudepigr. V. T. I, 496 ff. Nitzsch, de test. duod. Patr. comment. 1810.
6) Fabricius, C. A. N. T. II, 936 ff.
7) Ueber beides s. oben S. 75.

Digitized by Google

unter den Gesichtspunkt der Fälschung stellen. Eine immoralische Seite gewinnt eine litterarische Fiction erst dann, wenn das historisch-kritische Interesse erwacht ist, wenn das Geschichtliche als solches und an sich einen Werth bekommen hat, wenn der Fälscher das Bewusstseyn hat, eine geschichtliche Täuschung zu begehen. Dieses Bewusstseyn lag zu jener Zeit völlig ferne. Das Historische hatte damals noch keinen Werth an sich. Wenn man ein in Umlauf zu setzendes Schreiben mit einem berühmten Namen aus der apostolischen Zeit überschrieb, so geschah es nur zum Behuf eines practischen Zwecks [1]). Die meisten unächten Schriften des neutestamentlichen Kanons sind so aus bestimmten vorliegenden Interessen, aus bestimmten kirchlichen Zuständen und Partheistellungen hervorgegangen. Es galt eine Auseinandersetzung zwischen Petrinern und Paulinern, oder einen neuen Vermittlungs- und Friedensvorschlag, oder eine Ablehnung extremer Richtungen, oder endlich eine polemische Erörterung strittiger Punkte — und es wurde dem apostolischen Haupte je der betreffenden Parthei ein in der angegebenen Tendenz verfasstes Umlaufschreiben, ein Wort zum Frieden oder ein Wort des Streits in den Mund gelegt. Der Name des angeblichen Verfassers sollte sogleich auch die bestimmte Tendenz der in Umlauf gesetzten Schrift, ihren theologischen Charakter, ihren practischen Zweck bezeichnen [2]). Am unverkennbarsten tragen

---

1) Vgl. Mosheim, de causis suppositorum librorum inter Christianos seculi primi et secundi, in seinen Dissertat. eccl. I, 217 ff., eine Abhandlung, die jedoch auf die Unterschiebungen der Häretiker sich beschränkend, nur das Allgemeinste gibt.

2) Baur, Theol. Jahrb. 1844, 3, 518 über die clementinischen Homilieen: Als eine aus einem unmittelbaren practischen Interesse hervorgegangene Schrift gehören die Clementinen in die Classe der Schriften, welche einen bestimmten Tendenzcharacter an sich tragen, wie so manche andere Schriften des classischen Alterthums, dessen Sitte, Schriften unter dem Namen berühmter

Digitized by Google

der zweite petrinische Brief, die Pastoralbriefe, der Brief des Jacobus, die clementinischen Homilieen schriftstellerische Motive dieser Art zur Schau. Am gewöhnlichsten war es der Zweck der Friedensstiftung zwischen Heidenchristen und Judenchristen, in welchem man apostolische Briefe irenischen Inhalts in Umlauf setzte: und so lässt sich die ganze Geschichte des vielgestaltigen Verhältnisses beider Partheien im Laufe der ersten anderthalb Jahrhunderte an den im neutestamentlichen Kanon zusammengestellten Schriften verfolgen. Es leuchtet ein, dass hier von einer Fälschung nicht die Rede seyn kann. Man denke sich den Fall, dass die Protestanten zum Behufe einer Union mit den Katholiken irenische Briefe Luthers in Umlauf gesetzt hätten, Briefe mit bestimmten erschöpfenden Vermittlungs- und Friedensvorschlägen, so würde man, sobald die Absicht nicht die war, den geschichtlichen Luther zu entstellen, sondern die, einen zeitgemässen practischen Zweck zu erreichen, jenes Verfahren ebenfalls nicht als Fälschung, sondern nur als seltsame Manier publicistischer Schriftstellerei zu bezeichnen haben. Aus ähnlichen Unionstendenzen sind, wie gesagt,

---

Männer zu verbreiten, nicht in einem litterarischen Betrug, wie diess die oberflächliche Meinung so Vieler ist, die durch das Undenkbare eines solchen Betrugs in einer so frommen Zeit jeden Verdacht einer Unterschiebung beseitigen zu können meinen, sondern einfach darin ihren Grund hat, dass man in dem practischen Interesse, mit welchem man in einer so stark bewegten Zeit schrieb, mit dem Namen des Verfassers, mit welchem man eine Schrift erscheinen liess, sogleich auch ihre bestimmte Tendenz, und die Auctorität, auf welche sie sich um ihrer Tendenz willen stützt, bezeichnen wollte. Mit dem Namen ihres angeblichen Verfassers stellte sich daher eine solche Schrift unmittelbar in die Verhältnisse, Gegensätze, Interessen, die ganze Bewegung ihrer Zeit hinein, und ihre practische Tendenz und Bedeutung brachte es, der Natur der Sache nach, von selbst so mit sich, dass alles blos Willkührliche, Individuelle, Subjective gegen den objectiven Charakter der Zeit, die sich in ihren berühmten Namen hier selbst repräsentirt, so viel möglich zurücktreten musste.

Digitized by Google

mehrere unter den neutestamentlichen Briefen hervorgegangen, und in gleicher Weise sind sie anzusehen, nämlich als naive Form der schriftstellerischen Thätigkeit, dergleichen freilich nur in einer Zeit ohne geschichtliches Bewusstseyn, in einer Zeit ohne Geschichtschreibung und ohne Kritik möglich war. Der Gesichtspunkt der Fälschung, einer unmoralischen Unterschiebung ist um so mehr fern zu halten, als zu der Zeit, in welcher jene Schriften verfasst wurden, der Gedanke eines die Kirchenlehre normirenden neutestamentlichen Kanons, dessen Bestandtheilen ein voller Inspirationscharacter zukäme, noch gar nicht vorhanden war.

Treffend hat Drey aus Veranlassung der apostolischen Constitutionen diese schriftstellerische Manier der alten Kirche in folgender Weise auseinandergesetzt und gegen den Vorwurf des litterarischen Betrugs vertheidigt. „Als Plato, sagt er, in seinen Dialogen seinen Lehrer Sokrates, dessen Philosophie ganz Griechenland kannte, auf seine, d. h. platonische Weise philosophiren liess, als Xenophon dasselbe in seiner Manier that, und Cicero, die Philosophie der Griechen auf römischen Boden verpflanzend, die Bücher schrieb, in welchen die namhaftesten römischen Staatsmänner, denen nichts in ihrem Leben so fremd gewesen, als metaphysische Speculationen, in allen griechischen Schulsystemen disputirten, da hatten wohl diese Männer die Absicht nicht, Jemand glauben zu machen, als seyen diese Gespräche wirklich so und von denselben Personen gehalten worden; auch wussten sie, dass kein vernünftiger Mensch in Griechenland oder Italien diess glauben würde; sondern sie wählten diese Form der Darstellung, um würdigen und erhabenen Gegenständen durch Anknüpfung an würdige und hochgeschätzte Namen eine geziemende Aufnahme in den Gemüthern zu verschaffen. Diese durch die besten griechischen und lateinischen Schriftsteller gangbar gewordene Einkleidung und Darstellungsweise konnten natürlich auch die christli-

Digitized by Google

chen Schriftsteller anwenden, und dass sie es gethan, sehen wir an Justins Gespräche mit Tryphon, und an dem Hirten des Hermas, welcher sich sogar in Gespräche mit einem Engel versetzt. Viele Andere haben die nach Christus ehrwürdigsten Namen der Apostel gewählt, um gleichsam durch ihren Mund die Lehren und Einrichtungen der Kirche zu empfehlen. So auch die Verfasser der apostolischen Constitutionen, aber, worauf es hier eigentlich ankommt, zu einer Zeit und auf eine Weise, dass diess lediglich zur Darstellung gerechnet werden muss, und die Fiction aus denselben Gründen bei ihnen ebenso unschuldig ist, wie bei den oben genannten classischen Schriftstellern" [1]).

Neander will die Unbefangenheit jener pseudonymen Schriftstellerei, die Arglosigkeit mit welcher zu jener Zeit litterarische Erzeugnisse der angegebenen Art in Umlauf gesetzt wurden, nicht zugestehen. „Es gab, sagt er [2]), im Alterthum einen gewissen Standpunkt, von welchem aus eine fraus pia gestattet wurde, von welchem aus man sich offenbare Lügen erlaubte, um gewisse Ideen in Umlauf zu setzen. Wir finden diese Ansicht unter den alexandrinischen Juden, unter den Gnostikern, den platonisirenden, alexandrinischen Kirchenlehrern. Aber ein gesunder practisch-christlicher Geist bekämpfte von Anfang an diese Denkweise, wie wir an dem Beispiele eines Justinus Martyr, Irenäus und Tertullian sehen". Hier ist der wahre Gesichtspunkt ganz und gar verrückt. Wenn aus dem „gesunden practisch-christlichen Geiste" der ältesten Kirchenlehrer gefolgert werden soll, dass sie zu einer pseudonymen Einkleidung schriftstellerischer Versuche unfähig gewesen seyen, so bildet vielmehr diess beides gar keinen Gegensatz: practisch-religiöse Zwecke konnten auch unterschobene Schrif-

1) Tüb. theol. Quartalschrift 1829, 4, 718 f.
2) A.G. II, 493. Anm.

Digitized by Google

ten verfolgen, wie der zweite Brief des römischen Clemens und die clementinischen Homilieen: sondern den wahren Gegensatz zu der Manier unhistorischer Einkleidungen bildet ein geschärftes historisches Gewissen, ein ausgebildeterer Sinn für das Geschichtliche, wie ihn nachweislich eben die älteste Kirche nicht gehabt hat. Wer, wie Irenäus, die Authentie und Kanonicität der vier Evangelien mit der Vierheit der Himmelsgegenden und Cardinalwinde beweist, beurkundet damit doch unzweideutig, dass ihm das persönliche Moment an einer schriftstellerischen Hervorbringung werthlose Nebensache ist; und wer, wie die ältesten Väter durchgehends, von einer historisch-kritischen Auslegung nicht die entfernteste Ahnung hat, sondern in einem dem modernen Ausleger fast unbegreiflichen Willkührspiel der bodenlosesten allegorischen Interpretation sich ergeht, kann auf den Besitz eines durchgebildeten historischen Bewusstseyns doch gewiss keinen gegründeten Anspruch machen. Es wäre auch aller Analogie entgegen, wenn die rechtgläubige Kirche allein sich einer in jener Zeit fast zur Mode gewordenen Manier der Schriftstellerei enthalten hätte. Schon im vorchristlichen Judenthum hat diese Sitte ihre Belege: man erinnere sich der deuterojesajanischen Weissagungen, des Buchs Daniel u. A.; nicht minder im alexandrinischen Judenthum: man denke an die alttestamentlichen Apokryphen; die Gnostiker ferner haben unzähligemal, im Interesse ihre Ideen in Umlauf zu setzen, namentlich wo es den plastischen Ausdruck abstracter Gedanken galt, zu unhistorischen Fictionen gegriffen; wie die Ebioniten Geschichte machten und das Historische willkührlich zur Einkleidung von Ideen und zur Durchführung practischer Zwecke gebrauchten, dafür ist uns in den clementinischen Homilieen ein classisches Beispiel erhalten worden; die platonisirenden Kirchenlehrer hielten ebenfalls das Mittel unhistorischer Einkleidungen für unverfänglich und erlaubt: es wäre selt-

Digitized by Google

sam, wenn nur die orthodoxe Kirche diese allgemeinen Zeitvorstellungen nicht getheilt, wenn nur sie jenes hergebrachte, von Niemand missbilligte Mittel, von dem man Gebrauch zu machen pflegte, um schriftstellerische Zwecke zu erreichen, die auf diesem Wege am sichersten erreicht zu werden schienen, für sittlich unzulässig erachtet hätte. Wollte man nichts desto weniger, weil auf diesem Wege mühsame historische Untersuchungen oder nicht vollständig herzustellende Beweisführungen am leichtesten erspart werden, die sittliche Verwerflichkeit einer solchen litterarischen Täuschung recht stark urgiren, und dem kritischen Zweifel das Schreckbild der Fälschung entgegenhalten, so sehe man zu, wie man mit Schriften zurechtkommt, die, wie der zweite Brief Petri, anerkannt unächt nichts desto weniger mit höchster Geflissentlichkeit den Glauben an ihren ächtapostolischen Ursprung erregen wollen. Will man jede litterarische Unterschiebung zu jeder Zeit und unter allen Umständen als Fälschung bezeichnen, so ist der zweite Brief Petri eine Fälschung ausgezeichneten Grades, und auf die Entstehung des Kanons fällt ein sehr zweideutiges Licht. — Doch genug, um einen unhistorischen Gesichtspunkt abzuweisen, der bei dem gegenwärtigen Stande der neutestamentlichen Kritik wohl von Wenigen mehr im Ernste vorgebracht wird, weil er ein zweischneidiges Schwerdt ist, das auch den verwundet, welcher es führt.

Der anachronistische Standpunkt der alten Geschichtschreibung. Aus den vorstehenden Erörterungen möge überhaupt ein wichtiger, zur Würdigung der folgenden Untersuchungen unentbehrlicher Gesichtspunkt abgezogen werden, die Einsicht nämlich, dass die Geschichtschreibung und Geschichtsauffassung der ältesten Väter auch da, wo sie nur Geschehenes zu berichten scheinen, dem kritischen Geschichtschreiber jetziger Zeit nicht als geschichtliche Norm und sicherer Anhaltspunkt dienen kann.

Digitized by Google

Die Geschichtschreibung der ältesten Väter ist durch und durch anachronistisch: sie verhalten sich zur urchristlichen Zeit, wie die Bücher der Chronik zu den parallelen älteren Geschichtsbüchern des Alten Testaments, wie die Geschichtsbücher des Livius zur Geschichte und Verfassung des alten vorrepublikanischen Roms, wie die späten, der christlichen Zeitrechnung angehörigen Geschichtschreiber der griechischen Philosophie zu den Systemen der alten Jonier und Pythagoreer: d. h. sie haben die Anschauungen und Grundsätze, die Zustände und entwickelteren Verfassungsformen ihrer Zeit in eine frühere, ihnen ferner liegende, von nebelhaftem Dunkel bedeckte Epoche hineingetragen; sie haben die Ueberlieferungen der apostolischen Epoche in ganz falscher Brechung wiedergegeben; sie haben die urchristliche Zeit als Reflex ihrer Gegenwart angeschaut und dargestellt. Die von ihnen schief reflectirte Geschichte muss also erst durch eine neue künstliche Brechung in ihr ursprüngliches Bild zurückreflectirt werden, um als wahres und wirkliches Geschichtsbild gelten zu können.

Nirgends mehr, als in der Geschichte des neutestamentlichen Kanons und seiner einzelnen Schriften haben solche anachronistische Zurückdatirungen stattgefunden: nirgends hat der Historiker mit grösserer Vorsicht zu Werke zu gehen und die Ueberlieferungen der Alten misstrauischer zu prüfen. Einige Beispiele mögen das Gesagte klar machen. Wo Eusebius die ägyptischen Therapeuten abhandelt, die er, ebenfalls characteristisch, für Christen gehalten wissen will, bemerkt er, die *συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν*, die sie nach Philo's Angabe im Gebrauche hätten, seyen gewiss nichts anderes, als — *τά τε εὐαγγέλια καὶ αἱ τῶν ἀποστόλων γραφαί*[1]). So schreibt er also selbst den Therapeuten den Gebrauch unserer kanonischen Evangelien zu, uneingedenk dessen,

1) H. E. II, 17.

Digitized by Google

dass er unmittelbar zuvor denselben Philo, dessen Erzählung er in der angegebenen Weise deutet, mit Petrus in Rom sich unterreden lässt, woraus doch von selbst sich ergab, dass unmöglich die von Philo beschriebenen Therapeuten die Schriften der Apostel als alte Schriften gebrauchen konnten. Es wird aus diesem Beispiel klar, wie leicht die späteren kirchlichen Schriftsteller, indem sie sich Kirche und kirchliche Sitte als zu allen Zeiten durchaus gleichförmig vorstellten, in Versuchung kamen, früheren Epochen den Character, die Bewusstseynsformen, die Sitten und Gebräuche der ihrigen unterzustellen, mit wie grossem Misstrauen ihnen also der kritische Historiker zu folgen hat [1]). Besonders in Beziehung auf das tertullianische „Recht der Verjährung" dürften daraus sehr eingreifende Folgerungen zu ziehen seyn. Zwei andere Beispiele. Es ist bekannt, dass im Laufe des zweiten Jahrhunderts zwischen den streitenden Partheien der Pauliner und Petriner eine allmählige Ausgleichung stattfand, und dass sich die entgegengesetzten Richtungen schliesslich zum einheitlichen Ganzen einer katholischen Kirche vereinigten. Welche Wendung hat nun die katholische Ueberlieferung diesem geschichtlichen Entwicklungsprocesse gegeben? Sie hat ihn in die apostolische Zeit zurückgeworfen, und eine zwischen beiden Aposteln persönlich stattgefundene Versöhnung und Ausgleichung untergestellt. Kurze Zeit vor ihrem Tode sollten beide Gegner in Rom zusammengetroffen seyn und sich friedlich mit einander über ihre Lehre auseinandergesetzt haben [2]). Aehnlich verhält es sich mit dem bekannten apostolischen Symbol [3]). Was sich im Laufe der Jahrhunderte unter den mannigfaltigsten Einflüssen gemacht hat, die allmählige Fixirung des

1) Gieseler, Entstehung der kanon. Evang. S. 144 f.
2) Vgl. unten den Abschnitt über das κήρυγμα Πέτρου u. Credner Beiträge I, 361.
3) S. oben S. 78. Anm. 4.

Digitized by Google

Einen katholischen Dogma's, hat die Sage auch hier als einzelnen abgeschlossenen Act in die urchristliche Epoche zurückverlegt. Ehe sie, um ihren Missionsberuf anzutreten, auseinandergiengen, sollten die Apostel in gemeinsamer Berathung ein gemeinsames Symbol sowohl für ihre apostolischen Lehrvorträge als für die künftigen Bedürfnisse der Kirche entworfen haben. Tradunt majores nostri, erzählt Rufin [1]), praeceptum Apostolis a Domino datum, ob praedicandum Dei verbum ad singulas quemque proficisci nationes. Discessuri itaque ab invicem normam prius futurae sibi praedicationis in commune constituerunt, ne forte alius ab alio abducti diversum aliquid his, qui ad fidem Christi invitabantur, exponerent. Omnes igitur in uno positi et spiritu sancto repleti breve istud (nämlich das apostolische Symbol) futurae sibi praedicationis indicium, conferendo in unum, quod sentiebat unusquisque, composuerunt. Diese jetzt allgemein als Erdichtung anerkannte Sage von der gemeinschaftlichen Abfassung einer apostolisch-kirchlichen Lehrnorm ist ein höchst characteristischer Beleg für den anachronistischen Standpunkt der alten Kirche und ihrer Geschichtschreibung überhaupt; wenn bei andern Ueberlieferungen und Darstellungen der ältesten Väter dieses Anachronistische weniger auffallend hervortritt, so fehlt es doch darum nicht, und man wird immerhin Bedenken tragen müssen, die Angaben einer so sichtbar anachronistischen und subjectiv gefärbten Geschichtschreibung geradezu als „objectiv Gegebenes“ [2]) anzusehen und zu behandeln.

1) In Expos. Symb. Ap. bei Fabricius Cod. Apocr. N. T. III, 339 f.

2) Gieseler, K.G. I, 1, Vorr. S. V.

Digitized by Google

Erstes Buch.

Das palästinensische Zeitalter.

I.

Das Urchristenthum.

Um der Geschichte des nachapostolischen Zeitalters ihre historische Unterlage zu geben, ist ein kurzer Ueberblick über die Entwicklungen der apostolischen Periode vorauszuschicken. Es ist der Stand des christlichen Bewusstseins, wie wir dasselbe nach dem Tode Christi in den ältesten Gemeindekreisen vorfinden, geschichtlich festzustellen. Es sind die Gegensätze, die sich innerhalb der apostolischen Zeit entwickelt, und ungeschlichtet in die nachapostolische hinübergeerbt haben, zu zeichnen. Kurz es sind die geschichtlichen Voraussetzungen der nachapostolischen Epoche zu geben.

Quellen. Leider sind es der Geschichtsquellen, die wir mit vollkommenem Vertrauen für die Geschichte des apostolischen Zeitalters benützen können, sehr wenige. Je höher wir in der christlichen Kirchengeschichte hinaufgehen, desto seltener werden die Schriftsteller, desto ausschliesslicher vertritt die mündliche Ueberlieferung die Stelle des geschriebenen Worts [1]). Besonders den hebräischen Juden lag der Gedanke schriftstellerischer Thätigkeit völlig fern: diess

1) Vgl. zum Folgenden Gieseler, hist.-krit. Vers. über die Entstehung der schriftl. Evangelien S. 60 ff.

Digitized by Google

gesteht Josephus selbst, wenn er am Schlusse seiner Archäologie seine griechische Bildung als den Grund angibt, wesswegen er mehr als andere gelehrte Juden im Stande gewesen sey, ein solches Werk zu verfassen. War aber die schriftstellerische Thätigkeit selbst unter den gelehrten Ständen so selten, war die mündliche Tradition fast das ausschliessliche Mittheilungsmittel, so muss diess in den niedern Ständen — und dazu gehörten sowohl die Apostel als bei weitem die Meisten unter den ältesten Christen — noch in weit höherem Grade der Fall gewesen seyn. Daher die alte Ueberlieferung unter den Gnostikern, die Apostel hätten gar nichts schriftlich aufgezeichnet, sondern das Evangelium nur mündlich hinterlassen [1]). So können denn unter allen uns erhaltenen Schriften des neutestamentlichen Kanons eigentlich nur fünf, die vier grössern paulinischen Briefe und die Apokalypse mit Sicherheit jenem Zeitraum zugewiesen werden: und auch diese Schriften sind zunächst keine Geschichtsbücher. Das eigentliche Geschichtswerk über jene Periode dagegen, das einzige, das auf uns gekommen ist, die Apostelgeschichte, erweist sich bei näherer Untersuchung als eine Tendenzschrift von so freier Composition und von so geringer geschichtlicher Verlässlichkeit, dass wir sie vorerst ganz bei Seite lassen müssen. So sind wir, wenn auch in der Hauptsache durch unumstössliche Daten sicher gestellt, doch in zahlreichen Einzelfragen auf combinatorische Vermuthungen beschränkt.

Stand des urchristlichen Bewusstseins [2]).

1) Iren. adv. haer. III, 2, 1. Mass.: cum enim ex scripturis arguuntur, in accusationem convertuntur ipsarum scripturarum, quasi non recte habeant, neque sint ex auctoritate, et quia varie sint dictae, et quia non possit ex his inveniri veritas ab his, qui nesciant traditionem. Non enim per litteras traditam illam, sed per vivam vocem.

2) Zum Folgenden kann die treffliche Abhandlung Zeller's, Aphorismen über Christenthum, Urchristenthum und Unchristenthum,

Digitized by Google

Ueber den Stand des urchristlichen Bewusstseyns, wie es uns im Beginn des apostolischen Zeitalters entgegentritt, lässt sich Folgendes aussagen. Das ursprüngliche Christenthum war der Glaube an die Messianität Jesu, der Glaube, ὅτι οὗτος, Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος, ἐστὶν ὁ Χριστός. Diese Offenbarung der messianischen Würde Jesu tritt schon innerhalb der evangelischen Geschichte als entscheidendes Ereigniss auf. Nach dem Tode Christi ist es das Hauptproblem der Jünger, mit ihrem Glauben an die Messianität ihres Meisters das Merkmal des Leidens und Sterbens, das ihnen durch den Erfolg aufgedrungen worden war, in Einklang zu bringen (Luc. XXIV, 19 ff. Matth. XXVI, 31), und mit der Frage, εἰ παθητὸς ὁ Χριστός (Ap.Gesch. XXVI, 23) sich befriedigend auseinanderzusetzen. Von Jacobus dem Gerechten sagt Hegesipp, seine apostolisch-bischöfliche Thätigkeit in rühmenden Worten zusammenfassend: μάρτυς οὗτος ἀληθὴς Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησι γεγένηται, ὅτι Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἐστιν [1]). In der Apostelgeschichte ist es die Kunde von dem nunmehr erschienenen, von den Todten auferstandenen und zum Gericht wiederkommenden Messias, was den ganzen Inhalt der apostolischen Predigt bildet. Denselben Gesichtspunkt theilen die synoptischen Evangelien: sie sind nach ihrer ganzen Composition und dogmatischen Tendenz darauf angelegt, die Messianität Jesu historisch und dogmatisch zu erhärten und den Juden glaublich zu machen. Noch in Schriften des zweiten Jahrhunderts, wie im Dialog mit dem Juden Tryphon ist das Zutreffen der messianischen Merkmale auf die Person und die Geschichte Jesu —, ist die Frage εἰ παθητὸς ὁ Χριστός der Hauptgegenstand der Verhandlungen.

Das Christenthum als Judenthum, als jüdische Secte. Man sieht leicht, dass bei dieser Fassung

---

Jahrb. der Gegenw. 1844, Juni, 490—528, wo die Hauptmomente in schlagender Kürze zusammengestellt sind, verglichen werden.

1) ap. Eus. H. E. II, 23.

Digitized by Google

das Christenthum nur eine innerjüdische Frage, eine ζήτησις τῶν Ἰουδαίων, eine Entwicklungsstufe des Judenthums war. Mit der Anerkennung Jesu als des Messias war der Gesichtskreis des Judenthums auf keinem Punkte überschritten und durchbrochen. Denn die Messiasidee selbst war eine der damaligen jüdischen Theologie längst bekannte, längst zu einem festen dogmatischen Typus ausgeprägte Vorstellung. In der Messiasidee wurzelnd war also das Christenthum nur die letzte Frucht von Anschauungen, die schon innerhalb des Judenthums gereift waren; es bestand mithin auch zwischen Juden und Christen, d. h. zwischen gewöhnlichen Juden und messiasgläubigen Juden in dogmatischer Beziehung durchaus kein prinzipieller Unterschied — denn die Realität der Messiasidee erkannten beide an —, sondern nur der untergeordnete sachliche, dass die Einen die Verwirklichung dieser Idee, die historische Erscheinung des Messias in die nächstliegende Vergangenheit verlegten, die Andern noch von der Zukunft erwarteten. Es ist unter diesen Umständen ganz begreiflich, dass sich das älteste Christenthum selbst nur als Judenthum, näher als Fortsetzung, Bestätigung und vollkommene Verwirklichung des Judenthums ansah, dass die ältesten Christen nichts anderes seyn wollten, als wahre, vollkommene Juden, die allein rechtgläubige Secte unter den andern religiösen Secten ihres Volks.

Thatsächliche Belege aus der Geschichte. An zahlreichen Zügen liesse sich diese Urgestalt des Christenthums nachweisen: eine Reihe entsprechender Belege wird unten bei der Geschichte der einzelnen Kirchen aufgeführt werden. Am entscheidendsten spricht das persönliche Verhalten der Apostel selbst. An die bestehende jüdische Volksgemeinschaft, an die nationale Theokratie schlossen sie sich noch vollständig an. Sie hielten streng an der väterlichen Sitte, an der Beobachtung des mosaischen Gesetzes. Selbst den Paulus sucht die Apostelgeschichte, um

Digitized by Google

ihn den alten Aposteln auch hierin möglich gleichzustellen und bei den gesetzesstrengen Judenchristen zu vollen apostolischen Ehren zu bringen, durchaus als gesetzesfrommen Juden, als einen Mann darzustellen, der keine Probe von Gesetzesgerechtigkeit unterlässt. Als er bei der Gemeinde zu Jerusalem „verläumdet" wird, er lehre die auswärtigen Juden Abfall vom Gesetz, und überrede sie, die Beschneidung und die Beobachtung der väterlichen Gebräuche zu unterlassen, so redet ihm Jacobus zu, durch eine öffentliche Probe seiner gesetzlichen Frömmigkeit, durch Uebernahme eines Nasiräatsgelübdes die Christen der Urgemeinde, „sämmtlich Eiferer fürs Gesetz" (Ap.Gesch. XXI, 20) in Beziehung auf seine Grundsätze zu beruhigen, sie thatsächlich von dem Ungrunde jener Beschuldigung zu überzeugen, und offenkundig den Beweis zu liefern, ὅτι στοιχεῖ καὶ αὐτὸς τὸν νόμον φυλάσσων (XXI, 24). Die andern Apostel thaten diess also ohne Zweifel ebenfalls; es wäre auch im entgegengesetzten Falle schwer zu begreifen, wie sie mit ihren Anhängern Jahrzehnde lang ungestört in Jerusalem bleiben konnten, und wie der Riss zwischen Christen und Juden sich erst ein Jahrhundert später vollendete. In friedlichem Einvernehmen mit den Pharisäern, als ächt nationaler Israelit auch in seiner persönlichen Stellung, als ein von den Juden nicht minder als von den Christen verehrter Gottesmann erscheint namentlich Jacobus der Gerechte in der Schilderung Hegesipps [1]). Hatte aber der Führer und Leiter der jerusalemitischen Stammgemeinde noch nicht mit seinen frühern Glaubensgenossen gebrochen, hielt er noch selbst, wie Hegesipp gleichfalls erzählt [2]), am jüdischen Tempeldienst fest,

1) Vgl. den Abschnitt über die Säulenapostel und über die Denkwürdigkeiten Hegesipps. Auch Josephus (Antiqq. XX, 9, 1) erzählt, die Hinrichtung des Jacobus durch den sadducäischen Priester Ananus habe bei den Juden entschiedene Missbilligung gefunden.

2) ap. Eus. H. E. II, 23.

Digitized by Google

so hatte sich wohl auch die Urgemeinde weder von der nationalen Gemeinschaft mit den übrigen Juden, noch von den Gebräuchen und Ueberlieferungen des Judenthums losgerissen. Sie bestand, wie die Apostelgeschichte an einer Stelle (XXI, 20), ihrem sonstigen Verfahren untreu, verräth, aus „Myriaden gesetzeseifriger Judenchristen". Jene Ἰουδαῖοι, deren zelotische Wuth das Einschreiten der römischen Obrigkeit und die Gefangennehmung des Paulus herbeiführte (Ap. Gesch. XXI ff.), sind ebenfalls ohne allen Zweifel Judenchristen. Nicht nur die Grundsätze — was sich von selbst versteht, und was die Apostelgeschichte auch nur dadurch zu verbergen weiss, dass sie den Heidenapostel sich selbst verläugnen lässt — auch die Missionsthätigkeit des Paulus scheint die Urgemeinde, wie sich aus manchen Anzeichen schliessen lässt [1], mit argwöhnischem Blick verfolgt zu haben. — Dass die palästinensischen Judenchristen überhaupt auch über die apostolische Zeit hinaus in fortdauerndem Zusammenhang mit der jüdischen Synagoge blieben, ist geschichtlich erwiesen [2]: statt aller andern Beweise möge nur an Ap. Gesch. XV, 21 erinnert werden [3]. Für den ausserhalb des jüdischen Volks Stehenden musste daher der Unterschied zwischen Juden und Christen gar nicht bemerklich werden. Selbst Josephus redet nie auf solche Weise von den Christen, als gehörten sie zu einer andern Gemeinschaft, als der des jüdischen Volks [4]. Wie Sulpicius Severus berichtet, hatte auch die Urgemeinde bis zu den Zeiten Hadrian's nur beschnittene Bischöfe: denn, fügt der genannte Kirchengeschichtschreiber hinzu, omnes paene Christiani illo tempore Christum sub legis observatione credebant [5]. Hielt

1) Vgl. Schneckenburger Zweck der Ap. Gesch. S. 113 ff.
2) Die Belege bei Schliemann Clementinen S. 373 ff.
3) Vgl. Schliemann a. a. O. S 374 f.
4) Bleek, Hebräerbrief I, 60.
5) Die merkwürdige Stelle lautet vollständig so, Hist. sacr. II, 31.: Sub Hadriano deinde Judaei rebellare voluerunt, Syriam ac Pa-

Digitized by Google

aber die Gemeinde zu Jerusalem noch im Laufe des zweiten Jahrhunderts mit aller Strenge an den Grundsätzen des ursprünglichen Judenchristenthums fest, war selbst jetzt noch nicht, wie die eben angeführte Stelle schliessen lässt, eine vollständige Scheidung zwischen Juden und Christen erfolgt, so können wir hieraus ohne Mühe die nöthigen Folgerungen fürs apostolische Zeitalter, und nebenbei auch für die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte ziehen. Noch manche andere Spuren führen aufs gleiche Ergebniss. Hegesipp, der bekannte Kirchengeschichtschreiber, der mit der Gemeinde zu Jerusalem jedenfalls in enger Verbindung gestanden haben muss, wenn er nicht geradezu aus ihr hervorgegangen ist, war gleichfalls, wie aus den Bruchstücken seiner Denkwürdigkeiten mit Sicherheit geschlossen werden kann, Ebionit. Auch er noch sah im Christenthum die allein rechtgläubige Secte des Judenthums, die wahre jüdische Orthodoxie. Daher auch seine Verehrung für Jacobus, dessen Geschichte er ganz in ebionitischem Sinne geschrieben, vielleicht auch hin und wieder ausgemalt hat. — Ferner kann in diesem Zusammenhange auch darauf aufmerksam gemacht werden,

---

laestinam deripere conati, missoque exercitu subacti sunt. Qua tempestate Hadrianus existimans se christianam fidem loci injuria peremturum, et in templo ac loco dominicae passionis daemonum simulacra constituit. Et quia Christiani ex Judaeis potissimum putabantur, namque tum Hierosolymae nonnisi ex circumcisione habebat ecclesia sacerdotem, militum cohortem custodias in perpetuum agitare jussit, quae Judaeos omnes Hierosolymae aditu arceret. Quod quidem Christianae fidei proficiebat, quia tum paene omnes Christum deum sub legis observatione credebant. Nimirum id domino ordinante dispositum, ut legis servitus a libertate fidei atque ecclesiae tolleretur. Ita tum primum Marcus ex gentilibus apud Hierosolymam episcopus fuit. Eusebius H. E. IV, 5 zählt von Jacobus, dem ersten Vorsteher der Urgemeinde bis auf den jüdischen Krieg unter Hadrian 15 Bischöfe, *πάντας Ἑβραίους ὄντας ἀνέκαθεν καὶ πάντας ἐκ περιτομῆς.*

Digitized by Google

dass bis ins zweite Jahrhundert hinein die Vorsteher der Urgemeinde so wie der übrigen palästinensischen Kirchen aus den noch lebenden Anverwandten Christi gewählt wurden. Nach dem Tode des Jacobus wurde Symeon, der Sohn des Klopas, zum Bischof gemacht: *ὃν προέθεντο πάντες* — fügt Hegesipp bei [1]) — *ὄντα ἀνεψιὸν τῦ κυρίυ δεύτερον*. Und als man zu Domitians Zeit noch Enkel des Judas entdeckte, *τῦ κατὰ σάρκα λεγομένυ ἀδελφῦ τῦ κυρίυ*, so machte man sie zu Kirchenvorstehern, *ὡς ἀπὸ γένους ὄντας τῦ κυρίυ* [2]). Die persönliche Verwandtschaft mit Christus aber als einen Titel zur bischöfflichen Würde und als schützenden Hort gegen Irrlehren [3]) zu betrachten, diess ist ganz derselbe Gesichtspunkt, unter welchem die Ebioniten immer — man erinnere sich der korinthischen Gegner des Apostels Paulus und der clementinischen Homilieen — die persönliche Verbindung, den persönlichen Zusammenhang mit Christus als wahre Beglaubigung eines rechten Apostels geltend gemacht haben: es ist der jüdisch-messianische Standpunkt. Auch Jakobus wurde nicht in seiner Eigenschaft als Apostel — wie es sich auch hiemit verhalten möge — sondern in seiner Eigenschaft als *ἀδελφὸς κυρίου* der erste Vorsteher der Urgemeinde. Die letztere Rücksicht überwog die erstere.

Selbstaussagen und förmliche Erklärungen. So wenig, als an eine kirchliche und sociale Lostrennung vom Judenthum, dachte das Christenthum an eine theoretische Entgegensetzung gegen dasselbe. Auch hiefür liegen die unzweideutigsten Erklärungen vor. Dass das Christenthum nur das ächte und wahre Judenthum sey,

---

1) ap. Eus. H. E. IV, 22.

2) Heges. ap. Eus. H. E. III, 20. 32.

3) Heges. ap. Eus. H. E. IV, 22.: *μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον — Συμεὼν καθίζεται ἐπίσκοπος· ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τῦ κυρίου δεύτερον. διὰ τοῦτο ἐκάλυν τὴν ἐκκλησίαν πάρθενον· ἔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις.*

Digitized by Google

dieser Gesichtspunkt wird in allen schriftlichen Erzeugnissen der ältesten judenchristlichen Periode festgehalten. So gelten dem Verfasser der Apokalypse nur die messiasgläubigen Juden als die wahren Juden [1]). So sind dem Hegesipp nur die Christen die wahre φυλὴ Ἰούδα, der erlesene Stamm des jüdischen Volks, die allein rechtgläubige Secte neben den häretischen sieben andern [2]). So bezeichnet der Brief des Jacobus die Christenheit mit dem Namen αἱ δώδεκα φυλαὶ αἱ ἐν τῇ διασπορᾷ — offenbar, weil sie in seinen Augen nichts anderes ist, als das ächte Israel; so bedient er sich des altjüdischen Namens συναγωγὴ statt des christlichen ἐκκλησία zur Bezeichnung der Gemeindeversammlungen: offenbar, weil ihm die christliche Kirche nur die Fortsetzung und Wahrheit der jüdischen Synagoge ist. Melito hat in seiner Apologie die Aeusserung: vor den Zeiten Augusts blühte das Christenthum unter den Juden (ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία πρότερον ἐν βαρβάροις ἤκμασεν) [3]). Am grundsätzlichsten tritt bekanntlich dieser Gedanke, dass Christenthum und Judenthum ihrem Wesen nach eins, eine und dieselbe Religion seyen, in den clementinischen Homilieen auf: er bildet in ihnen den unverrückten, das System ihrer Ueberzeugungen und alle Beziehungen ihrer Polemik beherrschenden Mittelpunkt. Selbst noch die Recognitionen sind der Meinung: erraverunt Judaei de primo domini adventu, et inter nos atque ipsos de hoc est solum dissidium [4]). Oder, wie sich Petrus an einer andern Stelle dieser Schrift ausspricht: an Jesus sit ille propheta, quem Moses praedixit, de hoc solo nobis, qui credidimus in Jesum, adversum non credentes Judaeos videtur differentia [5]).

1) Vgl. z. B. III, 9.
2) Die Belegstellen hiefür und fürs folgende unten.
3) ap. Eus. H. E. IV, 26. s. d. Anm. von Du Valois z. d. St.
4) Recogn. I, 50.
5) Recogn. I, 43.

Digitized by Google

Auch Tertullian äussert sich dahin: Judaei et nunc adventum Christi exspectant, nec alia magis inter nos et illos compulsatio est, quam quod jam venisse non credunt. Duobus enim adventibus ejus significatis, primo, qui jam expunctus est in humilitate divinitatis exsertae, primum non intelligendo, secundum, quem manifestius praedicatum sperant, unum existimaverunt [1]). Auf die gleiche Vorstellung der Judenchristen scheinen manche Erzählungen und Darstellungen der Apostelgeschichte, in welchen die Dieselbigkeit des Judenthums und Christenthums geflissentlich hervorgehoben wird, berechnet zu seyn. So der Auftritt zwischen den Sadducäern und Pharisäern Cap. XXIII. Wenn hier Paulus seine eigene Sache, um deren willen er vor dem hohen Rathe steht, als eine mit der Sache der Pharisäer dem Princip nach identische darstellt, wenn sofort die Pharisäer selbst den Angeklagten für unschuldig, seine Grundsätze für gut jüdisch erklären, und, indem sie diess gerade im Widerspruch mit den freigeistischen Sadducäern thun, unzweideutig beurkunden, dass sie ihre Differenz mit den Sadducäern für bedeutender ansehen, als diejenige mit den Christen [2]) — wird hiemit nicht das von den Gesetzesstrengen Pharisäern geschützte Christenthum offenbar als eine Fraction des rechtgläubigen Judenthums, die ganze Streitfrage zwischen Christenthum und Judenthum als innerjüdische, der Controverse zwischen Sadducäern und Pharisäern gleichartige Frage dargestellt? Und müssen wir nicht, je gewisser der ganze Vorgang in Beziehung auf seine historische Glaubwürdigkeit in Anspruch zu nehmen ist, um so mehr auch vermuthen, der Verfasser der Apostelgeschichte habe bei den praktischen Zwecken, die er verfolgt, bei seiner Rücksichtsnahme auf herrschende Vor-

1) Apologet. c. 21.

2) Olshausen, Comment. S. 791. Schneckenburger, Zweck der Ap.-Gesch. S. 144.

Digitized by Google

stellungen besondere Veranlassung gehabt, das Christenthum mit dem Judenthum möglichst nahe zusammenzurücken? Dass die Apostelgeschichte auch sonst die Sadducäer namentlich es seyn lässt, die besondere Erbitterung gegen das junge Christenthum zeigen (IV, 2.), und von denen die Verfolgungen gegen die Urgemeinden ausgehen (V, 17.), ist sicher aus demselben Zwecke abzuleiten.

Das Christenthum als jüdische Secte. Wir müssen es nach allem diesem ganz begreiflich finden, dass das Christenthum in der ältesten Zeit allgemein nur als jüdische Secte galt [1]). Als jüdische *αἵρεσις* wird es in der Apostelgeschichte mehrmals bezeichnet XXIV, 5. XXVIII, 22. [2]). Von den Nazaräern, dem zur Secte gewordenen Urchristenthum sagt Hieronymus: usque hodie per totas orientis synagogas inter Judaeos haeresis est, quae dicitur Minnaeorum, et a Pharisaeis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant [3]). Aehnlich beschreibt Epiphanius die Nazaräer als vollkommene Juden: *ὡς Ἰουδαῖοι πάντα καλῶς ὁμολογοῦσι, χωρὶς τοῦ εἰς Χριστὸν δεῦρο πεπιστευκέναι* [4]). In den clementinischen Homilieen drückt sich der Heide Appion, indem er sagen will, Clemens sey von Petrus zum Christenthum bekehrt worden, so aus: *ὑπὸ βαρβάρου τινός, τὴν προσηγορίαν Πέτρου, τὰ Ἰουδαίων ποιεῖν καὶ λέγειν ἠπάτηται* [5]). Besonders merkwürdig ist, was

1) Bleek, Hebrbr. I, 60.: „die ältesten Christen in Palästina betrachteten sich nicht als eine besondere, ausserhalb der jüdischen Kirche stehende religiöse Gemeinschaft, und wurden auch selbst von den Juden nicht auf diese Weise angesehen, sondern höchstens, wie die Pharisäer und Sadducäer, als eine eigene Secte der jüdischen Kirche, die kaum einmal so abgeschlossen erscheinen konnte, als die der Essäer."

2) Vgl. Rothe, Anfänge S. 142. ff. Bleek, Hebr. Brief I, 56. ff.

3) Hieron. ep. ad. August. 112. (al. 89.) c. 13. Opp. I, 746. Mart.

4) Haer. XXIX, 7.

5) Hom. IV, 7.

Digitized by Google

Hieronymus [1]) von der ältesten Christengemeinde zu Alexandrien erzählt: denique Philo, disertissimus Judaeorum, videns Alexandriae primam ecclesiam adhuc judaizantem, quasi in laudem gentis suae librum super eorum conversatione scripsit. Die gleiche Nichtunterscheidung zwischen Juden und Christen trägt wohl auch die Schuld, dass, wie oben schon bemerkt wurde, die gleichzeitigen Profanscribenten, selbst Josephus, von den Christen als solchen so wenig Notiz nehmen. Auch Tacitus, der sonst die Christen von den Juden zu unterscheiden scheint [2]), mischt dann doch wieder in seine Schilderung der Juden Züge ein, die offenbar von den Christen entlehnt sind [3]).

Christologie des Urchristenthums. Mit diesem Selbstbewusstseyn des ältesten Christenthums, nur das wahre und ächte Judenthum, die letzte Entwicklungsstufe der alttestamentlichen Religion zu seyn, hängt aufs engste zusammen die ebionitische Christologie dieses Zeitraums. Fast immer geht in der ältesten christlichen Zeit die Ansicht von der Person Christi Hand in Hand mit der Ansicht vom Verhältnisse des Christlichen zum Jüdischen. Natürlich, denn Person und geschichtliche That Christi bedingen sich gegenseitig. Je schärfer man die Selbstständigkeit und Ursprünglichkeit des Christenthums fasste, je bestimmter man sie betonen wollte, desto entschiedener hob man die Person Christi aus der Reihe der alttestamentlichen Gottesmänner heraus, desto nachdrücklicher machte man seine göttliche Würde geltend: und umgekehrt, wenn man im Christenthum nur die Fortsetzung und letzte Stufe des alttestamentlichen Judenthums erblickte, stellte man auch die Person Christi nur in die Reihe und auf die Linie der

1) Catal. c. 8.

2) In der bekannten Stelle Annal. XV, 44.

3) Hist. V, 5.: Animas proelio aut suppliciis peremtorum aeternas putant. Hinc generandi amor et moriendi contemtus.

Digitized by Google

alttestamentlichen Propheten, sah man im Messiasnamen seine eigenthümliche Würde und Bedeutung erschöpft.

Das Letztere nun ist genau der Stand der ursprünglichen Christologie, wie er aus den Synoptikern und besonders dem ersten Theil der Apostelgeschichte noch deutlich genug herauszuerkennen ist.

Der Grundbegriff der synoptischen Christologie, unter welchem dieselbe die Person Christi betrachtet, ist der dem Geschlechte Abrahams von den Propheten verheissene, von den Vätern erwartete und endlich zur Erlösung des jüdischen Volks und zur Gründung des göttlichen Reichs erschienene Messias. Durch diesen Grundbegriff sind die einzelnen Züge bestimmt, mit welchen die Synoptiker das Bild und die Geschichte Christi ausstatten. Gleich die Ankündigung Jesu durch den Engel Gabriel (*υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται — δώσει αὐτῷ ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαβὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ — καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας* Luc. I, 32. ff.), dann die Aufnahme des Neugeborenen von Seiten des alten Simeon, der als ein *προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ* (Luc. II, 25.) geschildert wird, ferner das Benehmen der Hanna, die diese Offenbarung *πᾶσι τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν ἐν Ἰερουσαλὴμ* wiedererzählt (Luc. II, 38.), athmen ganz jenen jüdisch-theokratischen Geist. Der Messias wird erwartet als königlicher Held und gewaltiger Krieger, als *σωτὴρ ἐξ ἐχθρῶν καὶ μισούντων* (Luc. I, 71.). Wenn nun gleich dieses sinnlich ausgeführte Messiasbild, wie es schon fertig in der Vorstellung und Erwartung des Volks feststand, als Jesus auftrat, durch die wirkliche Lebensgeschichte seines Trägers wesentliche Abänderungen und eine durchaus andere Färbung erhielt, so bleibt nichts desto weniger der Messiasbegriff der durchgehende Hauptgesichtspunkt, unter welchem die synoptischen Evangelien Person und Geschichte Jesu auffassen. Er wird auf allen entscheidenden Punkten der evangelischen Ge-

Digitized by Google

schichte wiederhohlt festgestellt. So in der Antwort Jesu auf das Bekenntniss des Petrus (Matth. XVI, 16. f.), im Zuruf des jauchzenden Volks beim messianischen Einzug (Matth. XXI, 9.), in der feierlichen Erklärung des Angeklagten vor dem Hohepriester (Matth. XXVI, 63). Wenn daher Matthäus den Namen υἱὸς δαβὶδ als stehende Bezeichnung Jesu gebraucht, wenn er die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen mit besonderer Aufmerksamkeit anmerkt, und überhaupt sein ganzes Evangelium auf einen historischen Beweis für die Messianität Christi anlegt: so hat er jenen Gesichtspunkt nur zum höchsten dogmatischen Princip erhoben, und vertritt also, wenn gleich schon nicht mehr rein, den Typus der urchristlichen Christologie am vollständigsten.

Von einer metaphysischen Auffassung der Person Christi, von einer Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn, von Gottmenschlichkeit und Präexistenz, ohnehin von einer Zweiheit der Naturen bei stetiger Einheit der Person — und wie die spätern christologischen Formeln alle lauten, weiss also das Urchristenthum noch nichts: Christus ist vollkommen Mensch: er steht innerhalb der Gesetze alles creatürlichen Seyns: er ist nach diesen Gesetzen in die Welt eingetreten und war ihnen während seiner irdischen Laufbahn unterworfen: was ihn allein auszeichnet, ist die besondere pneumatische Ausrüstung, die ihm zu seinem messianischen Berufe bei der Taufe geworden ist, die messianische Salbung, der Besitz des heiligen Geistes in besonderem Maasse. Diese ursprünglichste Form der Christologie liegt namentlich in den Genealogieen und in der Taufgeschichte aufs unzweideutigste vor [1]); wenn der Erste und

1) Strauss, L. J. I, 186. f. S. 195: hiernach haben wir in den Genealogieen ein mit anderweitigen Spuren zusammenstimmendes Denkmal dafür, dass in der allerersten christlichen Zeit in Palästina eine Anzahl von Christen, gross genug, um von verschiedenen

Digitized by Google

Dritte der Synoptiker, allerdings im offenbarsten Widerspruch mit sich selbst, neben diese älteste Gestaltung der Christologie eine reifere Entwicklungsstufe derselben stellen, welche die Mittheilung des πνεῦμα von der Taufe auf die Empfängniss zurückdatirt, und so das πνεῦμα in einen Wesenszusammenhang mit der Person Christi bringt, so beweist diess nur, dass allerdings schon frühe das Bedürfniss einer gesteigerten, mehr metaphysischen Auffassung vorhanden war. Auch im Uebrigen ruht die Anschauung der synoptischen Evangelien von der Person Christi ganz auf jener ebionitischen Grundlage. Sie schreiben ihm neben der natürlichen Abstammung eine natürliche Entwicklung und allmählige Ausbildung seiner Anlagen (Luc. II, 40. 52.), Versuchbarkeit (Matth. IV, 1. ff.), Irrthumsfähigkeit (Marc. XI, 13.), natürliche Bedürfnisse (Matth. IV, 2), menschliche Affecte und Leidenschaften (Luc. VII, 13. XIX, 41.), innere Seelenkämpfe und Bangigkeiten (Matth. XXVI, 37. ff.), Trübungen des Gottesbewusstseyns (Matth. XXVII, 46.) und ein wirkliches Sterben zu (Matth. XXVII, 50). Sie betonen seine Unterordnung unter den Vater aufs stärkste (Marc. X, 18. XIII, 32. XIV, 36. Matth. XX, 23). Sie unterscheiden das πνεῦμα ἅγιον, an welchem er Theil hat, ausdrücklich von ihm als ein über ihm stehendes Höheres (Luc. XII, 10). Sie wenden geradezu den Begriff des Propheten auf ihn an (Luc. VII, 16. XXIV, 19). — Den bestimmtesten Ausdruck hat diese Urgestalt der Christologie in der Apostelgeschichte gefunden, deren erstem Theile meh-

---

Grundansichten aus zweierlei messianische Stammbäume anzulegen, Jesum für einen natürlich erzeugten Menschen gehalten hat; eine Ansicht, von der uns in den apostolischen Schriften kein Beweis dafür vorliegt, dass die Apostel sie für unchristlich erklärt haben würden: erst vom Standpunkt der Geburtsgeschichten des ersten und dritten Evangeliums aus erschien sie so: obwohl auch noch Kirchenväter dieselbe auffallend milde behandeln.

Digitized by Google

rere altebionitische Stücke einverleibt sind. Stellen wie II, 22.: *Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος, ἀνὴρ ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀποδεδειγμένος δυνάμεσι καὶ τέρασι·* 36.: *Ἰησοῦς, ὃν κύριον καὶ Χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησε·* IV, 27.: *Ἰησοῦς, ὁ ἅγιος παῖς τοῦ θεοῦ, ὃν ἔχρισε·* V, 30.: — *ὃν ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ἤγειρεν·* X, 38.: *Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρὲτ, ὃν ἔχρισεν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναζευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ·* XIII, 23.: — *ὃν ὁ θεὸς ἀπὸ τοῦ σπέρματος Δαβὶδ κατ' ἐπαγγελίαν ἤγαγε σωτῆρα·* XVII.: 31.: — *ἀνὴρ ὃν ὥρισεν ὁ θεὸς, πίστιν παράσχων πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν·* — können als die dogmatischen Formeln der urchristlichen Anschauung von der Person Christi gelten [1]): der „παῖς θεοῦ" (Ap.Gesch. III, 13. 26. IV, 27. 30) ist die eigentliche ursprüngliche Grundlage der spätern höhern christologischen Entwicklungen, welche in die synoptischen Evangelien allerdings schon hereinspielen (z. B. Matth. XI, 27. XXVIII, 18).

Das Urchristenthum als Ebionitismus [2]). Die jüdische Auffassung der Person und des Berufs Christi, in der wir den geschichtlichen Standpunkt des Urchristenthums erkannt haben, lässt überhaupt das Verhältniss der urchristlichen Denkweise zu denjenigen Ansichten, die spätere Väter und Geschichtschreiber unter dem Namen der ebionitischen Härese zusammengefasst haben, in einem anderen Lichte

---

1) Der darunter mehrmals vorkommende Ausdruck *χρίεσθαι πνεύματι ἁγίῳ* zur Bezeichnung der messianischen Ausrüstung ist ein specifisch ebionitischer Terminus, was wir aus Justins Unterredung mit Tryphon ersehen; C. 49. S. 145. Maur., wo es sich von der Christologie der Ebioniten handelt, sagt nämlich Tryphon: *καὶ ἐμοὶ μὲν δοκοῦσιν οἱ λέγοντες ἄνθρωπον γεγονέναι αὐτὸν καὶ κατ' ἐκλογὴν κεχρίσθαι καὶ Χριστὸν γεγονέν[illegible]ρον λέγειν. Καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄ[illegible]ανθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι, καὶ τὸν Ἡ[illegible] ἐλθόντα.*

2) Vgl. in dieser Hinsicht u. A. na[illegible]idlung von Planck, das Prinzip des Eb[illegible] 1843, 1, 1 ff.

Digitized by Google

erscheinen. Als Häresie, als Ausartung und Abfall von der geoffenbarten Wahrheit musste der Ebionitismus allerdings, als er von den spätern kirchlichen Entwicklungen, vom Fortschritt der dogmatischen Bildung überflügelt war, nachgeborenen Geschichtschreibern erscheinen [1]): auf ihrem beschränkten geschichtlichen Standpunkte war den Letztern gar keine andere Auffassung rückwärts liegender Epochen des Christenthums, als diese anachronistische, möglich: aber es ist schon an sich aller Wahrscheinlichkeit und aller geschichtlichen Analogie entgegen, dass der Ebionitismus, d. h. die jüdische Ansicht vom Christenthum auf eine schon vorhandene selbstständig christliche sollte erst nachgefolgt seyn. Da sich das Christenthum erst allmählig und nicht ohne schmerzliche Wehen vom Judenthum losgerungen hat, so ist vielmehr zu schliessen, dass ein entschiedeneres Vorherrschen des Jüdischen immer auch auf eine zeitliche frühere Entwicklungsstufe des Christlichen deutet. Und hiefür gibt uns nicht nur die urchristliche Ansicht von der Person und dem Amt Christi, die mit der sogenannten ebionitischen völlig eins ist, die geschichtliche Bestätigung, sondern auch eine Reihe anderer Spuren der ebionitischen Denkweise, die sich durch die synoptischen Evangelien hindurchziehen. Dass namentlich unser jetziges Matthäusevangelium ganz auf ebionitischer Grundlage entstanden ist, wird unten näher gezeigt werden [2]); die Identität des Christenthums und Ju-

1) Strauss, L. J. I, 192.: die verworrenen Nachrichten der spätern kirchlichen Schriftsteller über die Ebioniten und Nazaräer erklären sich natürlich aus der gleichsam optischen Täuschung der Kirche, welcher, während sie in der Verherrlichung Christi, [überhaupt in der theologischen und practisch-kirchlichen Ausbildung des christlichen Prinzips] vorwärts schritt, ein Theil der Judenchristen aber stehen blieb, es vorkam, als bliebe sie stehen, die andern aber giengen ketzerisch zurück.

2) Vgl. den Abschnitt über das Matthäusevangelium. Auch Lange, die Judenchristen, Ebioniten und Nicolaiten S. 50, bemerkt richtig, dass alle eigenthümlichen Lehren des Ebionitismus fast ohne

Digitized by Google

denthums, die fortdauernde volle und buchstäbliche Gültigkeit des mosaischen Gesetzes, die Beschränkung des messianischen Heils auf die Juden, die jüdische Ansicht von Christus als einem natürlichen Abkömmlinge Davids und Sohne Josephs — diese Grundansichten der Ebioniten werden in ihm so bestimmt und entschieden, wie nur möglich ausgesprochen; wenn es daneben auch noch andere Elemente von entgegengesetztem antijüdischem Character enthält, wie z. B. neben den particularistischen Aussprüchen auch universalistische, neben den Genealogieen und der Taufgeschichte die Geburtsgeschichten, wenn es mithin aus zwei ungleichartigen Schichten besteht, so ist diess nur ein Beweis, dass es zwei Entwicklungsperioden des ältesten Christenthums und mehr als eine überarbeitende Hand durchlaufen hat; wenn wir aber hiernach in die Alternative versetzt sind, entweder die judenchristlichen Bestandtheile des Matthäusevangeliums für spätere Einträge, und folglich die heidenchristlichen, antijüdisch-universellen für seine eigentliche Grundlage, oder umgekehrt das Jüdische in ihm, d. h. Färbung, Ausdruck und Inhalt des ganzen Evangeliums für das Ursprüngliche, und die damit contrastirenden antijüdischen Elemente, die aber auch dem Umfang nach eine untergeordnete Stelle einnehmen, für nachträgliche Einschiebsel zu halten, so ist doch die letztere Annahme nach allen Seiten hin ungleich wahrscheinlicher, als die erstere, welche eine historisch kaum erklärliche und in jeder Beziehung schwer zu motivirende Geschichte des Evangeliums voraussetzen würde.

Die erste Entwicklungsperiode des Christenthums, wie sie sich am schärfsten in der Urgemeinde ausgeprägt hat [1]),

---

Ausnahme in Matthäus ihre Bestätigung finden. Ebenso Gfrörer, die heilige Sage II, 23 H. G. I, 255.

1) Schulthess, Theol. Annalen 1828. S. 785.: die Ebioniten sind unstreitig die Urgemeinde. Lange, Judenchristen, Ebioniten

Digitized by Google

ist also Ebionitismus [1]), und zwar dauert diese Periode so lange, als beide, kirchliches Christenthum und Ebionitismus, noch nicht auseinandergehen: sie schliesst, als der Bruch zwischen beiden sich vollendet, und der hinter der Zeit zurückgebliebene Ebionitismus zur Härese wird. Diess ist mit Irenäus der Fall, der zuerst die Ebioniten als Häretiker bezeichnet. Bis dorthin war also das kirchliche Christenthum noch mehr oder minder ebionitisch, d. h. jüdisch, und wenn auch jener schroffe Judaismus, wie wir ihn in den galatischen Gemeinden finden, wohl nicht lange über das apostolische Zeitalter hinaus sich erhalten hat, so liess man doch nur allmählig, nur nothgedrungen, ein Stück des alten Judenthums nach dem andern fallen, so dass, wie schon früher angegeben worden ist, das ganze nachapostolische Zeitalter doch immer noch als Ebionitismus, näher als stufenweise Entwicklung des Ebionitismus zum Katholicismus aufgefasst werden muss. Mit dem Katholicismus sofort beginnt eine zweite Periode des christianisirten Judenthums, in welcher das specifisch Christliche allerdings in theologischer Beziehung zu seinem Rechte kommt, das Jüdische dagegen in der kirchlichen und religiösen Praxis fortdauernd noch entschieden vorwiegt — eine eigenthümliche Combination von Jüdischem, Alexandrinischem und Römischem, ein römisches Judenthum.

---

und Nikolaiten, S. 65.: und so lehrt uns die Geschichte des Christenthums in Palästina, dass es sich daselbst in jenem jüdischen Gewande, in welchem es im Matthäusevangelium erscheint, bis zur völligen Vernichtung des jüdischen Staats unter Hadrian erhalten hat, und dass es noch in derselben Form bei den Ebioniten hervortrat.

1) So auch Strauss, L. J. I, 196. Gfrörer, Jahrh. d. Heils I, 261 u. A. Baur hat diesen Gesichtspunkt zuerst in seiner Allgemeinheit aufgestellt und geschichtlich begründet, vgl. die Abhandlung über den Zweck des Römerbriefs, Tüb. Zeitschr. 1836, III, 128, der Ursprung des Episcopats S. 123. 127. Ausserdem ist die oben genannte Abhandlung von Planck nachzusehen.

Digitized by Google

Die Hoffnung auf die Parusie. In der vorstehenden Characteristik des Urchristenthums ist ein sehr wesentliches Element der urchristlichen Anschauungen und Vorstellungen noch nicht berührt worden, die Erwartung der bevorstehenden sichtbaren Wiederkunft Christi. Diese Erwartung war bis tief ins zweite Jahrhundert hinein der Grundstein des christlichen Volksglaubens. Sie erfüllte Aller Herzen, sie kehrt in allen Schriften dieses Zeitraums, bald in sinnlicherer, bald in geistigerer Gestalt wieder, aber in allen als Hoffnung auf ein in nächster Zukunft bevorstehendes Ereigniss. *Ἀμὴν λέγω ὑμῖν* — heisst es in den synoptischen Evangelien [1]) — *εἰσί τινες τῶν ὧδε ἑστώτων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ.* Und eben so: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη, ἕως ἂν πάντα ταῦτα* — nämlich die Zerstörung Jerusalems und die Wiederkunft Christi — *γένηται* [2]). Unmittelbar (*εὐθέως*) nach der Zerstörung Jerusalems lassen die eschatologischen Reden bei Matthäus (XXIV, 29) die Ankunft des Messias erfolgen. Voll von drängender Erwartung des Endes aller Dinge sind besonders die neutestamentlichen Briefe. Der Apostel Paulus hofft die Wiederkunft Christi noch zu erleben (1 Cor. XV, 52). *Ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικε* heisst es im Briefe des Jacobus (V, 8). *Ὁ Κύριος ἐγγύς* ruft der Brief an die Philipper (IV, 6). *Πάντων τὸ τέλος ἤγγικε* mahnt der erste petrinische (IV, 7). *Παιδία, ἐσχάτη ὥρα ἐστί* tröstet der erste johanneische (II, 18). *Ἔτι μικρὸν ὅσον ὅσον, ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ* schreibt der Brief an die Hebräer (X, 37). Die Apokalypse ohnehin erwartet die letzte Katastrophe in allernächster Zukunft.

1) Matth. XVI, 28. Marc. IX, 1. Luc. IX, 27. Die beiden Letztern haben jedoch aus nahe liegenden Gründen die Worte *ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ* abgeändert in *ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει.*

2) Matth. XXIV, 34. Luc. XXI, 32.

Digitized by Google

Es ist hier, da im Zusammenhange der vorliegenden Untersuchung die Geschichte des apostolischen Zeitalters nur einleitungsweise abgehandelt werden kann, nicht der Ort, die eschatologischen Vorstellungen der neutestamentlichen Schriftsteller einer genaueren exegetischen Erörterung zu unterwerfen [1]) und sie gegen apologetische Verdrehungen und Gewaltthätigkeiten sicher zu stellen: zweierlei jedoch lässt sich auch ohne nähere Entwicklung des Einzelnen aus der Thatsache selbst, aus der allgemeinen, die ganze älteste Kirche beseelenden Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi, für den innern Character jener Periode folgern.

Zuerst diess, dass sie noch ganz auf jüdischer Grundlage ruht. Die Juden hatten einen Messias erwartet, der in den Wolken des Himmels kommen sollte, um das Reich Israels wieder aufzurichten. Das Gleiche hatten auch die Jünger von Jesus gehofft. Aber der Erfolg hatte ihre messianischen Erwartungen vereitelt: Christus war den Tod eines Verbrechers gestorben. Die Vereinigung des wirklichen Erfolgs, des geschichtlichen Thatbestands mit ihrer vorausgesetzten messianischen Dogmatik war unter diesen Umständen nach dem Tode Christi das Hauptproblem der Jünger, die Grundfrage ihres Christenglaubens. So unterreden sich die nach Emmaus gehenden Jünger *περὶ Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου, ὃς ἐγένετο ἀνὴρ προφήτης, δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ· ὅν τε παρέδωκαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν εἰς κρίμα θανάτου καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν. Ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν*, fügen sie hinzu, *ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ* (Luc. XXIV, 21). Und wiederum nach der Auferstehung ist es die dringendste

1) Neuestens hat Grohmann in den Theol. Jahrb. 1845, 1, 1 ff. einen sehr beachtenswerthen Beitrag dafür geliefert. Unter den früheren Bearbeitern verdient namentlich Weizel genannt zu werden.

Digitized by Google

Frage der Apostel: *Κύριε εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ*; (Ap.Gesch. I, 6). Namentlich für die Juden, die eine äusserlich glänzende Erscheinung des Messias hofften, war der Kreuzestod ein Hauptanstoss (1 Cor. I, 18. 23. Gal. V, 11. Phil. III, 18), und daher auch, wie man aus Justins Unterredung mit Tryphon sieht, ein Hauptpunkt des confessionellen Streits. Famosissima quaestio est, sagt Hieronymus [1]), et nobis solet ab Judaeis pro infamia objici, quod salvator noster et dominus sub Dei fuerit maledicto (nach 5 Mos. XXI, 23). Da aber nun einmal der Thatbestand nicht zu ändern, die vor Augen liegende Wirklichkeit, das unscheinbare Kommen des Messias und sein Kreuzestod nicht zu läugnen war, so blieb den ältesten Christen nichts Anderes übrig, als das, was die Gegenwart ihnen verweigerte, von der Zukunft zu hoffen, die wirkliche Gründung des messianischen Reichs, die Erfüllung der messianischen Erwartungen in ein zweites nächstbevorstehendes Kommen Christi zu verlegen, der ersten Ankunft Christi als Ergänzung seine Wiederkunft an die Seite zu stellen. Der christliche Messiasglaube wurde zum Glauben an die Wiederkunft des Messias [2]). Schon hieraus ist klar, dass die Erwartung der Parusie, weil sie nur eine andere Wendung und Einkleidung des gewöhnlichen jüdischen Messiasglaubens ist, und ihren Ursprung eigentlich einzig in dem jüdischen Aergerniss am Kreuzestode hat, ganz auf den Grundanschauungen des Judenthums ruht, und somit eine fortdauernde Vermischung von Jüdischem und Christlichem voraussetzt.

Dazu kommt, dass diese eschatologischen Erwartungen meistens eine chiliastische Gestalt annahmen. Fast alle äl-

---

1) Comment. in Ep. ad Gal. Lib. II. c. 3, 13. Anderes bei Schliemann, Clementinen S. 487.

2) Vgl. Zeller, Jahrb. d. Gegenw. a. a. O. S. 497 f.

Digitized by Google

teren Kirchenlehrer, der Verfasser der Apokalypse, Cerinth, Papias, der Verfasser des Barnabasbriefs, Justin, Melito, Irenäus, Tertullian, die Ebioniten und Montanisten überhaupt, waren Chiliasten [1]), und hofften, verbunden mit der Wiederkunft Christi, auf ein Herabkommen des himmlischen Jerusalems, in welchem das tausendjährige Reich seinen Sitz haben sollte. Es ist nicht schwer zu erkennen, welchen Ursprungs und welchen Characters diese Vorstellungen sind. Die Zukunft des Reichs Gottes und den Sitz der auserwählten Frommen in den altheiligen theokratischen Mittelpunkt des jüdischen Volks zu verlegen, und mit der Forderung eines neuen sichtbaren Jerusalems eigentlich die Nichtanerkennung der factischen Zerstörung des alten auszusprechen — dieser Gedankenzusammenhang wurzelt doch so unverkennbar noch in den Anschauungen des Judenthums, und setzt eine so unvollständige Lostrennung des Christlichen vom Jüdischen voraus, dass wir auch in dieser Hinsicht nicht anstehen dürfen, jene ganze Periode der chiliastischen Erwartungen unter den Gesichtspunkt des Ebionitismus zu stellen [2]), und erst mit der beginnenden kirchlichen Reaction gegen den Chiliasmus, einer Bewegung, die sachlich und chronologisch mit der Reaction gegen den Montanismus zusammenfällt [3]), eine neue Epoche zu datiren.

Die zweite Folgerung, zu welcher das Vorherrschen der eschatologischen Erwartungen im nachapostolischen Zeitalter berechtigt, ist die, dass die gesammte geschichtliche Anschauung, von welcher die Christenheit jenes Zeitraums getragen war, eine andere gewesen seyn müsse, als diejenige der spätern katholischen Epoche. So lange noch ein Jeder das Weltende und die Wiederkunft Christi selbst er-

1) Die Belegstellen in meiner Geschichte des Montanismus S. 136 f. 73 ff.

2) Irenäus von den Ebioniten adv. haer. I, 26, 2.: Hierosolymam adorant, quasi domus sit Dei.

3) Vgl. hierüber meine Bemerkungen a. a. O. S. 292 ff. 228.

Digitized by Google

leben zu können hoffte, so lange diese Hoffnung eine so lebendige, feurige, den ganzen Menschen erfüllende war, wie in jenen ältesten Zeiten: so lange war natürlich auch jene geschichtliche Perspective nicht vorhanden, auf welcher die katholische Kirche mit ihrem Prinzip der stetigen geschichtlichen Entwicklung, mit ihren auf die Dauer berechneten kirchlich-politischen Institutionen erbaut ist. An eine feste hierarchische Organisation der Kirche, an eine bestimmtere Ausbildung des Prinzips der Tradition, an eine wissenschaftliche Begründung und Durchbildung des Dogma's, an eine geschlossene Kirchenlehre, an die Feststellung eines neutestamentlichen Kanons und an andere damit zusammenhängende Einrichtungen wurde also in jener Zeit noch gar nicht gedacht, weil selbst die Prämissen zu diesen Ideen noch nicht vorhanden waren: erst in dem Maase, als die eschatologischen Erwartungen zurücktraten und ihre begeisternde Lebendigkeit verloren, trat der Gedanke eines irdisch-geschichtlichen Himmelreichs, dem schützende Institutionen zur Seite stünden, in den Vordergrund.

Wir können uns auch auf diesem Punkte überzeugen, wie sehr sich der Historiker zu hüten hat, Ideen und Einrichtungen der katholischen Kirche, überhaupt den spätern Stand der kirchlichen Angelegenheiten ohne Weiteres in die frühere Zeit der urchristlichen Entwicklungen zurückzudatiren; wir können uns auch hier den grossen Unterschied zur Einsicht bringen, der zwischen dem Christenthum der palästinensischen Urzeit und zwischen dem ausgebildeteren Katholicismus besteht [1]).

---

1) Zeller, Jahrb. d. Gegenw. a. a. O. S. 503.: Welche weit auseinanderliegenden Gegensätze, das Christenthum unserer Tage, in seiner weltherrschenden Selbstständigkeit, seiner Ausbreitung zu einer Unzahl kirchlicher und staatlicher Organismen, seiner allseitigen Verschlingung mit der sonstigen Wissenschaft und Bildung, dieses freie, universalistische, Weltgewordene Christen-

Digitized by Google

Ergebniss. Alles zusammenfassend dürfen wir in Beziehung auf das Urchristenthum das oben Gesagte wiederhohlen: es war nichts anderes, und wollte nichts anderes seyn, als das ächte, vollendete, messiasgläubige Judenthum, die letzte, durch das Erscheinen des Messias herbeigeführte Entwicklungsstufe des Mosaismus. Alle Vorstellungen und Grundsätze, den ganzen religiösen Glauben des bestehenden Judenthums theilend, den jüdischen Tempelcultus und die väterlichen Sitten bewahrend, namentlich die fortdauernde unbedingte Gültigkeit des Ritualgesetzes anerkennend, unterschied es sich nur durch den Glauben an die Messianität Jesu von Nazareth von dem gleichzeitigen Judenthum, obwohl es auch in dieser Beziehung, da es nur eine schon vorgefundene messianische Dogmatik auf die Person Jesu anwandte, den Gesichtskreis des Judenthums nicht überschritt. Das Urchristenthum ist somit Ebionitismus, d. h. jüdisches Christenthum. Selbst die Universalität des messianischen Heils, eine ausgedehntere Hereinnahme der Heidenwelt in die Kirche, das εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας war ein, wenn auch nicht grundsätzlich bestrittener, doch jedenfalls hinsichtlich seiner practischen Ausführung fernliegender Gedanke: die Abzweckung des Christenthums erschien zunächst nur als jüdische: seine geschichtliche Bestimmung schien erfüllt, wenn das ganze Volk der Verheissung, im Angesicht der nahen Parusie, zum Glauben an seinen Messias eingegangen

---

thum, und das Christenthum der Urzeit, das von aller Weltbildung abgekehrt in jedem Augenblick das Ende der Welt erleben zu können glaubte, das noch gebunden und fast bewusstlos in der starren Umhüllung des Judenthums verpuppt war, und an seiner natürlichen Entwicklungsfähigkeit verzweifelnd nur von einer gewaltsamen wunderbaren Umkehr des Weltlaufs — nicht seine Befreiung von jener Hülle, sondern ihre absolute Verewigung erwartete! und wie viele grosse Veränderungen mussten vorangehen, ehe sich die jetzige Gestalt des religiösen Lebens aus jener urchristlichen entwickeln konnte!

Digitized by Google

wäre. Wie fern den Christen der Urgemeinde die Universalität des Christenthums im paulinischen Sinne, die Idee einer katholischen Kirche noch lag, davon hat selbst die Apostelgeschichte, so sehr sie sonst eben in dieser Beziehung die geschichtlichen Gesichtspunkte verrückt hat, in den Vorgängen, von denen sie die Taufe des römischen Hauptmanns Cornelius begleitet seyn lässt, eine bemerkenswerthe Spur aufbewahrt.

Es ist von Wichtigkeit, den eben dargelegten Character des Urchristenthums durch die ganze folgende Untersuchung hindurch als Maassstab für die fortschreitende Entwicklung des christlichen Prinzips im Auge zu behalten. Dass Dieser, Jesus von Nazareth, der Messias sey, — aus diesem noch ganz innerjüdischen Gedanken, in welchem aber der Inhalt des ganzen ältesten Christenthums ausgesprochen ist, hat sich also das Dogma und der reichgegliederte politische Organismus der katholischen Kirche entwickelt. Die Mittelstufen zwischen beiden, zwischen jenem Anfangs- und diesem Endpunkt aufzuzeigen, ist die Aufgabe der folgenden Untersuchung.

II.

Die Säulenapostel.

Die Säulenapostel und die Urgemeinde. Was sich im vorangegangenen Abschnitte als Character und Denkweise des apostolischen Zeitalters ergeben hat, muss im Ganzen auch als persönliche Ansicht der Apostel, namentlich der drei einflussreichsten unter ihnen, der *δοκοῦντες στῦλοι εἶναι* (Gal. II, 9), angesehen werden. Im entgegengesetzten Falle ist jene geistige Gestaltung der urchristlichen Zeit, die sich uns in so manchen Thatsachen und Ueberlieferungen

Digitized by Google

unzweifelhaft dargestellt hat, schwer zu verstehen. Wie wäre es zu begreifen, dass die Urgemeinde bis tief ins zweite Jahrhundert hinein noch strenge am mosaischen Ritualgesetz hielt und nur aus den Beschnittenen ihre Bischöfe wählte, wenn schon die Apostel den Bruch des Christenthums mit dem rituellen Judenthum durch ihr eigenes Beispiel besiegelt hatten? Wie wäre es denkbar, dass die Streitigkeiten über die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes, über die Verbindlichkeit der Beschneidung, über die Aufnahmsfähigkeit der Heiden ungeschlichtet ins zweite Jahrhundert sich hinübergezogen haben, wenn die Apostel selbst schon in diesen Fragen ein entscheidendes Wort zu Gunsten der freieren Ansicht gesprochen hätten? Wie sollen wir es glaublich finden, dass die jüdisch-messianische Auffassung der Person und des Werks Christi so lange Zeit hindurch sich erhalten und selbst unserer ältesten Evangelien sich bemächtigt hat, wenn schon die Apostel höhere Gesichtspunkte hierüber aufgestellt hatten? Wie ist es erklärlich, dass die judenchristliche Opposition in Galatien, Korinth, Rom sich immer ausschliesslich gegen die Person des Paulus wandte, ja sich sogar dem letztern gegenüber auf die Auctorität der alten Apostel berief, wenn diese über Gesetz und Evangelium, über Juden- und Heidenwelt ganz die paulinischen Grundsätze theilten? Alles diess macht es schon im Voraus wahrscheinlich, dass die Apostel über jenen jüdischen Standpunkt, auf welchem wir sie in den synoptischen Evangelien finden, auch späterhin nicht mehr hinausgekommen sind. Wenn der mehrjährige persönliche Umgang mit Christus nicht im Stande war, sie ihrer sinnlichen Anschauungsweise, ihren jüdischen Vorurtheilen zu entrücken und sie in einen höheren, freieren Gesichtskreis zu erheben, so haben wir alle Ursache zu glauben, dass ein so vollständiger geistiger Umschwung, wie wir ihn den gewöhnlichen Voraussetzungen zufolge annehmen müssten, noch

Digitized by Google

viel weniger nach dem Tode Christi, als sie sich selbst überlassen waren, bei ihnen stattgefunden hat. Doch, wir haben diess nicht blos zu vermuthen. Es giebt vielmehr eine Anzahl positiver Thatsachen, aus denen wir denselben Schluss mit noch grösserer Sicherheit ziehen können.

Der Apostelconvent. Man könnte zunächst versucht seyn, dem eben Erörterten als enscheidenden Gegenbeweis den sogenannten Apostelconvent entgegenzustellen. Allerdings ist dieser Convent — ein urchristliches Concordat zwischen petrinischem und paulinischem Christenthum, zwischen Judenchristen und Heidenchristen — der Angelpunkt der ganzen Apostelgeschichte, ihr eigentlicher practischer Grundgedanke und das innerste Motiv ihrer Composition: er bildet darum nicht ohne Bedeutung auch äusserlich den Mittelpunkt der ganzen Schrift, die Brücke zwischen den petrinischen und paulinischen Erzählungsstücken, das geistige Band, durch welches die Geschichte der paulinischen Heidenmission, des auswärtigen Christenthums, mit der Geschichte der Urgemeinde, des theokratischen Stammsitzes, verknüpft ist. Es wird unten bei genauerer Untersuchung der Apostelgeschichte erschöpfender hievon die Rede seyn; am vorliegenden Orte handelt es sich nur darum, die Geschichtlichkeit des Apostelconvents näher zu prüfen, und uns der Thatsachen zu vergewissern, aus welchen das gute Einverständniss zwischen Paulus und den Uraposteln gefolgert zu werden pflegt [1]).

Zwischen Judenchristen und Paulinern — diess ist die Darstellung der Apostelgeschichte — hatte sich ein Streit erhoben über die Nothwendigkeit der Beschneidung bei bekehrten Heiden. Zur Schlichtung der Streitfrage wird in

1) Den Widerspruch zwischen dem Apostelconvent der Apostelgeschichte und der Darstellung des Galaterbriefs habe ich zuerst erörtert in meiner Recension von Neander's Geschichte der Leitung und Pflanzung u. s. w., Deutsche Jahrb. 1842, Nro. 42 ff.

Digitized by Google

Jerusalem, wohin sich Paulus und Barnabas begeben hatten, eine Besprechung unter den Aposteln und Presbytern angestellt. Unter den Sprechern tritt zuerst Petrus auf zu Gunsten der Heiden. Man solle ihnen nicht das Joch des Gesetzes auferlegen, das ja die Juden selbst nicht im Stande gewesen wären zu tragen. Sofort erzählen Paulus und Barnabas die Wunder, die Gott durch sie unter den Heiden gewirkt. Zuletzt erhebt sich Jacobus, um dem Gesprochenen das Siegel der Bestätigung aufzudrücken. Auch er ist der Meinung, man dürfe die Heiden, die sich zum Christenthume bekehren, mit keinen ungehörigen Lasten beschweren, er verzichtet auf die Aufnöthigung des Gesetzes, nur einige wenige disciplinarische Satzungen, z. B. die Enthaltung von Blut und Ersticktem will er von ihnen zum Behuf der Ausgleichung des bestehenden Gegensatzes zwischen Juden- und Heidenchristen beobachtet wissen. Diese Ansicht des Jacobus wird zum einmüthigen Beschluss der Versammlung erhoben, und in Abschriften unter die heidenchristlichen Gemeinden versandt. So die Apostelgeschichte.

Einige Zeit darauf ereignet sich in Antiochien ein seltsamer Vorfall, den die Apostelgeschichte, ihren Grundsätzen getreu, verschweigt, den aber der Galaterbrief, dieser stummberedte Ankläger der Apostelgeschichte, uns nicht vorenthalten hat. Petrus nämlich, derselbe, der schon bei der Taufe des Cornelius ein seltenes Beispiel von Freisinnigkeit gegeben, der das jüdische Vorurtheil, das anfangs in der Urgemeinde herrschte, bereits siegreich niedergeschlagen hatte [1]), derselbe, der in jenem Apostelconvent zuerst das

1) Ap.Gesch. XI, 1 ff.: *ἤκουσαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ οἱ ὄντες κατὰ τὴν Ἰουδαίαν, ὅτι καὶ τὰ ἔθνη ἐδέξαντο τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. Καὶ ὅτε ἀνέβη Πέτρος εἰς Ἱεροσόλυμα, διεκρίνοντο πρὸς αὐτὸν οἱ ἐκ περιτομῆς λέγοντες· ὅτι πρὸς ἄνδρας ἀκροβυστίαν ἔχοντας εἰσῆλθες καὶ συνέφαγες αὐτοῖς.* Nun setzt Petrus in einer Rede den Vorgang auseinander — V. 18.: *ἀκούσαντες δὲ ταῦτα*

Digitized by Google

Wort zu Gunsten der Heiden ergriffen hatte, schlägt, in jener Metropole des damaligen Heidenchristenthums angekommen, ein Verfahren ein, das mit den angegebenen Vorgängen in keiner Weise vereinigt werden kann. Anfangs zwar schliesst er sich in seinem Umgang mit den Heidenchristen den paulinischen Grundsätzen an; kaum sind jedoch einige Abgeordnete von Jacobus (*τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου*) von Jerusalem angekommen, so zieht er sich aus Furcht vor denselben (*φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς*) von den Heidenchristen als von Unreinen zurück und bekennt sich wieder zu den Grundsätzen des heidenfeindlichen, particularistischen Judenchristenthums. Mit Recht hat man sich von jeher an diesem Ereigniss gestossen, denn es ergeben sich daraus für Petrus und Jacobus die eingreifendsten Folgerungen. Fassen wir dabei zuerst die Person des Jacobus ins Auge, so kann er beim Apostelconvent unmöglich jene Stellung eingenommen haben, die ihm die Apostelgeschichte anweist, eine vermittelnde, irenische, wenn seine Anhänger und Abgeordneten immer noch an den Vorstellungen und Forderungen des herbsten engherzigen Judaismus hängen. Neander wendet ein, die Letztern hätten sich ohne Zweifel ganz unbefugt für Abgeordnete des Jacobus ausgegeben, oder vielmehr liege in den Worten des Paulus gar keine Berechtigung zur Annahme, es seyen Abgeordnete gewesen; *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* heisse nur: Mitglieder der Gemeinde zu Jerusalem, an deren Spitze Jacobus stand [1]). Es ist diess recht wohl möglich: der paulinische Ausdruck „*ἐλθεῖν ἀπὸ Ἰακώβου*“ kann ganz gleichbedeutend seyn mit „von Jerusalem kommen“: es ändert diess jedoch nichts an der Sache. Wenn diese Wenigen aus Jerusalem, Männer ohne amtliche Auctorität und repräsen-

---

ἠσύχασαν, καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες· ἄρα γε καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν ἔδωκεν εἰς ζωήν.

1) Ap.Gesch. I, 289.

Digitized by Google

sentativen Character, einen Apostel, das Haupt des Apostelcollegiums, einschüchtern, die übrigen antiochenischen Judenchristen zu plötzlicher Aenderung ihres Benehmens nöthigen und eine so allgemeine Verstörung anrichten konnten, dass selbst Barnabas, der Gefährte des Paulus und ebenfalls Sprecher beim Apostelconvent, scheu zurückwich, — so konnten sie diess nur, weil die Urgemeinde, weil Jacobus hinter ihnen stand. Wäre es wahr, was die Apostelgeschichte erzählt, dass Petrus schon lange vorher aus Veranlassung der Bekehrung des Cornelius die entgegengesetzten Grundsätze bei der Gemeinde zu Jerusalem zur Anerkennung gebracht und die Aufnahme der Heiden ohne vorgängige Beschneidung durchgesetzt hatte, wäre es wahr, dass hierüber in der Mitte der Urgemeinde, unter der Leitung des Jacobus, bereits ein einmüthiger Beschluss gefasst worden war, dem die ganze Urgemeinde ihren Beifall geschenkt hatte, und von dem die antiochenische Gemeinde förmlich in Kenntniss gesetzt worden war [1]), so ist der spätere Vorfall in Antiochien, wie der Galaterbrief ihn darstellt, schlechterdings unbegreiflich. Wenn die τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου eigenmächtige Eiferer waren, warum weist sie Petrus nicht unter Berufung auf alles Vorangegangene mit Entschiedenheit zurück? Warum macht er seine apostolische Auctorität, die Beschlüsse des Apostelcollegiums und der Urgemeinde, die Zustimmung des Jacobus, jene ganze Reihe anerkannter Thatsachen nicht geltend? Und Paulus selbst — hat er in der Strafrede, die er in Folge jenes Vorgangs seinem Mitapostel hält, kein Wort, die Verhandlungen des Apostelconvents, die damals so einhellig, so friedlich gefassten Beschlüsse, die von Petrus selbst

---

1) Ap.Gesch. XV, 30.: οἱ μὲν οὖν ἀπολυθέντες ἦλθον εἰς Ἀντιόχειαν, καὶ συναγαγόντες τὸ πλῆθος ἐπέδωκαν τὴν ἐπιστολήν [das Ausschreiben des Apostelconvents]. Ἀναγνόντες δὲ ἐχάρησαν ἐπὶ τῇ παρακλήσει.

Digitized by Google

dabei gehaltene Rede ihm ins Gedächtniss zurückzurufen? Nein. Petrus hat jenen Convent vergessen, die Abgeordneten des Jacobus haben ihn vergessen, Barnabas hat ihn vergessen, Paulus hat ihn vergessen. Diess ist schwer glaublich. Wenn auch nicht noch andere hinzukämen, die angeführten Widersprüche allein würden hinreichen, den Apostelconvent der Apostelgeschichte als eine auf den Pragmatismus dieser Schrift zurückzuführende Fiction erkennen zu lassen, als eine Fiction, die zwar den irenischen Zwecken ihres Verfassers entsprach, die aber in der Geschichte selbst keinen Halt hat.

Doch es gibt hiefür noch andere Beweise. Die Besprechung, die Paulus Gal. II. mit den drei Säulenaposteln zu Jerusalem hält, ist offenbar — es bleibt chronologisch kein anderer Ausweg übrig — mit dem Apostelconvent des Lucas identisch. Aber was erzählt Paulus? Erzählt er von Reden des Petrus und Jacobus, von einhelligen Beschlüssen zu Gunsten der Heiden? Nicht ohne ironische Seitenblicke auf die δοκοῦντες εἶναί τι, auf die δοκοῦντες στῦλοι εἶναι erzählt er, wie dieselben, nämlich Jacobus Petrus und Johannes ihm kein Hinderniss in den Weg gelegt, wie sie seinen Beruf zum Heidenapostel anerkannt und die Rechte christlicher Bruderschaft ihm zugestanden hätten; wie sie das Apostelamt für die Juden sich selbst vorbehalten, und ihm nebst Barnabas dasjenige für die Heiden überlassen hätten. Man sieht, diess war ein äusserliches Uebereinkommen; den alten Aposteln erschien die Bekehrung der Heiden eigentlich als Nebensache, für die sie, wenn Paulus sich derselben nicht angenommen hätte, von ihrer Seite aus gar keine Anordnungen getroffen haben würden: denn die περιτομὴ sich selbst vorzubehalten, die ἔθνη dagegen ganz dem Barnabas und Paulus anheimzustellen, das Gesetz und seine fortdauernde Gültigkeit für sich in Anspruch zu nehmen und sich factisch darnach zu achten, den Heiden dagegen es völlig selbst zu

Digitized by Google

überlassen, wie sie es in dieser Beziehung halten wollten, — diess hiess eigentlich, sich um die Heiden nichts zu bekümmern. Eine genauere Besprechung und Vereinbarung zwischen Paulus und den Uraposteln kann also nach allem diesem überhaupt nicht stattgefunden haben: ἐμοὶ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο sagt Paulus blos: noch weniger können letzte Erörterungen über die Prinzipien der paulinischen Heidenpredigt gepflogen worden seyn, da in diesem Falle weder jene ἀποστασία ἀπὸ Μωϋσέως, deren Verbreitung unter den auswärtigen Juden dem Apostel Schuld gegeben wird, späterhin einen so leidenschaftlichen Aufruhr der Gemüther herbeigeführt hätte, noch auch die Heidenmission selbst, wie man aus dem Römerbrief und der apologetischen Tendenz der Apostelgeschichte sieht, ein Gegenstand so lange andauernder judenchristlicher Angriffe geworden wäre. Auch die δεξιαὶ κοινωνίας beweisen endlich nicht viel. Dass die Säulenapostel den Paulus nicht als völlig legitimen und gleichberechtigten Apostel anerkannt haben, hat der Dritte unter denselben, Johannes, in der Apokalypse unzweideutig dadurch beurkundet, dass er den Heidenapostel aus der Zahl der eigentlichen Apostel indirect ausschliesst [1]). — Was Paulus selbst, der authentische Gewährsmann, im Galaterbrief erzählt, ist hiernach, genau zugesehen, nur diess, dass sein Anerbieten, den Heiden das Evangelium zu predigen, von den alten Aposteln angenommen wurde. Dieses Wenige ist also der historische Kern des berühmten Apostelconvents; die Connivenz ist zur Uebereinstimmung, ein nichtssagendes Concordat ist zur Billigung eines grossen inhaltsvollen Prinzips, eine Privatbesprechung ist zu einem öffentlichen Act, zu einem Act der ganzen damaligen Kirche geworden [2]). Der

1) Apoc. XXI, 14.

2) Baur, Kritische Beiträge zur ältesten Kirchengeschichte, Theol. Jahrb. 1845, 2, 262.: mit welch stumpfen Augen muss ein Kritiker den Brief an die Galater gelesen haben, welcher meinen

Digitized by Google

Widerspruch ist klar, und alle Harmonistik vergeblich. Neander sucht sich eine Ausflucht offen zu erhalten, indem er zwischen der Privatverhandlung und den öffentlichen Beschlüssen unterscheidet. Es lasse sich ja von selbst denken, dass Paulus, ehe diese Sache auf einer so grossen Versammlung zur Sprache kam, sich mit den Aposteln über die zu befolgenden Grundsätze verständigt haben werde [1]). Es ist wahr, die betreffenden Verhandlungen sind bei Lucas so erzählt, dass sie nur den Schein von Discussionen haben, und man vielmehr vermuthen möchte, die Beschlüsse seyen schon vorher fertig, die ganze Frage sey schon unter den apostolischen Häuptern abgemacht gewesen. Dieser falsche Schein aber, der jene Vorgänge in ein ganz schiefes Licht, der sie ausserhalb ihres historischen Zusammenhanges, ihrer natürlichen Entwicklung stellt, zeugt eben für den spätern Standpunkt und die unhistorische Anschauung des Erzählers. Vorangegangene Privatsitzungen deutet die Apostelgeschichte mit keiner Sylbe an: ebenso wenig aber erzählt Paulus etwas von jenem öffentlichen Acte, den er doch bei der Veranlassung und Abzweckung seines Briefs hätte erwähnen müssen. Denn jene Galater, an welche er schreibt, die seine apostolische Auctorität nicht anerkannten, die nur die alten von Christus selbst eingesetzten Apostel als die wahren

---

kann, die hier von dem Apostel selbst so klar und genau gegebene Auseinandersetzung seines ganzen Verhältnisses zu den ältern Aposteln lasse sich mit einer Darstellung vereinigen, wie sie die Apostelgeschichte Cap. 15 gibt. Wo ist denn im Briefe an die Galater von irgend einer Ausgleichung des Gegensatzes die Rede? Die ganze Uebereinkunft besteht ja nur darin, dass die Einen dahin, die Andern dorthin gehen, die einen εἰς τὰ ἔθνη, die Andern εἰς τὴν περιτομήν, dass es auch ferner, wie zuvor schon, ein εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας und ein εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς geben soll, nur jetzt mit der bestimmten Erklärung, dass beide Theile in ihrem Gegensatz sich äusserlich neben einander vertragen wollen.

1) Neander, Ap.Gesch. I, 159.

Digitized by Google

Träger des Apostelamts betrachteten, die „zwischen der Lehre des Paulus und derjenigen der älteren Apostel einen Gegensatz nachzuweisen suchten, und ihn desshalb des Abfalls von der reinen Lehre Christi und seiner wahren Apostel beschuldigten“ [1]), die, obwohl selbst Heidenchristen, doch die Beobachtung des mosaischen Gesetzes bis auf die rituellen Satzungen hinaus für unumgängliche Christenpflicht erklärten, und sich hiefür auf die Lehre und den Vorgang der älteren Apostel beriefen — diese Galater, wie hätte er sie besser und schlagender zurückweisen können, als durch Hindeutung auf jenen feierlichen, für die ganze Kirche gesetzgebenden Act? Wenn er doch selbst in apologetischer Absicht auseinandersetzt, die Angesehensten unter den Aposteln, auf welche sich die Judenchristen vorzugsweise zu berufen pflegten, hätten seinen apostolischen Character und seinen göttlichen Beruf zur Bekehrung der Heidenwelt anerkannt, wie viel näher musste es ihm liegen, zu sagen, selbst ein Petrus, ein Jacobus hätten bei einer öffentlichen feierlichen Versammlung der jerusalemitischen Gemeinde seine Grundsätze gebilligt? hätten die Heidenchristen vom mosaischen Gesetz entbunden, und darüber eine öffentliche Urkunde ausgestellt? Man sage nicht, Paulus habe im Galaterbrief die Geschichte des Apostelconvents unmöglich brauchen können, ohne dem Zweck seiner ganzen dortigen Argumentation entgegenzuwirken. Dem Zwecke dieser Beweisführung entsprach allerdings eine möglichst vollständige Aufzählung und Beschreibung der Berührungen, in welche er mit den alten Aposteln gerathen war, eben, um die Selbstständigkeit und apostolische Unabhängigkeit darzuthun, die er gegenüber von denselben bewahrt hatte; und wenn er im Uebrigen jene Beweisführung hauptsächlich darauf anlegt, sein apostolisches Recht gegenüber von den alten

2) A. a. O. S. 302.

Digitized by Google

Aposteln zu verfechten, so war er hiezu gerade durch den Widerspruch genöthigt, in welchem er sich mit ihnen befand: bei völligem Einverständniss mit denselben wäre er den Galatern in ganz anderer Weise, als anerkanntes Mitglied des Apostelcollegiums und als Verfechter von gemeinsamen Beschlüssen und Grundsätzen gegenübergetreten.

Noch in andern Beziehungen erregt der Apostelconvent Verdacht. Zuerst wegen der gänzlich unselbstständigen Rolle, die Paulus dabei spielt. Derselbe Apostel, der sich im Galaterbrief so feierlich seiner apostolischen Unabhängigkeit und Selbstständigkeit rühmt, sollte sich in jene untergeordnete Stellung bequemt haben, welche die Apostelgeschichte ihn einnehmen lässt, und es zufrieden gewesen seyn, den Vollstrecker fremder Beschlüsse zu machen? Auf dem Convent wird ferner der Beschluss gefasst, auch die getauften Nachkommen von Juden sollten fortwährend zur Beschneidung und zur Haltung des mosaischen Gesetzes verpflichtet seyn [1]). Wie kann aber Paulus, ohne in den auffallendsten Widerspruch mit sich zu gerathen, diesen Beschluss unterschrieben haben, er, der die Galater so nachdrücklich versichert, dass *ὁ ἄνθρωπος περιτεμνόμενος ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι*, dass, *εἰ διὰ νόμου δικαιοσύνη, Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν*, dass, *ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν*, er, der die Abrogation des mosaischen Gesetzes zur Grundlage seiner ganzen apostolischen Thätigkeit gemacht hat? Ferner verordnet der Apostelconvent in seinem Ausschreiben, die Heidenchristen sollten sich des Genusses von Götzenopferfleisch enthalten. Diesen Genuss aber erklärt bekanntlich Paulus selbst im ersten Briefe an die Korinthier für an-

1) Man beachte den Umstand wohl, dass das Aposteldecret auch die Nachkommen der Judenchristen zu fortwährender Beobachtung des Ritualgesetzes verpflichtet. Stellen wie 1 Cor. VII, 17 ff. IX, 22 ff. rechtfertigen diesen Beschluss offenbar noch nicht.

Digitized by Google

sich völlig unbedenklich [1]). Ferner muss es Anstoss erregen, dass den Heidenchristen im Ausschreiben des Convents die πορνεία untersagt wird (XV, 20 f. 28), da sich diess, jenen Begriff buchstäblich gefasst, von selbst verstand. Die drei andern Verbote (der εἰδωλόθυτα, des αἷμα und des πνικτόν) betreffen eigentlich ἀδιάφορα, und werden dem Zusammenhang sowohl, als der ausdrücklichen Motivirung nach (XV, 21) nur aus Rücksicht auf die Judenchristen gegeben. Es muss also mit der πορνεία in unserer Stelle die gleiche Bewandtniss haben, wie mit dem Genuss der εἰδωλόθυτα, von dessen Häthlichkeit Paulus im ersten Korintherbriefe spricht, und es können aus diesem Grunde die Erklärungen der bisherigen Ausleger: Hurerei im gewöhnlichen Sinne (Grotius, Nitzsch, Nösselt, Meyer, de Wette) — Hurengewerbe (Salmasius) — Concubinat (Calov) — Ehen in verbotenen Graden (Lightfoot) — Götzendienst (Schleusner) nicht zugelassen werden, da bei allen diesen Erklärungen etwas Unsittliches verboten würde, dessen Unzulässigkeit

1) Die eben aufgezählten Schwierigkeiten haben sich schon öfters unbefangenen Geschichtschreibern aufgedrängt. So sagt Gieseler K.G. I, 1, 109.: „Paulus war zur innigen Erkenntniss gelangt, dass die geistige Gemeinschaft mit Gott durch den Glauben an Christum und nur diese allein das Wesen des Christenthums ausmache: und in dieser Ueberzeugung scheute er sich nicht, die Festsetzungen der Versammlung zu Jerusalem (des Apostelconvents) zwiefach dadurch zu überschreiten, dass er sowohl die Verpflichtung der Juden zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes für erloschen erklärte (Röm. VII, 1 ff. 1 Cor. IX, 20. 21. Gal. II, 15 ff.), indem er dasselbe nur als Vorbereitung auf Christum achtete (Gal. III, 24), als auch die absolute Verbindlichkeit der den Heidenchristen gegebenen Speisegesetze läugnete (1 Cor. VIII. X, 23 ff.), und in Beziehung auf alle diese äussern Satzungen nur eine Berücksichtigung der schwächeren Brüder forderte und selbst übte (1 Cor. VIII, 9 ff. X, 32).“ Aber wie ist es in diesem Falle möglich, dass Paulus beim Apostelconvent jene Rolle gespielt hat, die ihn die Apostelgeschichte spielen lässt? Oder vielmehr, wie kann in diesem Falle ein solcher Convent überhaupt stattgefunden haben?

Digitized by Google

sich von selbst verstünde und das den Gegensatz von Juden- und Heidenchristen gar nicht berührte. Denkbarer wäre die Auslegung Teller's: Ehe mit Heidinnen, allein der Ausdruck πορνεία ist hiefür zu unbestimmt. Dagegen wird die zweite Ehe von den Apologeten und Kirchenvätern des nachapostolischen Zeitalters, welche dieselbe meist als Bigamie behandeln, nicht selten mit dem Namen πορνεία bezeichnet. So sagt Athenagoras [1]): ὁ δεύτερος γάμος εὐπρεπής ἐστι μοιχεία· ὁ γὰρ ἀποστερῶν ἑαυτὸν τῆς προτέρας γυναικὸς, καὶ εἰ τέθνηκε, μοιχός ἐστι παρακεκαλυμμένος, παραβαίνων μὲν τὴν χεῖρα τὸ θεῖ, ὅτι [hieraus erklärt sich auch die Berufung des Aposteldekrets aufs mosaische Gesetz Ap. Gesch. XV, 21] ἐν ἀρχῇ ὁ θεὸς ἕνα ἄνδρα ἔπλασε καὶ μίαν γυναῖκα. Auch die clementinischen Homilieen leiten die Ehe aus dem Begriff der göttlichen Monarchie ab: εἷς ὢν ὁ θεὸς ἑνὶ ἀνθρώπῳ μίαν ἔκτισε γυναῖκα [2]). Gleichfalls im Gegensatz gegen die heidnische πορνεία führt Theophilus [3]) die Christen als solche auf, παρ' οἷς σωφροσύνη πάρεστιν, ἐγκράτεια ἀσκεῖται, μονογαμία τηρεῖται, ἁγνεία φυλάσσεται. Die hiehergehörigen Bestimmungen der Pastoralbriefe [4]) und der Widerspruch der Montanisten [5]) gegen die zweite Ehe sind bekannt. Auf der andern Seite konnte aber die zweite Ehe, wenn gleich von der alten Kirche unzweideutig gemissbilligt [6]), doch wieder, wie man aus dem Hirten des Hermas sieht [7]), als Adiaphoron gelten: sie entspricht also ganz dem übrigen Zusammenhange und den andern Bestimmungen des Apostel-

1) Legat. c. 33. S. 311. Maur.
2) Hom. XIII, 15.
3) Ad Autolyc. III, 15. S. 389. Maur.
4) Baur, Pastoralbriefe S 117 f.
5) Vgl. meinen Montanismus S. 60 f. 132. 236.
6) Tertull. de monog. 4.: hoc ipsum demonstratur a nobis, neque novam, neque extraneam esse monogamiae disciplinam, imo et antiquam et propriam Christianorum.
7) Past. Herm. II, 4, 4. III, 5, 3.

Digitized by Google

dekrets. — Ist diese Erklärung des Begriffs der πορνεία richtig, so muss die Entstehung des Aposteldekrets allerdings über das apostolische Zeitalter hinabgerückt und dem zweiten Jahrhundert zugewiesen werden, — ein Ergebniss, das mit den übrigen unten näher zu erörternden kritischen Ergebnissen über die Apostelgeschichte völlig zusammenstimmt [1]).

Petrus in Antiochien. Auch für die Person und die persönlichen Ansichten des Petrus ergeben sich aus dem erwähnten Vorfall zu Antiochien die bedeutsamsten Folgerungen, an die wir uns um so mehr zu halten haben, da es sonst durchaus an authentischen Nachrichten über diesen Apostel fehlt. Freilich wirft jener Auftritt ein grelles Licht auf die damals schon zwanzigjährige apostolische Wirksamkeit des Petrus. „Wenn sich Petrus, bemerkt NEANDER entschuldigend [2]), vermöge einer augenblicklichen Uebereilung oder Schwäche durch Rücksicht auf die jüdischen Glaubensgenossen verleiten liess, auf eine Weise zu handeln, welche vielmehr fremden Vorurtheilen, als seinen eigenen bessern Einsichten entsprach, so berechtigt uns eine solche augenblickliche practische Verirrung desselben keineswegs zu dem Schlusse, dass sein christliches Wahrheitsbewusstseyn selbst dadurch verdunkelt worden. Höchstens könnte daraus folgen, dass er in diesem Augenblick, von dem sinnlichen

---

1) Die stylistische Fassung des apostolischen Sendschreibens hat mit dem Prolog des Lucasevangeliums auffallende Aehnlichkeit,

Luc. I,	Ap.Gesch. XV,
1. ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι κτλ.	24. ἐπειδήπερ ἠκούσαμεν ὅτι
2. ἔδοξε κἀμοὶ παρηκολουθηκότι πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι	25. ἔδοξεν ἡμῖν γενομένοις ὁμοθυμαδὸν πέμψαι πρὸς ὑμᾶς

So hat also Lucas selbst seinen gräcisirenden Styl, seine Construction und seinen Periodenbau den palästinensischen Aposteln geliehen!

2) Ap.Gesch. II, 508.

Digitized by Google

Eindruck überwältigt, sich selbst nicht klar machte, nach welchen Grundsätzen er handelte". Allein eine so momentane Geistesabwesenheit war es denn doch dem Galaterbrief zufolge nicht: „er zog sich allmählig zurück" (ὑπέστελλε καὶ ἀφώριζεν ἑαυτὸν) sagt Paulus von seinem Mitapostel (Gal. II, 12): es war folglich keine einzelne Handlung, sondern ein fortgesetztes Verhalten, was der Erstere am Letztern zu rügen hatte; und wenn Paulus auch die übrigen antiochenischen Judenchristen zum Rückfall in den alten Standpunkt verleitete, wenn diese hinwiederum den Barnabas mit fortrissen, so müssen doch weitere Auseinandersetzungen und Besprechungen über die obschwebende Streitfrage zwischen ihnen stattgefunden haben. Es muss zur Erörterung des Grundsatzes gekommen seyn. Nein, wenn nicht Alles täuscht, es war keine „momentane" Unklarheit. Zwischen den Tod Christi und das fragliche Ereigniss fällt ein Zeitraum von etwa zwanzig Jahren, eine hinreichende Frist, um über das Verhältniss des Christenthums zu Judenthum und Heidenthum, oder näher über die Selbstständigkeit des Christenthums gegenüber vom Judenthum, Klarheit und charaktervolle Sicherheit zu gewinnen, ein hinreichender Zeitraum, um mit Jacobus über die Grundsätze des apostolischen Wirkens in einer Weise sich auseinanderzusetzen, die den Apostel einer so knechtischen Furcht vor den Abgeordneten des Bischofs von Jerusalem überhoben hätte. Allein, wie aus der Darstellung des Galaterbriefs sichtbar hervorgeht, hatte sich Petrus über jene Fragen noch gar keine festen Grundsätze gebildet: er war noch nie in ähnliche Fälle gekommen: die Bestimmung des messianischen Heils für die περιτομὴ einzig im Auge behaltend hatte er noch keine Veranlassung gehabt, das Verhältniss des Christenthums zur Heidenwelt näher in Betracht zu ziehen: ebensowenig war in Jerusalem diese Frage angeregt, und noch weit weniger war sie zu Gunsten der Heiden entschieden worden: das

Digitized by Google

paulinische φοβέμενος τὰς ἐκ περιτομῆς lässt gar keinen Zweifel darüber übrig, dass die Urgemeinde in Betreff der Heiden ganz die particularistischen Gesichtspunkte des Judenthums theilte, und im Christenthum nur das wahre messianische Judenthum festzuhalten glaubte [1]). Unter diesen Umständen ist das Benehmen des Petrus wenigstens völlig erklärlich. Man versuche nicht, statt historisch, es psychologisch zu rechtfertigen, z. B.: „wir erkennen hier die alte Natur des Petrus, die, wenn auch besiegt durch den Geist des Evangeliums, doch sich immer noch regte, und in einzelnen Momenten vorherrschend werden konnte, desselben Petrus, der, nachdem er zuerst von dem Erlöser das nachdrücklichste Zeugniss abgelegt hatte, zuerst im Angesichte der Gefahr für einen Augenblick ihn verläugnete“ [2]). Das Verfahren des Petrus zu Antiochien war nicht sowohl ein Act der

---

1) Man beruft sich bisweilen zu Gunsten der gewöhnlichen Ansicht darauf, dass ja Paulus selbst das Benehmen des Petrus als Hypokrisie, als Verläugnung seiner bessern Ueberzeugung bezeichne und ihn damit von dem Verdacht lossspreche, als ob er selbst für seine Person die jüdische Gesetzesbeschränktheit getheilt hätte. Allein sehen wir die paulinische Stelle genau an (Gal. II, 11 ff.: ὅτε δὲ ἦλθε Πέτρος εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν. Πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν τινας ἀπὸ Ἰακώβου, μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν· ὅτε δὲ ἦλθον, ὑπέστελλε καὶ ἀφώριζεν ἑαυτὸν, φοβέμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς. Καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ καὶ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι· ὥστε καὶ Βαρνάβας συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει), so finden wir, dass Paulus zunächst nur das Benehmen der antiochenischen Judenchristen als ὑπόκρισις bezeichnet, wozu er allen Grund haben mochte, da diese schon Jahre lang mit den Heidenchristen ihrer Gemeinde auf gleichem Fusse gelebt hatten. Die Worte συνυπεκρίθησαν αὐτῷ heissen also genau genommen nur: »auch die übrigen Judenchristen waren feig und heuchlerisch genug, mitzumachen.« Es leuchtet ein, welche Willkühr es wäre, das vorangesetzte συν so zu pressen, dass daraus in Beziehung auf die dogmatische Richtung des Petrus geschichtliche Folgerungen abgeleitet werden könnten.

2) Neander, Ap.Gesch. I, 289.

Digitized by Google

Characterschwäche, als ein Act der Unklarheit und des Mangels an fester, durchgebildeter Ueberzeugung. Dass eine entschlossene und energische Natur in gewissen Lagen und Umständen auf Augenblicke sich selbst verläugnen, muthlos und unschlüssig werden kann, ist recht gut denkbar: dass aber eine intellectuelle Errungenschaft, eine klare Einsicht und feste Ueberzeugung, ohne von überlegener Einsicht und besserer Ueberzeugung überwunden zu seyn, sich selbst abhanden kommen könne, oder, auf den vorliegenden Fall angewandt, dass Petrus eine einmal gewonnene und in langjähriger apostolischer Praxis erstarkte Einsicht über Wesen, geschichtliche Stellung und Bestimmung des Christenthums in Folge des willkührlichen und vereinzelten Widerspruchs judenchristlicher Fanatiker plötzlich verloren haben sollte, ist ein ausser aller psychologischen Denkbarkeit und Erfahrung liegender Fall. Offenbar muss also jene Unklarheit und Unschlüssigkeit, die Petrus zu Antiochien zeigt, auch der vorangegangenen Periode seiner apostolischen Thätigkeit eigen gewesen seyn. Denn erwägen wir nur das Eine, was gleichfalls im Galaterbrief erzählt ist (II, 7 ff.), dass Petrus nur Judenapostel, nur ἀπόστολος τῆς περιτομῆς seyn wollte, dass er nur die Bekehrung der περιτομὴ für die Aufgabe der messianischen Predigt hielt, und dass, wenn sich Paulus nicht freiwillig dazu erboten hätte, von Seiten der alten Apostel für die Heidenbekehrung voraussichtlich gar keine Anordnungen getroffen wären, erwägen wir die Grundsätze, welche die Ziehung jener — nicht blos geographischen sondern prinzipiellen Demarcationslinie zwischen dem εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς und dem εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας indirect ausspricht: so wird es ungleich wahrscheinlicher, dass des Judenapostels anfängliches Paulinisiren in Antiochien, — als dass sein späteres dortiges Judaisiren das Ungewöhnliche, die Ausnahme von der Regel war; zu jener Freisinnigkeit fand er sich durch die überlegene Persönlichkeit des Paulus

Digitized by Google

mit fortgerissen, in diese Engherzigkeit sank er, durch die inzwischen angekommenen Abgeordneten des Jacobus verstärkt, gewohnheitsmässig wieder zurück. Seine langjährige gewissenhaft jüdische Praxis und der Gedanke, was man in Jerusalem dazu sagen würde, überwog [1]).

Der antiochenische Auftritt ist eines der lichtvollsten Ereignisse in dem sonst so dunkeln und von den Parteiüberlieferungen so entstellten apostolischen Zeitalter. Er blieb noch lange in der gedenksamen Erinnerung der Judenchristen: selbst die clementinischen Homilieen berühren ihn noch, den Petrus vertheidigend, unter heftigen Vorwürfen gegen Paulus. Er scheint, wenn nicht alles täuscht, einen dauernden Riss zwischen beiden Aposteln zurückgelassen zu haben.

Kirchliche Ueberlieferungen über Petrus. Die kirchlichen Ueberlieferungen über Petrus, im Laufe des zweiten, dritten, vierten Jahrhunderts zu ziemlichem Umfang angeschwollen, verdanken ihren Ursprung zum Theil der Sage, zum ungleich grössern Theil dem Parteiinteresse, zunächst dem judenchristlichen, später dem römisch-hierarchischen. Sie sind desshalb ohne Ausnahme von der historischen Kritik schon im Voraus als unglaubwürdig in Anspruch zu nehmen: bei manchen derselben, wie bei der Sage vom römischen Aufenthalte oder gar fünfundzwanzigjährigen römischen Episcopate des Petrus lässt sich die Unglaubwürdigkeit, ja Unmöglichkeit des Ueberlieferten sachlich und chronologisch bis zur völligen Evidenz erweisen. Es wird unten in der Geschichte der römischen Kirche näher davon die Rede seyn. Wie aber eben das Aufkommen solcher widerspruchsvoller, wurzel- und haltloser Sagen beweist, waren im zweiten Jahrhundert die Erinnerungen und authentischen Ueberlieferungen aus der apostolischen Zeit

1) Rückert, Comment. z. Gal. Brief S. 88.

Digitized by Google

völlig verwischt und ausgestorben: von jenem antiochenischen Auftritte an wissen wir nichts mehr von Petrus: seine ganze spätere Geschichte, sein apostolisches Wirken und sein Ende sind von undurchdringlicher Nacht bedeckt. Nur Eines — und dieses Eine lässt den bisherigen Ergebnissen unserer Untersuchung volle Bestätigung angedeihen — geht aus den sonst so verworrenen Ueberlieferungen über den Apostelfürsten mit Sicherheit hervor, die grundsätzliche Differenz, die zwischen ihm und Paulus stattfand, die practische Bedeutung des Gegensatzes zwischen petrinischem und paulinischem Christenthum. Schon in der apostolischen Zeit tritt uns der Gegensatz einer petrinischen und paulinischen Parthei bei den Korinthiern entgegen, ein Gegensatz, der bei völliger Harmonie beider Apostel gar nie hätte aufkommen und kirchliche Bedeutung gewinnen können, und der, wenn er nur auf Missverständnissen oder Uebertreibungen beruht hätte, jedenfalls nicht zu so leidenschaftlichen, andauernden Reibungen und Partheikämpfen geführt haben würde, wie er beiden Korintherbriefen zufolge wirklich geführt hat. Aber nicht in Korinth allein finden wir jenen Gegensatz. Auch die galatischen Gemeinden beschuldigten den Paulus eines Abfalls von der reinen Lehre Christi und der ächten Apostel, und beriefen sich ihm gegenüber auf die apostolische Auctorität besonders des Petrus. Wie wären diese sich häufenden Spaltungen erklärlich, wenn sie keinen Grund im wirklichen gegenseitigen Verhältnisse beider Apostel hatten? Dass zwischen Paulus und Petrus ein Lehrgegensatz stattgefunden habe, ist ferner constante Ueberlieferung der Gnostiker, die diess gewiss nicht blos, wie Tertullian meint [1]),

1) Tert. adv. Marc, IV, 3.: Marcion pactus epistolam Pauli ad Galatas etiam ipsos apostolos sugillantis, ut non recto pede incedentes ad veritatem evangelii, simul et accusantis pseudapostolos quosdam pervertentes evangelium Christi, committur ad destruendum statum eorum evangeliorum, quae propria et sub aposto-

Digitized by Google

aus dem Galaterbrief nur erschlossen, sondern ohne Zweifel auf noch andere historische Gründe gestützt mit solcher Bestimmtheit behauptet haben. Aber neben den Gnostikern behaupten dasselbe auch die clementinischen Homilieen: sonst überall der Gnosis sich feindlich gegenüberstellend haben sie doch gleichfalls jene Eine Thatsache, den geschichtlich begründeten und überlieferten Unterschied petrinischer und paulinischer Lehre, zur stillschweigenden Voraussetzung. Auch in ihnen spielt Petrus dieselbe Rolle, wie in den korinthischen, den galatischen Partheiungen: er ist Vertreter des ächten, reinen und unverfälschten Judenthums, das als solches zugleich das wahre Christenthum ist. Noch manche andere bedeutsame Spuren in der ältesten christlichen Ueberlieferung deuten auf ein solches Oppositionsverhältniss zwischen beiden Aposteln. Nicht wenige Sagen namentlich der römischen Kirche lassen sich nur aus der Rivalität und Feindseeligkeit — allerdings zunächst der beiden Partheien, mittelbar aber der betreffenden Apostel selbst erklären. So die geschichtlich ganz unbegründete Sage von dem Antheil, den Petrus neben Paulus an der Gründung der römischen Kirche gehabt haben sollte. So die differirenden Angaben über die Succession der ersten römischen Bischöfe, in welcher Beziehung bekanntlich die paulinische und die petrinische Tradition darin von einander abweichen, dass die eine den Pauliner Linus, die andere den Petriner Clemens zum ersten römischen Bischof macht [1]). So die Ueberlieferungen über

---

lorum nomine eduntur. Wogegen Tertullian a. a. O. und de praescr. 23 zu zeigen sucht, das Benehmen des Petrus sey ein vitium non praedicationis, sed conversationis, oder wie er sich adv. Marc. V, 3 ausdrückt, eine inconstantia victus. Ausserdem können die beiden zuletzt genannten Stellen, wo Tertullian gleichfalls auf die marcionitische Verwerfung der Judenapostel zu sprechen kommt, verglichen werden.

1) Das Nähere bei Baur, Pastoralbriefe S. 110 ff.

Digitized by Google

den Märtyrertod beider Apostel [1]) u. A. m. Auch die Entstehung des Marcusevangeliums steht vielleicht im Zusammenhang mit diesem Partheigegensatze der Pauliner und Petriner: es lässt sich denken, dass die Letztern ein Interesse hatten, dem Evangelium der Pauliner, dem des Lucas, auch ein petrinisches Evangelium an die Seite zu setzen. Endlich lassen die zum Theil noch vorhandenen, nicht wenigen Schriften irenischer, vermittelnder Tendenz, die dem Petrus im Laufe des nachapostolischen Zeitalters untergeschoben worden sind, deutlich genug erkennen, dass eine solche Vermittlung und Friedensstiftung auch späterhin noch ein wirkliches Zeitbedürfniss war, dass mithin der Gegensatz beider Richtungen in Lehre und Leben auch im zweiten Jahrhundert noch bestand. Wenn der erste sogenannte petrinische Brief, dessen späterer Ursprung aus anderweitigen Merkmalen mit höchster Wahrscheinlichkeit hervorgeht, den Petrus ein Rechtgläubigkeitszeugniss zu Gunsten des Paulus ausstellen lässt, wenn der zweite anerkannt unächte sich so angelegentlich bemüht zeigt, jeden Verdacht zu entfernen, als ob zwischen beiden Aposteln irgend eine Disharmonie oder ein doctrineller Gegensatz geherrscht hätte, wenn das κήρυγμα Πέτρου sogar eine endliche Aussöhnung und Verständigung, die in Rom kurz vor ihrem gemeinsamen Märtyrertod zwischen beiden Aposteln stattgefunden habe, unterstellt, wenn die Apostelgeschichte, um die Häupter der entgegengesetzten Richtungen sich näher zu bringen, den Paulus in einen Petriner, und den Petrus in einen Pauliner umkleidet, und die Parallele zwischen beiden Aposteln nach allen Seiten hin mit peinlicher Genauigkeit durchführt, wenn die kirch-

1) Tert. de praescr. haeret. c. 36.: Petrus passioni dominicae adaequatur, — Paulus Johannis exitu coronatur. Während also Petrus mit dem Herrn selbst den Kreuzestod getheilt haben sollte, sollte Paulus nur wie Johannes der Täufer mit dem Schwerdt enthauptet worden seyn. S. Baur a. a. O. S. 112.

Digitized by Google

liche Ueberlieferung überhaupt das angelegentliche Bestreben zeigt, beide Apostel zu parallelisiren, sie Hand in Hand, als gleichberechtigte Apostelfürsten auftreten zu lassen, unter welchen Gesichtspunkt z. B. ihre gemeinschaftliche Reise nach Rom, ihre gemeinschaftliche Gründung der römischen Kirche, ihr gemeinsamer Märtyrertod zu stellen ist —: so ist doch in diesen Thatsachen allen genugsam angezeigt, dass der Gegensatz zwischen petrinischem und paulinischem Christenthum durch das ganze nachapostolische Zeitalter hindurch noch praktische Bedeutung hatte, dass mithin die Stifter beider Richtungen in der Ueberlieferung und in der Meinung der Kirche als Vertreter entgegengesetzter Prinzipien galten. War aber, wie sich hieraus unmittelbar ergibt, petrinisches Christenthum und Judenchristenthum eins und dasselbe, so sind die weiteren Folgerungen hinsichtlich der persönlichen Ansicht und Richtung des Petrus unschwer zu ziehen.

Jacobus. Lichtvoller, als die Geschichte des Petrus, ist diejenige des Jacobus. Es sind bestimmtere und verbürgtere Ueberlieferungen über ihn vorhanden, die uns berechtigen, ihn ganz besonders als den Vertreter jener Auffassung des Christenthums anzusehen, die oben als Urchristenthum näher characterisirt worden ist. Schon das enge Verhältniss, in welchem er zur Urgemeinde stand, gibt uns festere Anhaltspunkte an die Hand. Hat die jerusalemitische Gemeinde wirklich, wie uns die bestimmtesten Zeugnisse nicht zweifeln lassen, bis ins zweite Jahrhundert hinein an den Satzungen des Judenthums mit aller Strenge festgehalten, ist sie jenem judaistischen Character, den uns selbst die Apostelgeschichte wider ihren Willen verräth, Generationen lang unverändert treu geblieben, so kann ihr langjähriger Vorstand und Leiter unmöglich die entgegengesetzten Grundsätze aufrecht gehalten haben: zum Theil wenigstens muss auch er für seine Gemeinde und ihren kirchlichen Character mit verantwortlich gemacht werden.

Digitized by Google

Ferner besitzen wir unter dem Namen des Jacobus einen Fehdebrief gegen das paulinische Christenthum. Er ist sicher unächt: aber wenn jener Verfechter der ebionitischen Denkweise, aus dessen Feder er geflossen ist, gerade dem Jacobus, dem Vorstand der Urgemeinde, seine Protestation gegen den paulinischen Schein- und Begriffsglauben in den Mund legen konnte, so musste doch hiezu in der Ueberlieferung einige Berechtigung vorhanden seyn. Nur der Name eines anerkannten Gegners der paulinischen Neuerung konnte — wenn das geschichtliche Decorum nicht allzu auffallend verletzt werden wollte, — an die Spitze eines Sendschreibens gestellt werden, das die Grundsätze des paulinischen Christenthums so offen, bestimmt und ausdrücklich bekämpft.

Weiter ist über Jacobus die ausführliche Erzählung Hegesipps vorhanden [1]). Sie trägt anerkannt ein ebionitisches Gepräge. Wenn man jedoch das Letztere nur auf Rechnung des Berichterstatters oder gar dazwischen stehender Mittelspersonen zu schreiben gesucht hat, so ist hiezu durchaus kein genügender Grund vorhanden. Hegesipp, aller Wahrscheinlichkeit nach der jerusalemitischen Gemeinde selbst angehörig, reicht hoch genug hinauf, um im Stande gewesen zu seyn, aus alten und glaubhaften Ueberlieferungen zu schöpfen: zwischen dem Tode des Jacobus und seinen Jugendjahren liegt nicht vielmehr als ein Menschenalter mitten inne, und es ist gar nicht unmöglich, dass er noch Zeitgenossen des gefeierten Bischofs persönlich gekannt und gesprochen hat. Will man nichts desto weniger die vollständige Glaubwürdigkeit des Hegesipp'schen Berichts in Anspruch nehmen und das Abentheuerliche oder Fabelhafte

1) ap. Eus. H. E. II, 23. Die Glaubwürdigkeit des Hegesipp'schen Berichts wird neuerlich mit Recht auch von Credner, Einl. in d. N. T., 575. 582 in Schutz genommen.

Digitized by Google

darin der dichtenden Sage zuschreiben, so ist hiedurch die Beweiskraft jenes Actenstücks doch noch nicht völlig umgestürzt. Denn wenn die Urgemeinde das leuchtende Bild ihres ersten Vorstehers in ebionitischem Geiste ausgemalt *hat*, so muss diese Denkweise schon in der nächsten Generation nach Jacobus in solchem Maase vorgeherrscht haben, dass Jacobus selbst unmöglich von aller Mitursächlichkeit freigesprochen werden kann.

Die Erzählung Hegesipps ist folgende: „Gemeinschaftlich mit den Aposteln übernahm die Leitung der Gemeinde Jacobus, der Bruder des Herrn, allgemein der Gerechte genannt. Er war von Mutterleibe an heilig. Wein und starke Getränke trank er nicht, noch ass er etwas Lebendiges; ein Scheermesser kam nicht auf sein Haupt, mit Oel salbte er sich nicht, noch gebrauchte er ein Bad. Ihm allein war es vergönnt, in das Allerheiligste (εἰς τὰ ἅγια) [1]) einzutreten. Er trug auch kein Kleid von Wolle, sondern von Linnen. Allein gieng er in den Tempel, und man fand ihn liegend auf den Knieen, und betend für das Volk um Vergebung, so dass seine Kniee dickhautig wurden, wie bei einem Kameel, indem er sich immer aufs Knie beugte im Gebet zu Gott, und im Flehen um Vergebung für das Volk. Wegen dieser seiner grossen Gerechtigkeit wurde er der Gerechte genannt. — Einige von den sieben Secten unter dem Volke fragten ihn, τίς ἡ θύρα τῆ Ἰησοῦ [2]); und er antwortete ihnen

1) Ueber ἅγια s. Bleek zu Hebr. IX, 2. Comment. III, 477 f. Epiphanius genauer Haer. XXIX, 4.: ἔτι δὲ καὶ ἱερατεύοντα αὐτὸν (τὸν Ἰάκωβον) κατὰ τὴν παλαιὰν ἱερωσύνην εὕρομεν· διὸ καὶ ἠφίετο αὐτῷ ἅπαξ τῆ ἐνιαυτῆ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων εἰσιέναι, ὡς τοῖς ἀρχιερεῦσιν ἐκέλευσεν ὁ νόμος. Ebenso Haer. LXXVIII, 13.: ἅπαξ εἰσιέναι τῆ ἔτους εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων διὰ τὸ Ναζωραῖον αὐτὸν εἶναι.

2) Die verschiedenen Auslegungen des räthselhaften θύρα bei Hegesichen, Eus. H. E. Tom. III, 361 ff.; das Wahrscheinlichste ist,

Digitized by Google

τοῦτον εἶναι τὸν σωτῆρα. Auf diess glaubten nun etliche unter ihnen, dass Jesus der Messias sey (ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός). Die genannten Secten aber glaubten nicht weder an seine Auferstehung, noch dass er kommen werde, Jedem nach seinen Werken zu vergelten. Alle Diejenigen jedoch, die glaubten, glaubten um des Jacobus willen. Da nun auch Manche der Oberen glaubten, entstand ein Tumult unter den Juden, den Schriftgelehrten und Pharisäern, die fürchteten, es möchte so weit kommen, dass das ganze Volk Jesum als den Messias erwarte. Da wandten sie sich gemeinschaftlich an Jacobus, und sagten ihm: wir bitten dich, halte das Volk zurück, denn es irrt Jesu nach, als ob er der Messias wäre. Wir ersuchen dich daher, alle, die auf das Passahfest kommen, über Jesus eines besseren zu belehren. Denn dir folgen wir alle, da wir sowohl als das ganze Volk dir das Zeugniss geben müssen, dass du gerecht und unpartheiisch bist. Bringe daher du das Volk vom Irrthum über Jesus ab. Denn das ganze Volk und wir alle folgen dir. Stelle dich also auf die Zinne des Tempels, damit du von dem ganzen Volk gesehen und gehört werden kannst. Denn wegen des Passahs kamen Juden von allen Stämmen so wie auch Heiden zusammen. So stellten die zuvor genannten Schriftgelehrten und Pharisäer den Jacobus auf die Zinne des Tempels und riefen ihm zu: Gerechter, dem wir billig alle folgen, da das Volk in der Irre hinter Jesus dem Gekreuzigten läuft, so verkündige uns, τίς ἡ θύρα τῦ Ἰησοῦ τοῦ ϛαυρωθέντος. Da antwortete er mit lauter Stimme: was fragt ihr mich über Jesus des Menschen Sohn? Er selber sitzt im Himmel zur Rechten der grossen Kraft, und wird auf den Wolken des Himmels kommen. Als nun Viele hiedurch bestärkt wurden und lobpreisend über

---

dass θύρα hier steht, wie im Rabb. שַׁעַר Schätzung, Geltung: »was ist der Aufschluss, die Wahrheit von Jesu«? s. Credner, N. Jen. A. L. Z. Aug. 1843. S. 795.

Digitized by Google

dieses Zeugniss des Jacobus ausriefen: Hosianna dem Sohne Davids! da sprachen dieselben Schriftgelehrten und Pharisäer wieder zu einander: wir haben übel gethan, Jesu ein solches Zeugniss zu verschaffen. Hinauf denn, und lasst uns ihn herabstürzen, damit sie eingeschüchtert werden, und ihm nicht mehr glauben. Zugleich schrieen sie zusammen: o wehe, auch der Gerechte ist in Irrthum gerathen. Hierauf stiegen sie hinauf, warfen den Gerechten herab, und steinigten ihn. — So starb dieser Märtyrer. Er bewies sich als treuer Zeuge für die Juden und Heiden, dass Jesus der Messias sey."

So sehr diese Erzählung Hegesipps von unklaren Wendungen und befremdlichen Zügen wimmelt, so beweist sie doch, man mag im Uebrigen gegen den Pragmatismus des Erzählers einwenden was man will, in welchem Kreise von Vorstellungen und Ueberlieferungen sich die Gemeinde des Jacobus bewegte. Sie verdient also jedenfalls, wenn auch manches Apokryphische mit untergelaufen seyn sollte, genauere Aufmerksamkeit und eine nähere Untersuchung.

Zuerst erkennen wir in dem Zeugniss, das Jacobus vor Juden und Hellenen von Jesus ablegt, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός, ganz den Standpunct des ältesten Christenthums. Es ist nur der Glaube an die Messianität Jesu von Nazareth, was den Christen vom Juden unterscheidet; von einer eigenthümlichen Doctrin des Christenthums ist noch keine Rede; Diejenigen, die dem Jacobus auf seine Versicherung glauben, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός, erklären sich damit für Christen, und gelten sofort als Mitglieder der Gemeinde. Ja selbst dieser Unterschied zwischen Christenthum und Judenthum ist ein fliessender. Wenn die Schriftgelehrten und Pharisäer, statt zu sagen: am Ende wird noch das jüdische Volk messiasgläubig, sich so ausdrücken: κινδυνεύει πᾶς ὁ λαὸς Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν προσδοκᾶν — so ist die ganze Differenz zwischen Christenthum und Judenthum sogar nur auf die Frage zu-

Digitized by Google

rückgeführt: wer der kommende Messias seyn werde? Das eigentlich messianische Kommen des Χριστὸς, das Kommen in den Wolken, erwarteten die Christen so gut, wie die Juden, erst von der Zukunft; die Streitfrage zwischen beiden war also nur die untergeordnete: ob der kommende Messias, der das gehoffte irdische Messiasreich gründen sollte, mit dem schon dagewesenen Jesus von Nazareth identisch sey oder nicht [1]). Der Unterschied des Christenthums vom Judenthum war bei dieser Fragstellung auf ein Minimum zusammengesunken. — Jacobus soll ferner, wie Hegesipp erzählt, täglich im Tempel auf den Knieen gelegen, und von Gott Verzeihung für das Volk erfleht haben. Man sieht hieraus, dass er und seine Anhänger auch im gemeinsamen Gottesdienst sich noch nicht von den Juden getrennt hatten, und es darf uns daher, so befremdlich es auf den ersten Anblick erscheint, doch keineswegs Wunder nehmen, dass ihn die Juden, namentlich die Pharisäer und Schriftgelehrten ganz als einen der Ihrigen ansehen und behandeln, dass sogar die δώδεκα φυλαὶ, die zum Feste kommen, seiner Auctorität bereitwillig huldigen. Jacobus erscheint in der ganzen Erzählung Hegesipp's durchgehends als ächter Jude, als Israelite κατ' ἐξοχήν, als Muster alt-jüdischer Frömmigkeit. Er ist darum auch Nasiräer, ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος: er trinkt weder Wein oder anderes starkes Getränk, noch kommt ein Scheermesser auf sein Haupt [2]). — Diesen von selbst verständlichen Zügen hat Hegesipp noch einige andere ähn-

1) Vgl. auch die schon oben angeführte Stelle der clementinischen Recognitionen I, 50.: erraverunt Judaei de primo Domini adventu, et inter nos atque ipsos de hoc est solum dissidium. Nam quod venturus sit Christus, norunt etiam ipsi et exspectant, quod autem jam venerit in humilitate, hic qui dicitur Jesus, ignorant.

2) Es ist desshalb gewiss ein geschichtlicher Zug der Apostelgeschichte, wenn sie XXI, 23 ff. gerade den Jacobus als Freund und Empfehler des jüdischen Gelübdewesens darstellt.

Digitized by Google

licher Art hinzugefügt: *ἔμψυχον οὐκ ἔφαγεν — ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο — βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο.* Epiphanius [1]) setzt noch bei: *χιτῶνον δεύτερον οὐκ ἐνεδύσατο* und *τελευτᾷ παρθένος γεγονώς.* Im ersten und den beiden letzten dieser Züge erkennen wir auf den ersten Blick den Grundcharacter ebionitischer Ascese: der Gebrauch von nur Einem Kleide [2]) und die Enthaltung vom Fleischgenuss [3]) sind bekanntlich essäisch-ebionitische Grundsätze, wie sie denn auch in den clementinischen Homilieen theils direct theils indirect aufs dringendste eingeschärft werden. Das Gleiche gilt von der Virginität [4]), die Jacobus nach der Angabe des Epiphanius beobachtet haben sollte; und wenn Hegesipp ausserdem anmerkt, der Apostel habe sich auch der Bäder und der Salben enthalten, so soll mit diesen Zügen nur das Bild eines strengen, von aller Weichlichkeit und allem Luxus abgekehrten Lebens vervollständigt werden [5]). Hegesipp sagt endlich noch in seiner Schilderung: *τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι· οὐδὲ γὰρ ἐρεῦν ἐφόρει ἀλλὰ σινδόνας* [6]). Das Betreten des Allerheiligsten war bekanntlich nur dem Hohepriester erlaubt, und nur einmal im Jahr; ebenso war das Tragen linnener Gewänder die auszeichnende Tracht der beim Tempeldienst beschäftigten

---

1) Haer. LXXVIII, 13.

2) Hom. XV, 7.; Josephus von den Essäern de bell. jud. II, 8, 4.: *ἔτε ἐσθῆτας, ἔτε ὑποδήματα ἀμείβεσθαι, πρὶν ἢ διαῤῥαγῆναι τὸ πρότερον παντάπασιν, ἢ δαπανηθῆναι τῷ χρόνῳ κτλ.*

3) Schliemann, Clementinen S. 223 f., Meine Geschichte des Montanismus S 118 f.

4) Vgl. m. Mont. S. 127 ff

5) Auch vom Apostel Johannes sagt Epiphanius, er habe sich des Badens enthalten, Haer. XXX, 24.: *πολιτείαν εἶχε θαυμασιωτάτην καὶ συμπρέπουσαν αὐτῷ τῷ ἀξιώματι καὶ μηδ' ὅλως ἐλούετο.* Die Enthaltung vom Salböl ist übrigens gleichfalls specifisch essäisch; Joseph. de bell. jud. II, 8, 3.: *κηλίδα ὑπολαμβάνουσι* (die Essäer) *τὸ ἔλαιον, κἂν ἀλειφθῇ τις ἄκων, σμήχεται τὸ σῶμα.*

6) Diese Stelle ist gut erläutert von Joseph Scaliger, Animadv. in Chronologica Euseb. S. 193.

Digitized by Google

Priester: ausserhalb des Tempels trugen sie gewöhnliche, wollene Kleider [1]). Man fragt mit Recht, inwiefern diess Alles auf Jacobus Anwendung finden solle, der nicht einmal Levite war. Allein Hegesipp will mit diesen Zügen offenbar nur den Character und die Stellung des Jacobus schildern, er will nur sagen: wie das Christenthum das ächte, allein rechtgläubige Judenthum, so war Jacobus, das Haupt der christlichen Urgemeinde auch der wahre, allein göttlich bevollmächtigte jüdische Hohepriester. Als solcher, als der absolute Hohepriester, hatte Jacobus das Recht, unbedingt und jeder Zeit zu thun, was der jüdische Hohepriester nur bisweilen that; wenn der Letztere nur einmal im Jahr das Allerheiligste betrat, so betrat es Jacobus, so oft er wollte; wenn der Letztere nur innerhalb des Tempels, nur im Dienst linnene Gewänder trug, ausserhalb des Tempels wollene, so trug Jacobus immer linnene, nie wollene Kleider; wenn die jüdischen Priester nur dann sich des ungemischten Weins enthielten, wenn sie zum Tempeldienst giengen [2]), so galt es von Jacobus schlechthin: οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν. Er war der absolute Priester, der ächte Hohepriester der Urgemeinde. Ganz übereinstimmend hiemit überliefert Epiphanius geradezu, Jacobus habe das jüdische Hohepriesterdiadem (τὸ πέταλον) getragen [3]).

Dass Jacobus in späterer Zeit namentlich von den Ebioniten und ihrer Ueberlieferung in Anspruch genommen

---

1) Levit. XVI, 4. Ezech. XXXXIV, 17. Joseph. antiq. judaic. III, 7, 1. 2. de bell. judaic. V, 5, 7.

2) Hecat. ap. Jos. contr. Apion. I, 22.: οἱ ἱερεῖς — τὸ παράπαν οἶνον ἢ πίνουσιν ἐν τῷ ἱερῷ. Antiq. jud. III, 12, 2.: οἱ τὴν ἱερατικὴν στολὴν φοροῦντες ἄμωμοί τέ εἰσι καὶ περὶ πάντα καθαροὶ καὶ νηφάλιοι· πίνειν οἶνον ἕως οὗ τὴν στολὴν ἔχωσι κεκωλυμένοι. De bell. jud. V, 5, 7.: ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ τὸν ναὸν ἀνέβαινον οἱ τῶν ἱερέων ἄμωμοι, βύσσον μὲν ἀμπεχόμενοι, μάλιστα δ' ἀπὸ ἀκράτου νήφοντες.

3) Haer. XXIX, 4. LXXVIII, 14.

Digitized by Google

worden ist, ist bekannt. Die historischen Schriften, die aus dieser Richtung hervorgiengen, waren grossentheils auf seine Verherrlichung berechnet. Auch Hegesipps Denkwürdigkeiten gehören hieher. Besonders in den clementinischen Homilieen, und vor Allem in den ihnen voranstehenden Briefen erscheint Jacobus mit einem Ansehen und einer Macht bekleidet, wie kein anderer Apostel. Wie die Gemeinde zu Jerusalem der Mittelpunkt —, so ist Jacobus, als ihr Vorsteher, das Haupt der ganzen Christenheit. Von ihm gehen die kirchlichen Anordnungen aus, an ihn laufen die Berichte aus allen Gegenden ein, und während Petrus, als der das Christenthum nach aussen verpflanzende Apostel im heidnischen Occident thätig ist, — eine unhistorisch von Paulus auf Petrus übergetragene Rolle — bleibt Jacobus als der das Ganze leitende und überwachende Centralbischof im theokratischen Mittelpunkt zu Hause [1]).

Auch diese Ueberlieferungen der Ebioniten, wie ihre Vorliebe für Jacobus den Gerechten überhaupt beurkunden aufs Neue, dass der Ebionitismus nichts anderes war, als eine Fortsetzung der jerusalemitischen Urgemeinde, eine gegen die weitern dogmatischen Entwicklungen sich verstockende Festhaltung jenes ältesten Juden-Christenthums, das allen geschichtlichen Spuren zufolge am entschiedensten von Jacobus, dem Bruder des Herrn vertreten worden ist [2]). Wenn die clementinischen Homilieen gerade den Jacobus zum Hort und Wächter der — ebionitischen — Rechtgläubigkeit machen [3]), und sich zu Gunsten ihrer Lehre und ihres Wi-

1) Schliemann, Clementinen S. 71. 86 f. 212 f.

2) Merkwürdig ist, und gewiss nicht ohne historischen Grund, dass sich die schroffern Judaisten immer auf Jacobus, die mildern auf Petrus beriefen. So schon in der apostolischen Zeit, Neander Ap. Gesch. I, 313. Dass Petrus in den Clementinen der Wortführer ist, mag mit zu den Andeutungen der irenischen Tendenz gehören, die dieser Schrift nicht abzusprechen ist.

3) Hom. XI, 35.

Digitized by Google

derspruchs, gegen das paulinische Christenthum auf seine Auctorität stützen, mussten sie doch die geschichtliche Ueberlieferung wenigstens einigermassen auf ihrer Seite haben.

Johannes. Ueber den dritten der Säulenapostel, über Johannes sind die Ueberlieferungen wieder dürftiger, doch bestimmt und zahlreich genug, um auch ihm dieselbe jüdische Auffassung des Christenthums, wie den beiden Andern, mit Sicherheit zuschreiben zu dürfen. Man erwäge folgende Thatsachen, die einzig zuverlässigen, die über ihn überliefert sind. Als Jesus noch lebt, lässt er ihm durch seine Mutter die Bitte vortragen, in seinem Reiche als höchster Würdenträger seinem Throne zunächst stehen zu dürfen (Matth. XX, 20 ff.). Im Galaterbrief erscheint er unter den στῦλοι, theilt also damals noch mit Petrus und Jacobus die Ansicht, dass, wenn auch der Wirksamkeit des Apostels Paulus unter den Heiden kein Hinderniss in den Weg zu legen sey, doch sie, die Apostel der Beschneidung, den Beruf nicht hätten, das Evangelium unter den Heiden zu verkündigen. Später, nach Ephesus sich übersiedelnd, schrieb er die Apokalypse. Diese letztere Thatsache allein berechtigt uns vollständig, jenes messiasgläubige Judenthum, das oben als die primärste Entwicklungsform des Christenthums characterisirt worden ist, ganz als die persönliche Ansicht unseres Apostels anzusehen. Denn mit der Apokalypse — es wird unten näher von ihr die Rede seyn — stehen wir anerkanntermassen noch ganz auf jüdischem Boden, auf dem Boden eines Christenthums, das nur eine höhere Form, die immanente Vollendung des Judenthums seyn will. Wollte man nun auch, um allen sich hieraus ergebenden Folgerungen zu entgehen, wenn gleich den stärksten historischen Zeugnissen zuwider, die Urheberschaft der Apokalypse dem Johannes absprechen, so wird mit diesem Gewaltstreich dennoch nicht viel gewonnen. Die kirchliche Ueberlieferung, indem sie dem Apostel Johannes wenn auch irrthümlich das apokalyp-

Digitized by Google

tische Buch zuschrieb, musste doch irgend welchen Grund, irgend welche Berechtigung dazu haben: die theologische Richtung des Apostels, wie sie in den Erinnerungen der kleinasiatischen Gemeinde fortlebte, musste doch eine dem Geist der Apokalypse wenigstens verwandte, und kann in keinem Fall eine ihr entgegengesetzte gewesen seyn, wenn eine Verwechslung der genannten Art möglich gewesen seyn soll. Aber nicht nur diess; die Tradition bezeichnet den Johannes sogar ausdrücklich als den apostolischen Vertreter des Chiliasmus. Irenäus spricht von ephesinischen Presbytern, die den Apostel Johannes noch persönlich gekannt hätten, und die sich erinnerten, aus seinem Munde Beschreibungen des tausendjährigen Reichs gehört zu haben [1]). Die Angabe des Irenäus lautet so bestimmt, sie ist so verbürgt, dass man es nicht wird vermeiden können, sie als geschichtlich festzuhalten. Weiter kommt hiezu eine in ähnlichem Sinne characteristische Notiz, die der ephesinische Bischof Polycrates, einer der Nachfolger des Apostels auf diesem Bischofssitze, in seinem Sendschreiben an den römischen Bischof Victor überliefert hat. Unter andern auszeichnenden Prädicaten, die der kleinasiatische Bischof dem Apostel Johannes ertheilt, um damit die Würde und Selbstständigkeit seiner Landeskirche darzuthun, findet sich nämlich auch Folgendes: ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκώς [2]). Man hat diese für den Standpunkt der gewöhnlichen Voraussetzungen allerdings im höchsten Grade anstössige Stelle mannigfach zu deuten und zu wenden gesucht [3]): sie widersteht aber

1) adv. haer. V, 33, 3.: quemadmodum Presbyteri meminerunt, qui Joannem discipulum domini viderunt, audisse se ab eo, quemadmodum de temporibus illis docebat dominus et dicebat: Venient dies, in quibus vineae nascentur, singulae decem millia palmitum habentes u. s. w. Nun folgen die bekannten Schilderungen des tausendjährigen Reichs.

2) ap. Eus. H. E. V, 24.

3) Vgl. die Anmerkungen von Du Valois und Heinichen z. d. St. und Lücke, Comm. z. Evg. Joh. I, 20 f.

Digitized by Google

allen künstlichen Erklärungsversuchen, und hat, wörtlich genommen, wie sie nach dem ganzen Zusammenhange genommen seyn will, für den Historiker, der nicht zugleich Apologet seyn will, durchaus nichts Befremdliches oder Unannehmbares. Wenn Johannes, wie Polycrates behauptet, als ἱερεὺς der ephesinischen Gemeinde das jüdische Hohepriesterdiadem getragen hat, so hat er dasselbe gethan, was Jacobus auch: er hat an der fortdauernden Bedeutung des alttestamentlichen Hohepriesterthum oder der alttestamentlichen Religionsverfassung auch für die neue διαθήκη festgehalten: er hat somit das Christenthum ganz unter demselben Gesichtspunkte der alttestamentlichen jüdischen Theokratie aufgefasst, wie jener erste Vorsteher der jerusalemitischen Gemeinde, der ja auch nichts anderes seyn wollte, als der wahre Hohepriester des messiasgläubigen d. h. allein wahren Judenthums, und der aus diesem Grunde, wie wenigstens Epiphanius überliefert, ebenfalls das πέταλον getragen hat. Johannes scheint also, wie sich aus der angeführten Thatsache schliessen lässt, in Ephesus dieselbe Stellung eingenommen und dieselbe Richtung verfolgt zu haben, wie Jacobus der Bruder des Herrn in Jerusalem; vielleicht mit dem Anspruche, der Nachfolger dieses ἀδελφὸς τοῦ κυρίου (vgl. auch Joh. XIX, 26 f.) in der Würde eines christlichen Hohepriesters, als Haupt und Leiter der christlichen Kirche zu seyn. Mit allen diesen Zügen und Ueberlieferungen stimmt endlich der Umstand bestätigend überein, dass sich die kleinasiatische Kirche in den mit der römischen Kirche aus Veranlassung der Paschafeier geführten Streitigkeiten auf die Observanz des Apostels Johannes als auf eine apostolische Legitimation ihres judaisirenden Festgebrauchs berief [1]). Auch hier also, am Schluss seiner apostolischen Wirksamkeit, erscheint der Apostel als Vertreter derselben jüdischen Form des Christen-

1) Eus. H. E. V, 24. Socr. H. E. V, 22.

Digitized by Google

thums, derselben unfreien Anhänglichkeit ans Judenthum, als der er zuerst im Galaterbrief aufgetreten ist.

Auf den Grund der angeführten und erörterten Thatsachen müssen wir in Beziehung auf sämmtliche drei Säulenapostel unsern diesem Abschnitte vorausgeschickten Satz wiederholen, dass ihre persönliche Ansicht vom Christenthum aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit nach im Wesentlichen keine andere war, als diejenige, die oben als Urchristenthum oder messiasgläubiges Judenthum characterisirt worden ist.

III.

Paulus.

Seine geschichtliche Stellung. Man sieht, dass das Christenthum, wenn es auf der von den Aposteln selbst vertretenen Stufe stehen geblieben wäre, seine Losreissung vom Judenthum nie würde durchgesetzt haben. Es wäre voraussichtlich eine innerjüdische Lehrmeinung, eine jüdische Secte geblieben, und als solche entweder vom alten Judenthum im Laufe der Zeiten wieder resorbirt worden, oder, was die andere Möglichkeit ist, es hätte zwar über das gewöhnliche Judenthum die Oberhand gewonnen, aber nur in der Art, dass die Messianität Jesu sofort auch von den Juden als jüdisches Dogma anerkannt worden wäre. Jene weltüberwindende, siegreiche, Reiche und Nationen beherrschende, gesellschaftbildende, Kunst und Wissenschaft durchdringende Macht, zu der es sich im Laufe der Geschichte wirklich gemacht hat, wäre es wohl nie geworden. Es fehlte ihm in jener jüdischen Fassung alle Entwicklungsfähigkeit; es wäre stationär geblieben, wie das Judenthum selbst. Welche Umstände und welche Individuen haben

Digitized by Google

nun dennoch seine Losreissung vom Judenthum durchgesetzt? Wie ist es gekommen, dass es sich als neue, mit der bisherigen Religionsgeschichte zwar organisch zusammenhängende, aber seinem Wesen und Prinzip nach selbstständige Religion zu erfassen gelernt hat? Wer hat die Idee der Autonomie und Universalität des Christenthums zur allgemeinen Anerkennung, und damit Anschauungen, die das innere geistige Leben Jesu selbst erfüllten [1]), wenn sie gleich seinen persönlichen Schülern verborgen blieben, zum allgemeinen Bewusstseyn gebracht? Die Antwort ist: es ist diess die geschichtliche That des Apostels Paulus.

Die paulinische Lehre. Eine nähere Auseinandersetzung und Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs zu geben, ist nicht dieses Orts, da es sich im Zusammenhange

---

1) Wir haben es vermieden, über die Person Christi, namentlich über dasjenige, was man seinen »Plan« zu nennen pflegt, genauere Bestimmungen aufzustellen, da die Geschichtsquellen, wie sich später zeigen wird, keine völlig sicheren Aussagen hierüber zulassen. In unsern Evangelien liegt grossentheils nur der Reflex vor, den die Persönlichkeit Jesu bei der Gemeinde hervorbrachte, daher ihre widersprechenden Bestandtheile. So ist das Matthäusevangelium in demjenigen, was es Christo in den Mund legt, bald entschieden particularistisch, bald entschieden universalistisch, bald jüdisch, bald antijüdisch (vgl. den Abschnitt über das Matthäusevangelium). Alles zusammengenommen kann jedoch mit grösster geschichtlicher Wahrscheinlichkeit behauptet werden, dass ein directer Rückschluss von der Denkweise der Apostel auf die Person Christi nicht begründet ist. Aus dem Benehmen der Apostel und der Haltung der Urgemeinde lässt sich nur so viel folgern, dass Christus keine doctrinellen Formeln über das Verhältniss des Christenthums zur Heidenwelt, zum mosaischen Gesetz u. s. w. aufgestellt hat, nicht aber, dass er selbst hierüber noch jüdisch dachte. Die Vergeistigung und Verklärung des Judenthums, namentlich des Messiasbegriffs, muss in allen Fällen auf Christus selbst zurückgeführt werden, wenn es gleich, beim jetzigen Stande der Untersuchung wenigstens, fast unmöglich seyn dürfte, ein ganz sicheres und vollständiges Characterbild seiner Persönlichkeit zu entwerfen.

Digitized by Google

der vorliegenden Untersuchung nur um die practische Bedeutung des paulinischen Wirkens und der paulinischen Grundsätze, nur um die geschichtliche Stellung des Apostels handelt. Es ist überhaupt ein falscher Gesichtspunkt, unter welchen man vom Boden der gewöhnlichen Voraussetzungen aus das paulinische Christenthum zu stellen pflegt, wenn man es so vorherrschend als Doctrin, als dogmatisches System auffasst und darstellt, wenn man z. B. dem Römerbrief eben nur den Zweck unterlegt, eine zusammenhängende dogmatische Entwicklung der christlichen Lehre, ein kurzer Entwurf einer christlichen Dogmatik zu seyn. Nach allem, was über den Character des Urchristenthums und über die persönliche Stellung des Paulus zu den Uraposteln im Vorstehenden ausgeführt worden ist, muss es schon im Voraus wahrscheinlich erscheinen, dass er sein apostolisches Wirken weder mit der Aufstellung abstracter dogmatischer Lehrformeln, noch auf dem Grund eines dogmatischen Systems begann: es waren zunächst practische Grundsätze, — die Universalität des Christenthums und die Abrogation des mosaischen Gesetzes — deren Anerkennung im Leben er durchzusetzen und dem Judenchristenthum abzuringen hatte. Das Primitive bei ihm war also das Verständniss seiner geschichtlichen Stellung, des ihm gewordenen Lebensberufs, die Einsicht in die geschichtliche Aufgabe und Bestimmung des Christenthums: erst das Zweite, Secundäre war für ihn die Verfolgung dieser seiner practischen Auffassung des Christenthums in ihre letzten theoretischen Consequenzen, in ihre abstracteren Vordersätze. Man kann diesen Zusammenhang seines Handelns und Denkens an allen seinen Briefen verfolgen, an denjenigen wenigstens, die mit Gewissheit als ächt anzuerkennen sind, den vier grösseren. Ueberall sind es practische Lebensverhältnisse und Zustände, Verirrungen und Vorurtheile, die ihm Veranlassung zum Schreiben geben, an die er anknüpft, die er erörtert, bekämpft oder ab-

Digitized by Google

wehrt [1]). Man sieht diess namentlich am Römerbrief, in welchem der erste dogmatische Theil sichtbar nur der Unterbau ist, auf den er den practischen Grundsatz, den er bei der römischen Gemeinde zur Anerkennung bringen will, den Grundsatz des christlichen Universalismus und eben damit das Recht seiner Missionsthätigkeit stützt. Das Lehrhafte in seinen Briefen hat daher durchaus nicht den Sinn und die Bedeutung, apostolisch autorisirte Lehrformel zu seyn; es soll nur, indem es aus Zugestandenem, aus Thatsachen des sittlichen Bewusstseyns oder aus der Geschichte oder aus dem Gegebenen der alttestamentlichen Offenbarung weiter argumentirt, indem es Anerkanntes zu seinen nothwendigen Consequenzen entwickelt, die von ihm verfochtenen practischen Grundsätze zur Anerkennung und Annahme brin-

1) Baur, über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs, Tüb. Zeitschr. 1836, 3, 65.: An sich ist es gewiss nicht sehr wahrscheinlich, dass der Apostel nur in der allgemeinen Absicht, eine umfassende und zusammenhängende Darstellung der Wahrheiten des Evangeliums zu geben, seine Briefe geschrieben habe. Die vier bedeutendsten und über jeden Zweifel der Unächtheit erhabenen Briefe des Apostels geben uns eine ganz andere Vorstellung von dem Ursprung seiner Briefe. Es sind specielle Verhältnisse und Bedürfnisse, die den Apostel zur Abfassung dieser Briefe veranlassten, und nicht etwa solche, die er mehr nur benützte, um eine zuvor schon beabsichtigte Lehrentwicklung anzuknüpfen, sondern vielmehr solche, die ihn durch den gebieterischen Drang der Umstände zum Schreiben herausforderten und nöthigten, wenn er sein Werk nicht vereitelt sehen wollte. Eine andere Vorstellung lässt auch schon der ganze Entwicklungsgang der Kirche nicht zu. Man vergesse nicht, dass in jener Zeit Alles in einem erst werdenden, in steter rascher Entwicklung begriffenen Zustande war: man lebte noch ganz in der lebendigen Mitte der sich gestaltenden Verhältnisse, wurde durch die Macht der Ereignisse selbst von Schritt zu Schritt weiter geführt, und konnte sich eben daher noch nicht in der Lage sehen, mit ruhiger gesammelter Reflexion ohne einen besondern äussern Impuls nur für den Zweck einer rein objectiven Darstellung den Inbegriff der Wahrheiten des Evangeliums zusammenzufassen.

Digitized by Google

gen, sie als nothwendiges Ergebniss anerkannter Vordersätze erscheinen lassen. Wenn wir die Stellung des Apostels unbefangen erwägen, konnte er auch gar nichts Anderes wollen. So lange das Christenthum noch so ganz in die Umhüllung des Judenthums eingepuppt war, wie in der ältesten christlichen Zeit, so lange es gar nichts anderes seyn wollte, als das ächte, gerechte, rechtgläubige Judenthum, so lange die Apostel ganz einmüthig die fortdauernde Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes behaupteten und die Heiden nicht ohne vorgängige Beschneidung in den Verband der Christen aufgenommen wissen wollten, so lange also Paulus noch mit seinen obersten Grundsätzen auf allseitigen hartnäckigen Widerspruch stiess, musste ihm doch offenbar der Gedanke fern liegen, der Kirche eine systematische Dogmatik, eine zusammenhängende Kirchenlehre zu geben. Und so lange er seine Person noch gegen Missdeutungen aller Art zu schützen, sein apostolisches Ansehen gegen Widersacher zu vertheidigen und zur Anerkennung zu bringen hatte, konnte ihm unmöglich in den Sinn kommen, vermöge apostolischer Auctorität ein System kirchlicher Lehrformeln aufstellen zu wollen. Kirchenlehre, wenn man diese Bezeichnung auf jene Epoche schon anwenden kann, war damals eigentlich noch das alttestamentliche Judenthum, und das kanonische Buch der Kirche das A. T.

Der paulinische Lehrbegriff. Man hat bis jetzt den paulinischen Lehrbegriff meist in synthetischer Weise entwickelt, und demgemäss seine abstractesten Grundbegriffe an die Spitze der Entwicklung gestellt. Diese Methode der Reproduction ist allerdings, rein dogmatisch angesehen, in ihrem Recht: im Zusammenhang einer geschichtlichen Entwicklung des apostolischen Zeitalters müsste dagegen offenbar der umgekehrte, der analytische Weg eingeschlagen werden. Das dogmatische System des Apostels müsste aus seinem practischem Grundgedanken, aus den Prämissen sei-

Digitized by Google

ner geschichtlichen Stellung abgeleitet werden. Je weniger dasselbe von Anfang an vollkommen ausgebildet und gegliedert vor seinem geistigen Blicke stand, um so mehr müsste seine Genesis, seine stufenweise Ausbildung psychologisch reproducirt werden, es müsste gezeigt werden, wie der Apostel seine practischen Grundideen im Ringen mit seinen Gegnern, mit der judaistischen Opposition, allmählig zum System ausgebildet, zur bewussten dogmatischen Formel erhoben, theoretisch unterwölbt hat. An die Spitze des Systems müsste jene Idee gestellt werden, auf welcher eigentlich die geschichtliche Bedeutung des Paulinismus beruht, die Idee der Neuheit und Selbstständigkeit des Christenthums. Dass das Christenthum nicht blos Judenthum, erfülltes und bestätigtes Judenthum, sondern ein prinzipiell von ihm Unterschiedenes, ein geschichtliches Neues, eine καινὴ κτίσις sey, dass es sich zum Judenthum verhalte, wie die Freiheit des Mannes zum Gehorsam des Knaben, wie der Geist zum Fleisch, wie das pneumatische Verhältniss zum buchstäblichen, wie die aufgedeckte Wahrheit zur verhüllten, wie die Sache selbst zum Schattenbild — mit diesem Gedanken war dem Christenthum erst ein Prinzip selbstständiger Entwicklung gegeben, der Odem eines neuen Lebens eingehaucht. An dieses Prinzip des Paulinismus knüpften sich nun unmittelbar seine beiden practischen Grundgedanken, die Abrogation des mosaischen Gesetzes und die Universalität des messianischen Heils, — jenes die Consequenz des Prinzips in Beziehung auf die Juden, dieses seine Consequenz in Beziehung auf die Heiden. Beide Grundgedanken seines apostolischen Wirkens nun selbst hinwiederum tiefer zu begründen und allseitiger zu stützen, darauf sind die verschiedenen Ausführungen des Apostels in seinen Briefen berechnet. Den einen Beweis, betreffend die Ungültigkeit des jüdischen Religionsgesetzes führt er aus der immanenten Dialectik des νόμος, indem er die Sätze: ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ

Digitized by Google

θεῷ — ὁ νόμος ὁ δύναται ζωοποιῆσαι — ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν aus der Natur des Gesetzes ableitet, und dem Gesetze selbst, als der δύναμις τῆς ἁμαρτίας, eine nur pädagogische Geschichtsstellung anweist. Den andern Grundsatz, die Universalität des messianischen Heils und die unbedingte Aufnahmsfähigkeit der Heiden ohne vorgängigen Uebertritt zum Judenthum, namentlich ohne vorgängige Beschneidung, begründet er aus der allgemeinen Sündhaftigkeit, vermöge deren Juden und Heiden unter dem gleichen Fluche liegen: besonders im Gegensatz gegen die particularistischen Ansprüche der Juden polemisch ausführend, dass zwischen ihnen und den Heiden in Beziehung aufs messianische Heil kein Unterschied sey, da ihre Vorzüge und vermeintlichen Rechtsansprüche gänzlich verschwinden in ihrer Verschuldung und Strafbarkeit, im völligen Mangel des menschlichen Ruhmes vor Gott, dass es daher überhaupt nicht auf leibliche Abstammung, sondern nur auf die geistige Kindschaft Gottes und auf die freie Erwählung durch seine Gnade ankomme. Man sieht, dass in beiden Beziehungen die Beweisführungen des Apostels in seiner eigenthümlichen Lehre von der Sünde wurzeln, deren Allgemeinheit er sodann näher aus der Natur der σὰρξ und weiterhin aus dem Fall Adams ableitet: diese Lehre kann somit als der letzte Grundstein angesehen werden, mit welchem der Apostel sein dogmatisches System untermauert. Die übrigen Sätze des paulinischen Lehrbegriffs sind zum grössten Theil entweder die unmittelbaren Consequenzen oder die positiven Ergänzungen der bisherigen mehr negativen. So tritt jetzt an die Stelle der δικαιοσύνη ἐκ νόμου, der jüdischen Gerechtigkeit, die christliche Gerechtigkeit, die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως; an die Stelle der Beschneidung die Taufe, die letztere zu tieferer symbolischer Bedeutung erhoben; statt als Lehre, als neue Gesetzgebung wird das Christenthum nun vielmehr als Erlösung und Prinzip der Wiedergeburt gefasst; ebenso

Digitized by Google

nach seiner subjectiven Seite statt als Besserung, als μετάνοια, vielmehr tiefer als neues Leben, als ἀναχαίνωσις; Unterricht und Beispiel Christi tritt zurück gegen seinen versöhnenden Tod, dessen Bedeutung mit der eigenthümlichen Auffassung der ἁμαρτία und ihres Verhältnisses zur σὰρξ in engeren Zusammenhang gebracht wird [1]); die Person Christi endlich wird — analog der höhern Stellung, die dem Christenthum überhaupt gegenüber vom Judenthum angewiesen wird — über den jüdischen Messiasbegriff hinweggerückt und in tieferem mehr metaphysischem Sinne gefasst: wie der Christ nicht blos wahrer Jude, sondern καινὴ κτίσις, so ist Christus nicht etwa nur der letzte Prophet, sondern der δεύτερος Ἀδάμ. Aus dem Prinzip der καινὴ κτίσις lässt sich bei Zugrundlegung des religiösen Volksglaubens, auf dem er fortbauen musste, des alttestamentlichen Hintergrunds, in dem auch seine Anschauung noch wurzelte, der gegebenen Verhältnisse, in die er gestellt war, das ganze dogmatische System des Apostels Paulus ableiten. Es ist nur der bewusste dogmatische Ausdruck seiner geschichtlichen Stellung und seines geschichtlichen Berufs.

Diese kurzen Andeutungen, die hier nicht weiter verfolgt werden können, mögen genügen, um den Ort zu bezeichnen, welchen das paulinische Prinzip in der Entwicklungsgeschichte des ältesten Christenthums einnimmt.

Der Paulinismus und das historische Christenthum. Ein bemerkenswerther Zug der paulinischen Lehre, der schliesslich noch erörtert zu werden verdient, ist ihr völliges Schweigen von der evangelischen Geschichte. Christus als historisches Individuum wird durchaus nicht so in den Vordergrund gerückt, wie man es erwarten sollte. Seiner Thaten und Wunder geschieht nirgends Erwähnung [2]):

---

1) Zeller, theol. Jahrb. 1842, I, 88.

2) Vgl. hiezu Dähne, paul. Lehrbegriff S. 133.

Digitized by Google

sie verschwinden alle vor dem an ihm geschehenen Wunder, der Auferweckung; Thatsachen und Vorgänge aus seinem Leben werden mit Ausnahme seines Todes und der Einsetzung des letzten Mahles keine angeführt; von einer Lehre Christi ist ohnehin gar nicht die Rede [1]). Hält man nun hiemit zusammen, dass Paulus aufs Ausdrücklichste versichert, sein Evangelium nicht durch Andere, nicht durch menschlichen Unterricht erhalten zu haben, sondern δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (Gal. I, 12): dass er sich so bestimmt verwahrt, nicht erst bei den ältern Aposteln, bei „Fleisch und Blut" in die Lehre gegangen, sondern ganz selbstständig zu dem εὐαγγέλιον, ὃ κηρύσσει ἐν τοῖς ἔθνεσι, gekommen zu seyn (Gal. I. II.): so wird klar, dass ihm das historische Christenthum durchaus in nichts Anderem bestand, als in der einfachen Thatsache des erschienenen, gestorbenen und auferstandenen Messias: mit der Kunde von dieser Thatsache ergab sich ihm alles Weitere, sein ganzes εὐαγγέλιον von selbst, es ergab sich ihm mit logischer Nothwendigkeit. Man sieht, wenn Paulus den Ueberlieferungen vom Leben und der Geschichte Christi nichts verdanken will, und doch andererseits seine ἀποκαλύψεις im Wesentlichen nichts anderes seyn können, als psychologische, phänomenologische Processe, — wie frei und aussergeschichtlich seine Auffassung des Christenthums im Ganzen ist, wie verschieden die Voraussetzungen, unter denen er es auffasst und formt, von denen, die später in der Kirche herrschend wurden, wie selbstständig und entscheidend der Fortschritt, den er über den Standpunkt des bestehenden traditionellen Christenthums hinaus macht, wie orginell der Antheil, den er an der Hervorbringung und Gestaltung des Dogma's hat. Es ist die immanente Dialectik des Judenthums selbst, das dialectische Umschlagen

1) Stellen, wie 1 Cor. VII, 10. 12. 25 lassen auch eine andere Beziehung zu.

Digitized by Google

der Gesetzesreligion in die Freiheitsreligion, des gebundenen und unglücklichen Bewusstseyns in die versöhnte Selbstgewissheit, was sich — allerdings innerhalb der Denkformen und religiösen Anschauungen jener Epoche — im Paulinismus vollzieht.

IV.

Die judaistische Opposition.

Die Oppositionsstellung des Paulinismus. Der Paulinismus, dem bestehenden Christenthum in den wesentlichsten Punkten entgegengesetzt, und der nöthigen traditionellen Beglaubigung ermangelnd konnte in der ältesten christlichen Zeit nur als unberechtigte Neuerung erscheinen. Ganz im Widerspruch mit den von den Uraposteln vertretenen Grundsätzen, nicht gestützt und verbürgt durch die Auctorität eines Apostels, der unmittelbarer Schüler Christi gewesen wäre, musste er auf allseitigen Widerstand, den Widerstand des Bestehenden, Ueberlieferten und Hergebrachten stossen. Es muss uns bei den Umständen, unter denen Paulus auftrat, bei den Grundsätzen, die er predigte und verfocht, schon im Voraus glaublich erscheinen, dass man ihm, sobald man von seinem Verhältniss zur Urgemeinde näher unterrichtet war, überall mit Misstrauen entgegenkam, seine apostolische Geltung und Würde in Zweifel zog, selbst seinen persönlichen Character nicht mit Missdeutungen verschonte, seine Lehre als unbeglaubigte, eigenmächtige Neuerung verwarf, seine Missionsthätigkeit grundsätzlich missbilligte, und für diess Alles die Auctorität der älteren, eigentlichen, beglaubigten Apostel anrief. Diess war das Schicksal der paulinischen Lehre, diess das Schicksal seiner Person in der apostolischen Zeit — eine Kette von Leiden,

Digitized by Google

von Mühen, von inneren und äusseren Kämpfen, ein düstres Gemälde, dessen Nachtseite uns zwar die Apostelgeschichte verhüllt, das aber in den Briefen des Apostels selbst mit allen seinen Schatten vor Augen liegt. Von entscheidenden Erfolgen, die Paulus während seiner Lebzeiten errungen hätte, kann gar nicht die Rede seyn. Das Feuer, das er angezündet, glimmte zwar fort, aber das bestehende, traditionelle, jüdische Christenthum fluthete überall wieder, selbst in seinen nächsten Umgebungen, wie viel mehr nach seinem Tode, über seine mühevollen Schöpfungen wieder her. Bei der fortdauernden Beschränkung des Christenthums auf die niederen Classen der Gesellschaft, bei dem äussern Zusammenhang, in welchem es immer noch mit der jüdischen Synagoge blieb, musste der christliche Volksglaube bei seinem sinnlichen jüdischen Character beharren, oder, wenn auch momentan daraus aufgerüttelt, doch schnell wieder darein zurücksinken. Es mussten erst Generationen vorübergehen, die ganze innere und äussere Situation des Christenthums musste erst eine andere werden, bis der Geist des grossen Heidenapostels wieder auferstehen und seine Schwingen siegreich über die römische Welt ausbreiten konnte.

Paulus und die Urapostel. Dass die persönliche Stellung des Apostels Paulus durchgehends eine Oppositionsstellung war, hat sich zum Theil schon oben bei Besprechung der Säulenapostel und ihres dogmatischen Standpunkts gezeigt. Sein gegnerisches, nicht leidenschaftsloses Zusammentreffen mit Petrus erzählt Paulus selbst; für seine grundsätzliche Differenz mit Jacobus ist der dem Letztern zugeschriebene Brief — von zahlreichen anderweitigen Merkmalen abgesehen — ein hinlänglicher Beweis; wie Johannes endlich von ihm geurtheilt, zeigt die Apokalypse, die des Heidenapostels, trotz seiner unendlich überwiegenden Verdienste, nie gedenkt, und ihn sogar, indem sie nur von zwölf Aposteln als den Grundsteinen der künftigen Gottesstadt spricht (XXI,

Digitized by Google

14.: καὶ τὸ τεῖχος τῆς πόλεως ἔχον θεμελίους δώδεκα, καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου), indirect aus der Zahl der Apostel ausschliesst. Dass jedenfalls eine Zurücksetzung des Heidenapostels in diesem Umstand liegt, haben auch Andere anerkannt [1]). Und nun halte man hiezu die eigenen Erklärungen des Paulus; man lese die abgebrochenen anakoluthischen Sätze im zweiten Capitel des Galaterbriefs, diese Sätze voll verhaltenen Grolls und innerlicher Gereiztheit; man sehe, wie zweideutig, mit wie ironischen Seitenblicken er von den δοκοῦντες εἶναί τι, von den δοκοῦντες στῦλοι εἶναι spricht (Gal. II, 6. 9), und wie unverkennbar er in diesen Bezeichnungen seine Weigerung niedergelegt hat, ihre überlegene apostolische Auctorität anzuerkennen; man sehe, wie wegwerfend er sich über die vermeintlichen apostolischen Auctoritäten zu Jerusalem ausspricht, wenn er rundweg erklärt, er bekümmere sich nichts um sie (Gal. II, 6.: οἱ δοκοῦντες — ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει· πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει): man vergleiche, wie bitter er im zweiten Corinthierbriefe sich selbst mit den „gar hohen Aposteln" in Parallele stellt, und wie unumwunden er sein Verhältniss zu ihnen in den Worten zeichnet: λογίζομαι μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων (2 Cor. XI, 5) oder οὐδὲν ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων (XII, 11); man erinnere sich endlich, mit welcher Herbheit und Nachdrücklichkeit er sich über das Benehmen des Petrus zu Antiochien noch lange nachher im Galaterbrief äussert (II, 11.: ὅτε δὲ ἦλθε Πέτρος εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν — — καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ καὶ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι κτλ.) — und man wird genug sprechende Daten beisammen haben, um von dem Verhältnisse, in welchem Paulus zu den Uraposteln gestanden haben muss, von der persönlichen Spannung und der tiefen Kluft der Ansich-

1) Neander, Ap.Gesch. II, 559.

Digitized by Google

ten, die allen geschichtlichen Spuren zufolge zwischen beiden Seiten stattgefunden hat, sich eine annähernde Vorstellung machen zu können.

Die galatischen Gemeinden. Die gleichen Wahrnehmungen drängen sich uns auf, wenn wir das Schicksal der paulinischen Predigt ausserhalb Palästinas verfolgen. Der Heidenapostel hat überall, in Kleinasien, Griechenland, Rom mit einer erbitterten, äusserlich ungleich stärkeren judaistischen Opposition sich abzukämpfen. Seine Person, sein Character, seine Lehre und seine Thätigkeit sind Gegenstände der leidenschaftlichsten Angriffe, der böswilligsten Missdeutungen. Und immer sind es die Urapostel, auf die, als die allein ächten Apostel, die judaistische Opposition sich stützt, und deren Emissäre überall zum Widerstand gegen die gesetzlose Lehre des Neuerers (einen *ἄνθρωπος πλάνος* nennen ihn bekanntlich die clementinischen Homilieen und seine Predigt eine *ἄνομος καὶ φλυαρώδης διδαχή*) auffordern. Aller Orten treffen wir solche *παρείσακτοι ψευδάδελφοι*, über welche der Apostel im Galaterbrief sich beklagt, dass sie sich bei den Gemeinden einschleichen, *κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσωνται* (Gal. II, 4).

So sind es Emissäre des Jacobus (*τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου*), die in Antiochien eine allgemeine Verstörung anrichten (Gal. II, 12.). So finden wir in den heidenchristlichen galatischen Gemeinden sogenannte Irrlehrer d. h. Anhänger der Urapostel, die seine apostolische Auctorität als eine unbeglaubigte bestreiten, und ihm entgegenhalten, er sey ja gar kein Schüler Christi und Keiner seiner erlesenen Apostel gewesen, Gegner seiner Person und seiner Predigt, die ihn des Abfalls von der reinen Lehre Christi und der Apostel beschuldigen, und unter Berufung auf die Letztern die fortdauernde volle Verbindlichkeit des jüdischen Cerimonialgesetzes, namentlich der Beschneidung behaupten, die dem

Digitized by Google

Heidenapostel vorwerfen, er habe es mit den Galatern gar nicht redlich gemeint, er habe sie nur aus Menschengefälligkeit von der Beobachtung des Gesetzes freigesprochen, und ihnen die höhern Rechte, die sie durch Annahme des ganzen, auch rituellen Judenthums erlangen konnten, nicht gegönnt [1]) — kurz Judaisten, die ganz vom Standpunkt des Urchristenthums und der jerusalemitischen Urgemeinde aus die paulinische Heidenpredigt bestritten. Die Anstifter dieses jüdischen Umschwungs in den galatischen Gemeinden waren entweder eben zuvor von Jerusalem hergekommen, oder standen sie, was in allen Fällen anzunehmen ist, mit der Urgemeinde in Verbindung: kein Wunder, dass sie sich so schnell jener Gemeinden bemächtigen und so weitgreifenden Einfluss gewinnen konnten. Merkwürdig ist, dass Paulus seine Entgegnung und Rechtfertigung in einer Weise anlegt, mit der er die Berufung seiner judaistischen Gegner auf die Urapostel gewissermassen bestätigt. Er sagt nicht: über die Abrogation des mosaischen Gesetzes, über die Unverbindlichkeit der Beschneidung sind wir Apostel alle einverstanden, und die Meinung, die man verbreitet hat, als ob die älteren Apostel zu Jerusalem anders hierüber denken, als ich, ist falsch; sondern er sagt: was auch die Urapostel denken mögen, wer sie auch immer seyn mögen, — es ist mir gleichgültig; das Evangelium, das ich predige, ist nicht von Menschen, sondern von Gott; meine apostolische Stellung und Würde ist eine von der Anerkennung der andern Apostel völlig unabhängige, wie denn auch der Ruf Gottes auf ganz eigenthümliche Weise an mich gelangt ist; ich habe mich demgemäss auch nicht gescheut, selbst einem Petrus gegenüber meine apostolische Selbstständigkeit und Unabhängigkeit öffentlich geltend zu machen; die Predigt unter den Heiden endlich ist ein ausschliesslich mir ange-

1) Neander, A.G. I, 296. 301. 307.

Digitized by Google

höriges, selbst von den andern Aposteln ohne Widerrede mir zugestandenes Amt, in das keine fremde Auctorität sich einzumischen hat. — Eine solche unter den vorliegenden Umständen immer gewagte Beweisführung wäre bei vollständiger Harmonie zwischen Paulus und den Uraposteln gar nicht nöthig gewesen. Nur darum musste Paulus alles Gewicht auf seine apostolische Ebenbürtigkeit legen, weil er wirklich in einem Oppositionsverhältnisse zu Petrus stand.

Die korinthische Gemeinde. Wir haben in den galatischen Gemeinden das Urchristenthum im Kampfe gefunden mit dem paulinischen Christenthum. Das gleiche Schauspiel, der gleiche Kampf beider Gegensätze tritt uns in der korinthischen Gemeinde entgegen. Auch hier wurden jene Spaltungen und Partheiungen, die das dortige Gemeindeleben trübten und verstörten, und die dem Apostel so viel Herzeleid bereiteten, durch Judaisten herbeigeführt. Auch hier waren es umherreisende ψευδαπόστολοι, ψευδάδελφοι, ἐργάται δόλιοι (2 Cor. XI, 13), die das Ansehen des Paulus untergruben, die ihn nicht als ächten und legitimen Apostel anerkannt wissen wollten, weil er nicht in demselben Sinne, wie Petrus und die andern Urapostel in unmittelbarer Verbindung mit Christus während dessen Lebzeiten gestanden habe. Auch hier, wie in Galatien (vgl. namentlich Gal. VI, 12), waren die Gegner des Apostels Judaisten, die von Christus nur κατὰ σάρκα etwas wissen wollten (2 Cor. V, 16) d. h. nur in jüdischem Sinne, die sich κατὰ σάρκα rühmten (2 Cor. XI, 18), d. h. ihrer jüdischen Abkunft, ihrer Verbindung mit den von Christus selbst eingesetzten Aposteln, ihres Zusammenhangs mit den palästinensischen Urgemeinden. Auch hier beriefen sich diese Judaisten zu Gunsten ihres Widerspruchs gegen Person und Lehre des Paulus auf die Auctorität der Judenapostel (vgl. namentl. 2 Cor. XI, 4. 5). Auch hier endlich dienten jene Angriffe gegen sein apostolisches Ansehen, diese fortgesetzten An-

Digitized by Google

feindungen, diese Verdächtigungen seines Characters, von denen sich in den Corinthierbriefen so manche herbe Andeutungen finden, denselben Zwecken wie in Galatien: es war darauf abgesehen, nach Verdrängung des Heidenapostels und seiner Lehre dem Judaismus, dem palästinensischen Christenthum desto leichteren und vollständigeren Eingang zu verschaffen. Denn dass diess der letzte Zweck war, dass die Gegner des Apostels nur ein jüdisches Christenthum im Schilde führten, dass sie nichts seyn wollten, als ächte Israeliten, als das wahre σπέρμα Ἀβραάμ, dass sie auf die nationalen Vorrechte der Juden den grössten Werth legten, deutet Paulus selbst aufs bestimmteste an (2 Cor. XI, 22.: Ἑβραῖοί εἰσι; κἀγώ· Ἰσραηλῖταί εἰσι; κἀγώ· σπέρμα Ἀβραάμ εἰσι; κἀγώ). Der Widerspruch gegen das paulinische Christenthum schärfte sich in Corinth sogar bis zu völliger Nichtanerkennung der paulinischen Heidenchristen: denn aller Wahrscheinlichkeit nach war die Christusparthei nur eine Steigerung und Ueberspannung der Kephasparthei, eine noch beschränktere und schroffere Fraction der urchristlichen Judaisten, welche die paulinischen Heidenchristen gar nicht als ächte Christen, die wirklich mit dem Messias in Gemeinschaft stünden, gelten lassen wollte, und sich im Gegensatz gegen das selbstgemachte, ungeschichtliche, aller traditionellen Grundlagen ermangelnde paulinische Christenthum den ausschliessenden Namen „der messianischen Parthei" (οἱ τοῦ Χριστοῦ) beilegte.

In das Detail der korinthischen Partheiverhältnisse können wir hier, ohne die uns gesteckten Grenzen zu überschreiten, nicht eingehen; wir können es um so mehr unterlassen, als die Untersuchungen Baur's [1]), auf die hiemit verwiesen seyn möge, unserer Ansicht nach diese Frage vollkommen erledigt haben. Im Zusammenhange der vorlie-

1) Tüb. Zeitschr. 1831, 4.; Stud. u. Krit. 1838, 3.

Digitized by Google

genden Untersuchung ist nur die Thatsache festzustellen, dass dieselbe judaistische Opposition, die in Kleinasien gegen den Apostel Paulus ihr Haupt erhob, ihm auch in Griechenland gleich erfolgreich entgegentrat, und dass beiderorts, in Kleinasien, wie in Griechenland, das palästinensische Urchristenthum es war, in welchem die antipaulinische Opposition wurzelte. Die dogmatischen und practischen Fragen, mit denen sich Paulus im ersten Corinthierbriefe erörternd und aufklärend beschäftigt, sind auch grösstentheils solche, die mit den Grundsätzen des Ebionitismus zusammenhängen. Die Bedenklichkeiten gegen den Genuss des Opferfleisches, die Paulus zu beruhigen sucht, sind specifisch ebionitisch, wie wir aus der Apokalypse (Cap. II), aus dem justinschen Dialog mit Tryphon [1]) und den clementinischen Homilieen [2]) ersehen; die ekstatische Glossolalie und die missbräuchliche Uebertreibung der pneumatischen Charismen, die Paulus rügt, sind gleichfalls Züge, in denen wir den Grundcharacter des Ebionitismus nicht verkennen dürfen [3]); auch die Ver-

1) Cap. 35. S. 132. Maur.

2) Hom. VII, 8. VIII, 14.

3) Vgl. die Nachweisungen in meiner Geschichte des Montanismus S. 83 ff. 94 ff. und namentlich 99 ff.. Dazu Baur, kritische Beiträge zur Kirchengeschichte, Theol. Jahrb. 1845, 2, 294.: »erwägt man, in welches Verhältniss der Apostel sich zu dem korinthischen λαλεῖν γλώσσαις setzt (worüber die Frage an ihn ohne Zweifel von der daran Anstoss nehmenden Parthei der paulinischen Christen in Corinth ergangen war), wie er es nur unter Bestimmungen gelten lassen will, die ihm seine Berechtigung eigentlich absprachen und sein Aufhören von selbst zur Folge haben mussten, wie er zwar das προφητεύειν festhält, aber als die bewusste, besonnene Begeisterung von der ekstatischen des λαλεῖν γλώσσαις streng unterscheidet, so ist wohl hieraus zu schliessen, dass diese ekstatischen Erscheinungen mit dem Einfluss zusammenhängen, welchen die ebionitischen Gegner des Apostels in derselben gewonnen hatten.« Baur zeigt ferner den judaistischen Ursprung und Character der Glossolalie aus ihrem in der Apostelgeschichte documentirten Zusammenhang mit der Urgemeinde.

Digitized by Google

werfung der Ehe und die unbedingte Bevorzugung des ehelosen Lebens, die in Korinth ihre Vertheidiger gefunden haben muss, gehört zu den aus dem Essäismus [1]) in den Ebionitismus gekommenen Elementen: *διὰ τὸν Ἰάκωβον, τὸν ἀδελφὸν τῆ κυρίᾳ* — sagt Epiphanius [2]) — *παρθενίαν ἐσεμνύοντο οἱ Ἑβιωναῖοι*: endlich ist die Läugnung der körperlichen Auferstehung, auf welche sich der Apostel polemisch bezieht, bekanntlich essäisches Dogma [3]), und von dort aus einzelnen Richtungen des Ebionitismus eigen geblieben [4]). Sind diese allerdings nicht streng erweisbaren Combinationen begründet, so haben wir hier einen neuen Beweis, dass schon das älteste Judenchristenthum, nicht erst das spätere, pseudoclementinische, ebionitisch, d. h. mit essäischen Elementen gesättigt war. Dieselbe Wahrnehmung wird sich uns auch bei der römischen Gemeinde aufdrängen, deren dualistische Ascese wohl kaum anders, als in diesem Sinne gefasst und historisch zurechtgelegt werden kann.

Wie erfolgreich die judaistischen Anfeindungen des Apostels in der korinthischen Gemeinde waren, eine wie

---

1) Die Belege in meiner Geschichte des Montanismus S. 127.

2) Haer. XXX, 2. 15. Andere Belege in meiner Geschichte des Montanismus S. 127 f.

3) Joseph. Bell. Jud. II, 8, 11.: *ἔρρωται παρ' αὐτοῖς ἡδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ὕλην ἀ μόνιμον αὐτοῖς, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν κτλ.*

4) Diess beweist namentlich der zweite Brief des römischen Clemens, der gleichfalls die Läugnung der Auferstehung bekämpft, und zwar im Gegensatz gegen die doketischen Ebioniten, an die er gerichtet ist. *Μὴ λεγέτω τις ὑμῶν* — heisst es daselbst Cap. 9. — *ὅτι αὕτη ἡ σὰρξ ἀ κρίνεται οὐδ' ἀνίσταται. Γνῶτε ἐν τίνι ἐσώθητε, εἰ μὴ ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ ὄντες. Ὡς Χριστὸς ὁ κύριος, ὃν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σὰρξ, — οὕτω καὶ ἡμεῖς ἐν ταύτῃ τῇ σαρκὶ ἀπολησόμεθα τὸν μισθόν.* Vgl. hiezu Schneckenburger, Evg. der Aegypter S. 29 f. Hierakas, der ägyptische Ascet, offenbar Ebionit (Epiph. Haer. LXVII, 1—3), behauptete ebenso: *τὴν σάρκα μὴ ἀνίσασθαι τὸ παράπαν, ἀλλὰ τὴν ψυχὴν μονωτάτην.*

Digitized by Google

starke und übermächtige Parthei ihm dort gegenüberstand, lässt der zweite Brief des Apostels deutlich erkennen. Man ersieht aus ihm, wie weder durch die beiden ersten Briefe, noch durch die zweimalige Anwesenheit des Apostels die judaistische Opposition hatte zum Schweigen gebracht werden können, wie sie durch Aufmunterungen aus Palästina in ihrem Widerspruch fortwährend bestärkt wurde [1]), wie sie seiner Schwäche, seiner Unmacht, seines Wankelmuths und seiner Drohungen spottete (2 Cor. X, 10. I, 15 ff.), ihm schnöde Gewinnsucht und Erpressungen (VII, 2. VIII, 19. 20. XII, 14), Doppelzüngigkeit (I, 12 f.), Selbstgefälligkeit und Ruhmredigkeit (V, 13) vorwarf, kurz, kein Mittel der Verdächtigung unversucht liess, um seine Geltung in der korinthischen Gemeinde vollends zu untergraben. Dass seine zweite Anwesenheit in Korinth eine für ihn höchst unerfreuliche gewesen sey, klagt der Apostel selbst (2 Cor. II, 1.: ἔκρινα δ' ἐμαυτῷ τοῦτο, τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν); und um nicht ähnlichen Auftritten sich wieder auszusetzen, um nicht zur Wahrung seines apostolischen Ansehens mit Strenge auftreten zu müssen (I, 23.: φειδόμενος ὑμῶν οὐκέτι ἦλθον εἰς Κόρινθον), zögert er so lange mit seinem angekündigten Besuche, wohl kundig der Stimmung, die ihn in der rebellischen Gemeinde erwartete. Φοβοῦμαι — schreibt der Apostel 2 Cor. XII, 20. — μήπως ἐλθὼν οὐχ οἵους θέλω εὕρω ὑμᾶς, κἀγὼ εὑρεθῶ ὑμῖν οἷον οὐ θέλετε· μήπως ἔρεις, ζῆλοι, θυμοί, ἐριθεῖαι, καταλαλιαί, ψιθυρισμοί, φυσιώσεις, ἀκαταστασίαι· μὴ πάλιν ἐλθόντα με ταπεινώσῃ ὁ θεός μου πρὸς ὑμᾶς. Lässt uns diese Stelle nicht einen tiefen Einblick in die innern Verhältnisse und Zustände der korinthischen Gemeinde thun? Und können wir uns beim Anblick dieser und ähnlicher Aeusserungen, bei aufmerksamer Lesung des ganzen Briefs überhaupt ver-

1) Dass die Gegner des Apostels mit Empfehlungsbriefen aus Jerusalem versehen waren, ist 2 Cor. III, 1 klar genug angedeutet.

Digitized by Google

hehlen, dass der Apostel mit seinem persönlichen Anhange, dass das paulinische Christenthum weit in der Minderheit war?

So standen die Angelegenheiten in Korinth wenige Jahre vor dem Tode des Apostels. Welchen Gang sie nach dieser Zeit genommen haben werden, lässt sich aus ihrem Stande zu den Lebzeiten des Apostels hinlänglich abnehmen. Wenn der Apostel trotz seines so energischen persönlichen Auftretens über die judaistische Opposition nicht Herr werden konnte, so wird die letztere nach seinem Tode noch siegreicher ihr Haupt erhoben haben. Diess dürfen wir auch daraus schliessen, dass die spätere Ueberlieferung der korinthischen Kirche undankbar genug war, dem Apostel Paulus den Petrus als Mitstifter der dortigen Christengemeinde zur Seite oder vielmehr voranzustellen [1]) — eine mit der Geschichte vollkommen im Widerspruch befindliche Angabe, die aber nur um so mehr beweist, wie entschieden die Kephasparthei, d. h. das petrinische Christenthum in der nachapostolischen Zeit in der korinthischen Gemeinde vorgeherrscht haben muss.

Mit welchem Recht man unter diesen Umständen von einem vollständigen Siege der paulinischen Ansichten innerhalb der apostolischen Zeit sprechen kann, wird aus allen oben erörterten Thatsachen von selbst einleuchten.

Die römische Gemeinde. Auch in Rom endlich finden wir den Paulus im Kampfe mit dem Urchristenthum. Dass der ursprüngliche Character der römischen Gemeinde ein judaistischer gewesen sey, wird unten, wenn die Geschichte dieser Kirche an die Reihe kommen wird, näher entwickelt werden: im vorliegenden Zusammenhange ist nur die eigenthümliche Wendung, welche der Gegensatz des paulinischen und jüdischen Christenthums in der römischen Gemeinde angenommen hat, herauszustellen. Wenn

1) Dionys. ap. Eus. H. E. II, 25.

Digitized by Google

es, wie Baur unwiderleglich nachgewiesen hat [1]), der eigentliche Zweck des Römerbriefs ist, die paulinische Heidenmission zu rechtfertigen, die Eifersucht der Judenchristen gegen das schaarenweise Zuströmen der Heiden zu beruhigen, ihnen zu zeigen, dass die Bekehrung der Heiden keine Verkürzung und Uebervortheilung der Juden sey — so müssen Vorurtheile dieser Art in der römischen Gemeinde herrschend gewesen seyn, so müssen die dortigen Christen zur Thätigkeit des Apostels unter den Heiden scheel gesehen haben, weil sie dadurch die Vorrechte des λαὸς hintangesetzt und gefährdet hielten, so muss bei ihnen die paulinische Idee des Universalismus auf Widerspruch gestossen seyn. Ist dem so, so bekannte sich die römische Gemeinde im Wesentlichen ganz zu den Grundsätzen jenes Judenchristenthums, das wir in Jerusalem, Galatien, Korinth vorgefunden haben. Allerdings scheinen die römischen Judenchristen — so viel wir wenigstens aus dem Römerbriefe schliessen dürfen — nicht mehr, wie die galatischen Gemeinden, auf die Beschneidung, als die nothwendige Bedingung, unter welcher allein die Heiden in die christliche Gemeinschaft aufgenommen werden dürften, gedrungen zu haben. Ebensowenig scheint von ihnen, wie von den Korinthiern, die apostolische Auctorität des Paulus — wenigstens verräth der Römerbrief gleichfalls nichts davon — in Frage gestellt worden zu seyn. Ihre Opposition trägt einen weit mildern Character. Nichtsdestoweniger ist jener Particularismus, den Paulus in seinem Briefe an sie bekämpfen muss, die Vorstellung, dass eine in ausgedehnterem Maasse betriebene Bekehrung der Heiden eine Verkürzung und Beeinträchtigung der Juden sey, die Forderung, dass erst die περιτομὴ zum messianischen Heil eingehen solle, ehe nur überhaupt von der Bekehrung

1) In seiner Abhandlung über den Zweck und die Veranlassung des Römerbriefs, Tüb. Zeitschr. 1836, 3.

Digitized by Google

der ἀκροβυστία die Rede seyn könne, nur die andere Seite der galatischen Forderung, dass die Heiden sich erst sollten beschneiden lassen, nur eine andere Wendung der gemeinsamen im Judenthum wurzelnden antipaulinischen Opposition. Wenn den römischen Judenchristen das Missverhältniss zwischen Heiden- und Juden-Gläubigen so grossen Kummer verursachte, wenn sie die Thätigkeit des Apostels statt den gesetzlosen Heiden, vorzugsweise dem λαὸς, dem Volk der Erwählung zugewandt wünschten, so liegt dieser Ansicht dieselbe Voraussetzung zu Grund, wie der Opposition der galatischen Gemeinden, die Voraussetzung, dass die Bestimmung des messianischen Heils eine zunächst nur jüdische, dass die Erscheinung des Messias ein innerjüdisches Ereigniss, dass das Christenthum nur erfülltes und bestätigtes Judenthum sey. Die Läugnung der Autonomie des Christlichen bei den Galatiern und die Läugnung seiner Universalität bei den Römern sind nur zwei verschiedene Seiten einer und derselben Grundanschauung.

Auf einen noch stärkern und geschärfteren Gegensatz, als der Römerbrief vermuthen lässt, zwischen der Denkweise der römischen Gemeinde und dem paulinischen Christenthum deuten die angeblich aus der Gefangenschaft geschriebenen Briefe des Apostels. Sie halten zwar alle vor einer scharfen Kritik nicht Stand: allein, wenn sie doch alle mehr oder weniger eine zwischen Paulus und der römischen Gemeinde bestehende Spannung voraussetzen, so musste in der Ueberlieferung, aus der ihre Verfasser geschöpft haben, hinlängliche Veranlassung zu solcher Darstellung gegeben seyn: ohne geschichtliche Nöthigung wäre z. B. der Verfasser des Philipperbriefs schwerlich zur Unterstellung so gereizter Verhältnisse, so leidenschaftlicher Anfeindungen des Apostels gekommen. Der Philipperbrief athmet nicht nur eine höchst bittere Stimmung, sondern er beweist auch, wovon der Römerbrief noch keine Andeutung enthält, dass die römischen

Digitized by Google

Judaisten sogar noch an der Beschneidung festhielten (III, 2 ff.), mithin die Grundsätze der galatischen sogenannten Irrlehrer vollkommen theilten. Wir müssen also glauben, dass jene Verstimmung der römischen Gemeinde gegen Paulus, deren erste Spuren der Römerbrief aufweist, durch die persönliche Anwesenheit und Wirksamkeit des Apostels, durch die nähere Bekanntschaft mit seiner Lehre nur noch zugenommen hat, — ganz, wie es in der korinthischen Gemeinde der Fall gewesen war.

Folgerungen über das Verhältniss des paulinischen Christenthums zum Urchristenthum. In der galatischen, korinthischen und römischen Opposition gegen den Heidenapostel erkennen wir mithin nur drei verschiedene Seiten einer und derselben Grundanschauung, drei zusammengehörige Darstellungsformen jenes Urchristenthums, das die jerusalemitische Gemeinde, die Gemeinde des Jacobus am reinsten, vollständigsten und strengsten festgehalten hat. Und mit diesem Urchristenthum finden wir den Apostel überall in zwar muth- und kraftvollem aber leider meist erfolglosem Ringen begriffen. Dass seine Grundsätze, seine ganze Auffassung des Christenthums auch nur in Einer Gemeinde zu voller und dauernder Herrschaft gelangt wären, davon enthalten seine grössern, allein ächten Briefe nicht die leiseste Andeutung. Wie sollen wir es unter diesen Umständen glaublich finden, dass alle jene Befehdungen seiner Person und seiner Lehre, alle jene so unverkennbar in einer gemeinsamen Grundanschauung wurzelnden Anfeindungen nur zufällige, vorübergehende Symptome, nur vereinzelte Schilderhebungen untergeordneter und einflussloser Partheien wären? Wie sollen wir es glaublich finden, dass Paulus mit den Uraposteln und der Urgemeinde in einem so einträchtigen Verhältnisse, einem so herzlichen Einverständnisse stand, wenn jene judaistische Opposition an allen Enden so tiefe Wurzeln schlagen konnte, wenn sie

Digitized by Google

als bestehendes überliefertes Christenthum unter Berufung auf eben diese Urapostel, als die allein ächten Apostel des Herrn, sich dem Heidenapostel, und nur ihm, feindlich in den Weg stellte, wenn sie sogar, wie Paulus selbst unzweideutig zu verstehen gibt (2 Cor. III, 1), Empfehlungsbriefe aus der Urgemeinde vorzeigen konnte [1]), wenn sonst noch zahlreiche Spuren darauf führen, dass die Opposition gegen den Heidenapostel gerade in der Urgemeinde am stärksten und unversöhnlichsten war [2])? — Es gibt keinen gröberen Anachronismus, keinen für das richtige Verständniss der apostolischen Zeit verderblicheren Irrthum, als den, paulinisches Christenthum und Urchristenthum für identisch anzusehen, und von hier aus die judaistische Opposition gegen das paulinische Christenthum als Irrlehre aufzufassen und darzustellen. Vom Standpunkt der Urapostel und der Urgemeinde aus war das Verhältniss vielmehr das umgekehrte, war Paulus der Neuerer.

Auf den Grund aller dieser Ergebnisse, die wir in Beziehung auf den Stand des ältesten Christenthums aus den paulinischen Briefen gewonnen haben, dürfen wir aufs Neue

---

1) Noch in den clementinischen Homilieen warnt Petrus die ausserpalästinensischen Gemeinden, den falschen Aposteln die zu ihnen kommen (er meint den Paulus) nicht zu glauben, wenn sie nicht Zeugnisse von Jacobus mitbringen (XI, 35. *πρὸ πάντων μέμνησθε ἀπόστολον ἢ διδάσκαλον ἢ προφήτην μὴ πρότερον ἀντιβάλλοντα αὐτῷ τὸ κήρυγμα Ἰακώβῳ τῷ λεχθέντι ἀδελφῷ τοῦ κυρίου — καὶ μὴ μετὰ μαρτυρίων προσεληλυθότα πρὸς ὑμᾶς* κτλ.).

2) Selbst der spätere Anhang zum Römerbrief kann einige Andeutungen hierüber nicht verschweigen. *Παρακαλῶ ὑμᾶς ἀδελφοί*, schreibt Paulus XV, 30 f., *διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος, συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν· ἵνα ῥυσθῶ ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, καὶ ἵνα ἡ διακονία μου, ἡ εἰς Ἰερουσαλήμ, εὐπρόσδεκτος γένηται τοῖς ἁγίοις· ἵνα ἐν χαρᾷ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς διὰ θελήματος θεοῦ, καὶ συναναπαύσωμαι ὑμῖν.*

Digitized by Google

unsern alten Satz, den wir nicht oft genug feststellen können, wiederholen, dass das Urchristenthum Ebionitismus war. Dreierlei pflegen die Kirchenväter als Merkmal des gewöhnlichen Ebionitismus anzugeben, die Behauptung der fortdauernden Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes, die Verwerfung des Apostels Paulus, und die jüdisch-messianische Auffassung der Person Christi, d. h. die Ansicht, er sey natürlich erzeugter und geborener, nur mit dem göttlichen Geiste ausgerüsteter Nachkomme Davids. Ganz dieselben drei Grundsätze sind es nun, die wir den paulinischen Briefen zufolge, jeden einzeln, in den galatischen, der korinthischen, der römischen Gemeinde [1]), alle zusammen in den palästinensischen Urgemeinden herrschend finden. Da jeder dieser drei Grundsätze nur die Kehrseite, die directe Consequenz oder die Ergänzung des andern ist, so leuchtet ein, dass der Judaismus jener Gemeinden, wenn er auch in jeder derselben eine andere Seite des Widerspruchs hervorgekehrt hat, nichts desto weniger auf einem und demselben Standpunkt steht, und dass dieser gemeinsame Standpunkt kein anderer ist, als eben der ebionitische.

Die spätere Polemik gegen den Apostel Paulus. Dass die Anfeindungen des Heidenapostels, die Verdächtigungen seines Characters, mindestens die Entfremdung gegen seine Lehre auch nach seinem Tode nicht aufhörten, lässt sich bei den Umständen, unter denen er vom Schauplatze abtrat, leicht ermessen. So lange der Gegensatz des jüdischen und paulinischen Christenthums noch eingreifende practische Bedeutung hatte, dauerte die erbittertste Polemik fort. Die Ebioniten sahen in ihm fortwährend nur einen Apostaten vom Gesetz, sie verwarfen alle seine Briefe [2])

1) Sofern nämlich die Beschränkung des messianischen Heils auf die Juden als das Volk der Verheissung im Wesentlichen identisch ist mit der ebionitischen Auffassung der Person Christi als des jüdischen Messias und des davidischen Abkömmlings.

2) Iren. adv. haer. I, 26. Eus. H. E. III, 27.

Digitized by Google

und verfolgten ihn mit den leidenschaftlichsten Schmähungen. *Περὶ τᾶ ἁγίᾳ Παύλᾳ*, ruft Epiphanius aus [1]), *ὡς βλασφημοῦντες αὐτὸν λέγουσι, πόσα ἔχω λέγειν*; Sie behaupteten von ihm, er sey von Geburt gar kein Jude, sondern ein Grieche gewesen, und von heidnischen Eltern abstammend erst später ein Proselyt des Judenthums geworden [2]). Um seine Feindseeligkeit gegen die jüdische Religion psychologisch zu erklären, verbreiteten sie die Fabel, er habe, obwohl von Geburt Heide, um die Tochter des jüdischen Hohepriesters geworben, und zu diesem Behufe sich beschneiden lassen; da er jedoch seine Absicht nicht erreicht, habe er aus Rachsucht gegen Beschneidung, Sabbath und mosaisches Gesetz geschrieben [3]). — Die Spuren dieser ebionitischen Feindseeligkeit gegen Paulus ziehen sich durch die ganze judenchristliche Litteratur des nachapostolischen Zeitalters hindurch. Wie ihn schon die Apokalypse indirect aus der Zahl der Apostel ausgeschlossen (XXI, 14), ja ihn nicht undeutlich als falschen Apostel bezeichnet hatte [4]), so sucht

1) Haer. XXX, 25.

2) a. a. O. Vielleicht hatten die Gegner des Apostels, die korinthischen und römischen Ebioniten schon zu seinen Lebzeiten diese Verläumdung aufgebracht und in Umlauf gesetzt: Stellen wenigstens, wie 2 Cor. XI, 22. Phil. III, 1 ff., in welchen Paulus gegenüber von Gegnern, die sich ihrer jüdischen Abstammung rühmten, so nachdrücklich dieselben Vorzüge in Anspruch nimmt, legen diese Vermuthung nahe.

3) Haer. XXX, 16.

4) Apoc. II, 2. Es wird hier der ephesinischen Gemeinde Glück gewünscht, *ὅτι ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους εἶναι, καὶ οὐκ εἰσὶ· καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς*. Da Paulus, nach der Ansicht der Urapostel und ihrer Anhänger kein ächter Apostel, gerade in der ephesinischen Gemeinde besonders eifrig gewirkt hatte, wenige Jahre vor der Abfassung der Apokalypse, so ist man unwillkührlich versucht, die angegebenen Worte auf ihn und seine Gehülfen zu beziehen, um so mehr, als Paulus selbst schon des Widerstands erwähnt, den er in Ephesus finde (1 Cor. XVI, 9). Auch Köstlin joh. Lehrbegr. S. 486 bezieht unsere Stelle auf den Apostel Paulus.

Digitized by Google

ihn die älteste kirchliche Ueberlieferung überall hinauszudrängen, herabzusetzen, hinter Petrus zurückzustellen. Er allein war es, der die antiochenische, korinthische und römische Kirche gestiftet, oder wenigstens zu ihrer festeren Begründung das Meiste beigetragen hatte: und in allen drei Kirchen setzt ihm die Tradition, undankbar genug, den gänzlich unbetheiligten Petrus als Mitstifter zur Seite oder vielmehr voran [1]). Leider sind uns zu wenig litterarische Dokumente aus jenem Zeitraum geblieben, um eine vollständigere Reihe von polemischen Aeusserungen in Beziehung auf seine Person und seine Lehre aufführen zu können. Aber doch äussert sich Hegesipp in einem auf uns gekommenen Bruchstücke seiner Kirchengeschichte [2]) nicht ohne Bitterkeit über den Apostel und einen seiner Aussprüche; doch apostrophirt der Brief des Jacobus den Vertheidiger der paulinischen Rechtfertigungslehre, den er einführt, mit einem schneidenden ὦ ἄνθρωπε κενέ (II, 20); doch ziehen die clementinischen Homilieen mit der ganzen Heftigkeit einer confessionellen Polemik gegen den Irrlehrer und Volksverführer, den Eindringling ins Apostelamt, den Apostaten vom Gesetz, den Herold eines neuen Heidenthums zu Feld [3]). Wenn ferner Papias, um seine Sammlung der λόγια κυριακὰ zu motiviren, bemerkt: ὁ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον, ὥςπερ οἱ πολλοὶ, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν· οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς παρὰ τῦ κυρίε τῇ πίςει δεδομένας

1) Die römische Kirche betreffend s. unten den Abschnitt über die petrinischen Sagen; in Beziehung auf die korinthische Kirche vgl. Dionys. ap. Eus. H. E. II, 25.; in Beziehung auf die antiochenische Kirche Recogn. Clem. X, 71. Orig. Hom. VI. in Luc., Opp. III, 938 de la Rue und andere von Schliemann, Clementinen S. 115 gesammelte Stellen.

2) Stephanus Gobarus bei Phot. Cod. 232. S. 288. Bekker. Das Nähere über die Stelle unten.

3) Die Belege unten in dem Abschnitte über die Clementinen.

Digitized by Google

καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας κτλ. [1]) — so haben wir hier, ganz im Sinne der korinthischen Judaisten und der clementinischen Homilieen, eine Gegeneinanderstellung der eigentlichen Schüler des Herrn (τῶν τῦ κυρίυ μαθητῶν), die ihre Lehre (τὰς ἐντολὰς) unmittelbar aus dem Munde Christi haben, und Solcher, die πολλὰ μὲν, ἐκ ἀληθῆ δὲ λέγυσι καὶ ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύυσιν: und da Papias, schon als Anhänger des Chiliasmus, auch Judaist war, so hat es alle Wahrscheinlichkeit, dass die letztern Worte im Sinne der Clementinen, d. h. antipaulinisch aufzufassen sind. Justin endlich, der des Apostels Paulus nie erwähnt, seine Briefe, die ihm bekannt seyn mussten, nie citirt — die ächten Schriften Justins enthalten wenigstens keine Anführungen daraus — äussert sich über den Genuss des Opferfleischs in einer Weise, dass man nicht umhin kann zu glauben, er habe das paulinische Christenthum geradezu als Irrlehre verworfen [2]). Auf die Bemerkung Tryphons nämlich: καὶ μὴν πολλὺς τῶν τὸν Ἰησῦν λεγόντων ὁμολογεῖν καὶ λεγομένων χριστιανῶν πυνθάνομαι, ἐσθίειν τὰ εἰδωλόθυτα, καὶ μηδὲν ἐκ τύτυ βλάπτεσθαι λέγειν antwortet Justin καὶ ἐκ τῦ τοιύτυς εἶναι ἄνδρας, ὁμολογῦντας ἑαυτὺς εἶναι Χριστιανὺς καὶ τὸν σαυρωθέντα Ἰησῦν ὁμολογεῖν καὶ κύριον καὶ Χριστὸν, καὶ μὴ τὰ ἐκείνυ διδάγματα διδάσκοντας, ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῶν τῆς πλάνης πνευμάτων, ἡμεῖς, οἱ τῆς ἀληθινῆς Ἰησῦ Χριστῦ καὶ καθαρᾶς διδασκαλίας μαθηταὶ, πιστότεροι καί βεβαιότεροι γινόμεθα ἐν τῇ ἐλπίδι τῇ κατηγγελμένῃ ὑπ' αὐτῦ. — — Εἰσὶν ἴυ καὶ ἐγένοντο, ὦ φίλοι ἄνδρες, πολλοί, οἳ ἄθεα καὶ βλάσφημα λέγειν καὶ πράττειν ἐδίδαξαν ἐν ὀνόματι τῦ Ἰησῦ προσελθόντες· — ὧν ἐδενὶ κοινωνῦμεν οἱ γνωρίζοντες ἀθέυς καὶ ἀσεβεῖς καὶ ἀδίκυς καὶ ἀνόμυς αὐτὺς ὑπάρχοντας, καὶ ἀντὶ τῦ τὸν Ἰησῦν σέβειν, ὀνόματι μόνον ὁμολογεῖν· καὶ Χριστιανὺς ἑαυτὺς λέγυσιν, ὃν τρόπον οἱ

1) ap. Eus. H. E. III, 39. Baur, der Ap. Petrus in Rom, Tüb. Zeitschr. 1831, IV, 146 f.

2) Dial. c. Tryph. c. 35. S. 132. Maur.

Digitized by Google

ἐν τοῖς ἔθνεσι τὸ ὄνομα τῦ θεῦ ἐπιγράψασι τοῖς χειροποιήτοις, καὶ ἀνόμοις καὶ ἀθέοις τελεταῖς κοινωνῦσιν. Man kann, im Angesicht der paulinischen Erklärungen 1 Cor. VIII. X, 25 ff., die dem Justin unmöglich unbekannt sein konnten, über diese leidenschaftliche Polemik nicht genug staunen. Wenn Justin, mit der Apokalypse und den clementinischen Homilieen hierin ganz einverstanden, den Genuss des Götzenopferfleisches so verwerflich findet, dass er diejenigen, die solchen Greuel unbedenklich finden, gar nicht für rechte Christen gelten lassen will, so kann diese Polemik unter den vorliegenden Umständen nur auf Anhänger des paulinischen Christenthums bezogen werden. Pauliner sind es ohne allen Zweifel, die Justin im Auge hat, wenn er von Solchen spricht, die sich selbst zwar für Christen ausgeben und den Namen des Herrn bekennen, aber nicht seine Lehre, sondern die Lehre von Irrgeistern (bekanntlich nennen den Paulus auch die Clementinen, ja schon die korinthischen sogenannten Irrlehrer [1]) einen πλάνος) vortragen, Pauliner sind es, von denen er seine Glaubensgenossen, die Judenchristen, als μαθητὰς τῆς ἀληθινῆς Ἰησῦ Χριςῦ καὶ καθαρᾶς διδασκαλίας unterscheidet, und mit denen er, als mit ἀνόμοις (auch in den Homilieen heisst das paulinische Christenthum eine ἄνομος διδαχή) gar nicht in kirchlicher Gemeinschaft stehen will. Justin, mit seiner ganzen dogmatischen Anschauungsweise auf judenchristlichem Boden stehend, theilte also auch in Beziehung auf die Person und die Lehre des Paulus die Vorurtheile seiner Richtung.

Wir überzeugen uns auch hier, dass von einer allgemeinen und vollständigen Anerkennung der apostolischen

---

1) 2 Cor. VI, 8. und Olshausen z. d. St. Ein neuer Beleg dafür, dass die antipaulinische Opposition in der apostolischen Zeit schon völlig auf demselben Standpunkte stand, den man später Ebionitismus genannt hat.

Digitized by Google

Auctorität des Paulus, von einem vollständigen Siege seiner Ansichten innerhalb der apostolischen Zeit nicht die Rede seyn kann.

Spätere Apologieen des Apostels. Nicht weniger, als die directe Polemik gegen den Heidenapostel, deren Spuren wir eben gesammelt haben, liefert die apologetische Tendenz einiger noch vorhandenen Briefe und Geschichtswerke den Beweis, wie langsam die Person, die Lehre, die apostolische Thätigkeit des Paulus zu allgemeinerer kirchlicher Anerkennung gelangt ist. Ohne das Zugeständniss, dass zwischen dem paulinischen und petrinischen Christenthum ein wirklicher Gegensatz stattgefunden habe, und dass unter den Petrinern, d. h. der grossen kirchlichen Mehrheit, die alten Vorurtheile gegen die paulinische Lehre noch immer herrschend waren, sind z. B. die beiden petrinischen grossen Briefe gar nicht verständlich. Wenn der erste derselben dem Judenapostel geradezu ein Rechtgläubigkeitszeugniss für den Heidenapostel in den Mund legt, der andere selbst noch ums Ende des zweiten Jahrhunderts eine Apologie des Paulus und seines kirchlichen Characters für nöthig hält, so ist es nicht anders möglich, als dass das paulinische Christenthum bis zu jener Zeit immer noch controvers war. Das in der vorliegenden Beziehung instructivste Document aus der nachapostolischen Epoche ist die im ersten Drittheil des zweiten Jahrhunderts verfasste Apostelgeschichte. Als tendenzmässige Schutzschrift für die Person, die apostolische Würde, die Lehre und Wirksamkeit des Heidenapostels ist sie der unwiderleglichste geschichtliche Beweis, dass die Stimmung, die gegen den letztern fortwährend noch in der Kirche herrschte, eine solche Vertheidigung nöthig machte. Die Vorurtheile, Einwendungen und Missdeutungen, die dem Apostel zu seinen Lebzeiten in Jerusalem, Galatien, Korinth, Rom entgegengetreten sind, müssen sich auch in die nachapostolische Zeit hinübervererbt haben. Und

Digitized by Google

mit welchen Opfern muss die Apostelgeschichte die Rehabilitation ihres Apostels erkaufen! Welch' entstelltes und einseitiges Bild muss sie von seiner Stellung, seiner Lehre, seiner apostolischen Thätigkeit entwerfen, wie muss sie alles Eigenthümliche, alles Oppositionelle, alle schärferen Züge an ihm wegwischen, um ihn dem herrschenden Judenchristenthum mundrecht zu machen, zu welchen Zugeständnissen muss sie sich bequemen, um ihn zu vollen apostolischen Ehren zu bringen! Es wird unten von der Tendenz der Apostelgeschichte, von ihrem Verfahren, ihren Zugeständnissen, und endlich den geschichtlichen Folgerungen, zu denen sie berechtigt, näher die Rede seyn. Eine Reihe anderer apologetisch-panegyrischer Stellen, die wir in Schriften des nachapostolischen Zeitalters, den ignatianischen Briefen, dem Briefe Polycarps, den apostolischen Constitutionen finden [1]), führen aufs gleiche Ergebniss: dass die vollständige kirchliche

---

1) Ignat. ad Eph. c. 12.: *συμμίσαι ἐχὲ Παύλῳ τῷ ἁγιασμένῳ, τῷ μεμαρτυρημένῳ, ἀξιομακαρίστῳ, οὗ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι, ὅτ' ἂν θεοῦ ἐπιτύχω, ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

Polycarp. ad Philipp. c. 3.: *ὅτε ἐγὼ, οὔτε ἄλλος ὅμοιος ἐμοὶ δύναται παρακολουθῆσαι 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 ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν — προαγούσης τῆς ἀγάπης κτλ.*

Auffallende Ähnlichkeit mit dieser angelegentlichen Vertheidigung und Anpreisung hat die petrinische Stelle 2 Petr. III, 15. f.: *καθὼς καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κατὰ τὴν αὐτῷ δοθεῖσαν σοφίαν ἔγραψεν ὑμῖν, ὡς καὶ ἐν πάσαις ταῖς ἐπιστολαῖς, λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων, ἐν οἷς ἐστι δυσνόητά τινα, ἃ οἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι στρεβλοῦσιν, ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς.*

Constit. Ap. II, 57.: *ἀναγιγνωσκέσθωσαν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐπιστολαὶ Παύλου, τοῦ συνεργοῦ ἡμῶν, ἃς ἀπέστειλε ταῖς ἐκκλησίαις καθ' ὑφήγησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος κτλ.* Aehnlich VI, 14. Ueber die Beweiskraft dieser Stellen vgl. Baur, Ursprung des Episcopats S. 139. f.

Digitized by Google

Anerkennung des Apostels Paulus und seine Gleichstellung mit den Uraposteln erst allmählig — und nicht ohne bedeutende Zugeständnisse — erwirkt werden musste.

Wir sehen aus diesen Zügen und Erscheinungen, dass Paulus von den Judenchristen, d. h. den Katholikern des zweiten Jahrhunderts ungefähr ebenso angesehen und beurtheilt wurde, wie der Urheber der Reformation von den Katholiken des sechzehnten und siebzehnten. Die Parallele trifft in mehr als einer Beziehung zu: beide Umwälzungen waren aus den gleichen Gesichtspunkten hervorgegangen, und hatten die gleichen practischen Folgen. Aber der Unterschied war der, dass einen confessionellen Zwiespalt, wie ihn wohl der deutsche Geist noch immer fortzuschleppen, ja noch täglich zu nähren weiss, der römische Geist, der Geist der ἕνωσις und μοναρχία nicht auf die Dauer ertrug. Wenn auch noch Justin die paulinischen Christen nicht als rechte Christen gelten lassen will, wenn auch noch der Verfasser der Clementinen das paulinische Christenthum als ein neues Heidenthum aufs erbittertste bekämpft, so sind diess doch die letzten Spuren einer wirklichen, ins Leben eingreifenden Feindseligkeit zwischen beiden Richtungen. Die um die Mitte des zweiten Jahrhunderts überhandnehmenden Unionstendenzen, zusammenhängend theils mit dem erwachenden Interesse hierarchischer Centralisation, theils mit der überwiegenden Verstärkung der Kirche aus den Heidenchristen — hatten, zugleich mit der Bildung der katholischen Kirche, auch die vollständige kirchliche Rehabilitirung des Heidenapostels zur Folge.

Digitized by Google

V.

Judenchristenthum und Ebionitismus.

Fragen. Das Urchristenthum war Ebionitismus — diese Wahrnehmung hat sich uns bei näherer Untersuchung des palästinensischen Christenthums, der ältesten Auffassungen und Bearbeitungen der evangelischen Geschichte, der kirchlichen Zustände in Kleinasien, Griechenland und Rom unabweisbar aufgedrängt. Allein hier erheben sich nun gleich eine Menge von Detailfragen. Begriff, Wesen und Ursprung des Ebionitismus ist etwas sehr Bestrittenes. Wie ist er genetisch zu erklären? In welche Zeit ist seine Entstehung oder bestimmtere Ausbildung zu setzen? In welche Partheien oder Schattirungen hat er sich auseinandergelegt? Wie verhalten sich die sogenannten vulgären und die sogenannten gnostischen Ebioniten zu einander? Wie verhalten sich die Ebioniten selbst hinwiederum zu den Nazaräern? Und was ist über die Ableitung des Ebionitismus von dem Essäismus zu urtheilen?

Wir können nicht auf alle diese Fragen erschöpfend eingehen, einestheils, weil sie nicht ohne grosse Weitläufigkeit zu erledigen sind, anderntheils, weil sie die Geschichte des nachapostolischen Zeitalters nur mittelbar berühren. Die beiden zuletzt erwähnten Fragpunkte betreffend, können wir jedoch nicht umhin, zu bemerken, dass uns der Zusammenhang des Ebionitismus mit dem Essäismus trotz des neuerlich dagegen erhobenen Widerspruchs immer noch feststeht, und dass der Unterschied, der seit Gieseler [1]) zwischen Nazaräern und Ebioniten gemacht zu werden pflegt, uns historisch nicht hinlänglich begründet oder wenigstens nicht überall

1) In seiner Abhandlung über Nazaräer und Ebioniten, Stäudlin's und Tzschirner's Archiv, Bd. 4. St. 2. S. 325. ff.

Digitized by Google

durchführbar erscheint [1]): der nazaräische Standpunkt ist nur die früheste, primitivste Entwickelungsstufe des Ebionitismus.

---

1) Der Unterschied der Nazaräer und Ebioniten ist schon desshalb schwer abzugrenzen und festzustellen, weil uns die Nazaräer mit diesem Namen als häretische Secte erst bei Epiphanius und Hieronymus begegnen. Die Nachrichten dieser Väter geben uns also durchaus keine Gewähr für den ursprünglichen Character des Nazarenismus. Gewöhnlich giebt man als Hauptdifferenzpunkt der Nazaräer und Ebioniten ihre christologischen Ansichten an. Die Ebioniten sollen Christum für den Sohn Josephs und der Maria, die Nazaräer für den Sohn der Jungfrau (ex virgine natum) gehalten haben. Allein diess sagt nur Hieronymus (Ep. ad August. 112. [89.] c. 13.: usque hodie per totas Orientis synagogas inter Judaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum, et a Pharisaeis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum, filium Dei, natum de virgine Maria, et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit, in quem et nos credimus) und es mag von den Nazaräern seiner Zeit gegolten haben. Wenn aber doch, wie ebenfalls Hieronymus zu Jes. XI, 1. überliefert, die Nazaräer in ihrem Evangelium folgende Stelle hatten: Factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti, et requievit super eum, et dixit illi: fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te — so mussten die ursprünglichen Nazaräer gleichfalls, wie die Ebioniten, die vollständige Mittheilung des πνεῦμα erst auf die Taufe verlegt, können sich also nicht von Anfang an zum Dogma von der übernatürlichen Erzeugung Christi durch den h. Geist bekannt haben. Allerdings hatte schon das Hebräerevangelium (ohnehin unser kanonischer Matthaeus) beide christologischen Entwicklungsstufen, die angegebene Fassung der Taufgeschichte so wie die damit zusammenhängenden Genealogieen einerseits, andererseits die Geburtsgeschichten, die von der Idee einer übernatürlichen Erzeugung ausgehen, nebeneinandergestellt: daraus folgt aber nur, wie eng jene beiden Entwicklungsstufen zusammenhängen und wie schnell sie auch chronologisch auf einander gefolgt sind. Ein anderes Bruchstück des nazaräischen Evangeliums, das Hieronymus (adv. Pelag. III, 2.) erhalten hat, gibt sogar den Beweis, dass sich die Nazaräer die Person Christi vor erfolgter Taufe nicht einmal als unsündlich dachten. Man sieht auch hieraus, dass die jungfräuliche Geburt kein ursprüngliches, constitutives

Digitized by Google

Näher müssen wir dagegen auf das Verhältniss des sogenannten vulgären und gnostischen Ebioni-

---

Dogma der Nazaräer war. In christologischer Beziehung kann mithin zwischen den ursprünglichen Nazaräern und den ursprünglichen Ebioniten keine Differenz bestanden haben; und Theodoret konnte sagen: οἱ Ναζωραῖοι Ἰουδαῖοί εἰσι τὸν Χριστὸν τιμῶντες οἷς ἄνθρωπον δίκαιον; dass die spätern Nazaräer ihre christologischen Ansichten fortgebildet und sich zur jungfräulichen Geburt bekannt haben, ist wohl möglich: aber innerhalb des Ebionitismus bemerken wir ja gleichfalls — man erinnere sich nur der clementinischen Homilieen — das Bestreben, über die primitiv ebionitische Ansicht von der Person Christi hinauszugehen, und das Göttliche in Christus auf seinen bestimmten absoluten Ausdruck zu bringen. Sonst ist der Standpunkt beider Richtungen völlig derselbe: beide fassen das Christenthum als das wahre, vollendete und bestätigte Judenthum. Das mosaische Gesetz hielten die Nazaräer, wie die Ebioniten, für fortdauernd verbindlich, und wenn man auch in dieser Beziehung einen Unterschied zwischen beiden Richtungen hat finden wollen, sofern die Ebioniten die Gültigkeit des Gesetzes auf die Heidenchristen ausgedehnt, die Nazaräer auf die geborenen Juden beschränkt hätten, (Schliemann, Clementinen S. 456. f.) so sieht man sich vergeblich nach einer Beweisstelle zu Gunsten dieser Unterscheidung um. Hieronymus in der von Schliemann beigebrachten Stelle (zu Jesaj. I, 12.: audiant Ebionaei, qui — abolitam legem putant esse servandam; audiant Ebionitarum socii, qui Judaeis tantum et de stirpe israelitici generis haec custodienda decernunt) nennt die Nazaräer nicht, wohl aber versichert Augustin (adv. Faust. XIX, 18.: in ea perversitate manserunt, ut et gentes cogerent judaizare; ii sunt, quos Faustus Symmachianorum vel Nazaraeorum nomine commemoravit) das Gegentheil, dass nämlich die Nazaräer auch die Heiden zum Judaisiren gezwungen hätten. — Ob Alles dasjenige, was Hieronymus in seinen Besprechungen mit Nazaräern erfahren und als Lehrmeinung dieser Parthei überliefert hat, ohne Weiteres auf die Nazaräer der apostolischen Zeit zurückdatirt werden dürfe, kann in Frage gestellt werden: jedenfalls geht aus seinen Berichten so viel hervor, dass sich die Nazaräer auch zu seiner Zeit noch fortwährend nur als jüdische Secte, als die wahren messiasgläubigen Juden angesehen, und sich deshalb, trotz ihres fortdauernden Haders mit den Pharisäern und den nicht-messiasgläubigen Juden (Epiph. Haer. XXIX, 9.: πάνυ δ' ἐτοι ἐχθροὶ τοῖς Ἰουδαίοις ὑπάρχουσιν) doch von der kirchlichen

Digitized by Google

tismus eingehen. Aber auch hier drängt sich uns nur die gleiche Wahrnehmung auf, dass der Unterschied, den man zwischen beiden aufgestellt hat, an den Ueberlieferungen, wie sie vorliegen, nicht durchführbar ist [1]). Was man vulgären Ebionitismus zu nennen pflegt, ist nur eine willkührliche Abstraction vom sogenannten gnostischen. Als wesentliches und characteristisches Merkmal des vulgären Ebioni-

---

Gemeinschaft mit ihren Volksgenossen nicht getrennt haben. Eine haeresis inter Judaeos nennt sie desshalb Hieronymus in der oben angeführten Stelle Ep. ad Aug. 112, 13. — Da hiernach die vorgebliche Differenz zwischen Nazaräern und Ebioniten völlig verschwindet, so darf es uns nicht befremden, dass die Kirchenväter beide Sectennamen häufig als völlig gleichbedeutende gebrauchen und unter sich vertauschen. Wenn z. B. Justin (Dial. c. 47.), Origenes (adv. Cels. V, 61. 65, in Matth. tom. XVI, 12.), Eusebius (H. E. III, 27.) zwei Arten von Ebioniten, διττοὶ Ἐβιωναῖοι, unterscheiden, und unter der ersteren die Nazaräer verstehen (gegen Schliemann, Clementinen S. 493. ff. vergleiche Baur's Rec. in den theol. Jahrb. 1844, 3, 574. f.), so behandeln sie die nazaräische Ansicht als Species der ebionitischen, den Namen Ebionitismus also als Gattungsnamen. Epiphanius hält die nazaräische und ebionitische Ansicht weiter auseinander, vergleicht man aber seine 29ste Härese mit der 30sten, so sieht man sogleich, wie alles dasjenige, was er zur Characteristik der Nazaräer sagt, bei der Characteristik der Ebioniten wiederkehrt. Die Letztern haben bei Epiphanius allerdings eine Anzahl eigenthümlicher Merkmale voraus, nähmlich alle diejenigen, die man als Merkmale des gnostischen Ebionitismus in seinem Unterschiede vom gewöhnlichen anzugeben pflegt: diess beweist aber nur, dass der gnostische Ebionitismus eine Fortbildung, eine spätere und reifere Entwicklungsstufe des Nazaräismus ist. Nazaräismus ist der ursprüngliche, noch nicht durch Einflüsse des Essäismus gefärbte Ebionitismus.

1) Wesswegen auch die Kirchenväter beide Richtungen häufig vertauschen oder in Eins zusammenfassen, z. B. Tertullian de carne Christi c. 14.: poterit haec opinio Ebioni convenire, qui nudum hominem, et tantum ex semine David, id est, non et Dei filium, constituit Jesum, ut in illo angelum fuisse edicat. Hier sind die gewöhnlichen und die sogenannten gnostischen Ebioniten offenbar als identisch behandelt. Auch Epiphanius hält beide nicht auseinander.

Digitized by Google

tismus gibt man an die jüdische Auffassung des Christenthums oder die Annahme einer wesentlichen Identität von Judenthum und Christenthum: näher die Behauptung einer fortdauernden Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes, die Läugnung der specifischen Würde Christi, endlich die Verwerfung des Apostels Paulus und der paulinischen Lehre. Diese selben Grundgedanken sind es nun aber auch, die das Wesentliche des sogenannten gnostischen Ebionitismus ausmachen. Der vulgäre Ebionitismus geht also im gnostischen auf, und was der letztere vor dem ersteren voraus hat, ist mithin nur ein Mehr, nicht ein Anderes, nicht ein Differentielles. Die eigenthümlichen Ideen, welche die gnostischen Ebioniten, wie sie in den Clementinen und von Epiphanius characterisirt sind, vor den vulgären voraus haben sollen, sind folgende [1]): die Unterstellung einer mit dem Christenthum und ächten Judenthum identischen Urreligion; die Unterscheidung zwischen ächtem und unächtem, ursprünglichem und verfälschtem Judenthum; die hiemit zusammenhängende Unterscheidung einer doppelten Classe von Propheten, wahrer und falscher, unter welche letztern die alttestamentlichen gerechnet werden; die durch die sieben ςῦλοι wandernde, zuerst in Adam, zuletzt in Jesu Mensch gewordene σοφία; die Gegeneinanderstellung des αἰὼν ἑστος und αἰὼν μέλλων; die Verdammung des Reichthums und die Hochhaltung der Armuth; die Verwerfung des Fleisch- und Weingenusses; die mystische Verehrung des Wassers und der tägliche Gebrauch von Wasserbädern; die Anempfehlung der Virginität [2]).

1) Die Belege bei Schliemann, Clementinen S. 498. ff. 514. ff.

2) Epiph. Haer. XXX, 2. 15. Die Nachrichten stimmen hier nicht überein; Epiphanius erzählt auch wieder, sie hätten die Ehe in Ehren gehalten und auf frühzeitige Verheirathung gedrungen a. a. O. c. 18. Ebenso die clementinischen Homilieen: vgl. hierüber m. Bemerkungen Gesch. d. Montanismus S. 127. ff.

Digitized by Google

Diese Ideen sind unter sich sehr wenig homogen, und man erkennt leicht, dass sie nicht aus einer und derselben Quelle geflossen sind. Einige unter ihnen beurkunden sich auf den ersten Anblick als blosse Modificationen des vulgären Ebionitismus. Wenn die gewöhnlichen Ebioniten in Christo einen natürlich erzeugten, erst bei der Taufe mit dem göttlichen πνεῦμα ausgerüsteten, aber an diesem πνεῦμα nur participirenden Menschen sahen, die Clementinen dagegen das πνεῦμα ἅγιον von Anfang an Christo inwohnen, das immanente Prinzip seiner Person seyn lassen, jedoch fortwährend seine Gottheit in Abrede stellen: so ist diese zweite Form der Christologie doch sichtbar nur eine quantitative Steigerung, eine speculativere Ausbildung der ersten, innerhalb des gemeinsamen Bodens, auf welchem beide Auffassungen stehen, des Bodens der streng monotheistischen Gottesidee. Ebenso, wenn der vulgäre Ebionitismus Christenthum und Judenthum schlechthin für identisch erklärt, der gnostische dagegen diese Identität auf das Wesentliche, Aechte und Ursprüngliche des Judenthums beschränkt, so leuchtet ein, dass diese Unterscheidung zwischen mosaischer und ächt-mosaischer Religion nur eine durch die weitern Entwicklungen der kirchlichen Meinung und durch die Polemik der Gegner aufgedrängte Modification der ursprünglichen Grundannahme ist; eben, um das gemeinsame Prinzip, die unverbrüchliche Gültigkeit des νόμος fortdauernd aufrecht halten zu können, musste das, was nicht mehr festgehalten werden konnte und wollte, z. B. das Anthropomorphistische, der Opfercultus, für nicht-mosaisch, für spätere Interpolation ausgegeben werden: nur um bei der Vertheidigung des ebionitischen Grundgedankens des Erfolgs desto gewisser zu sein, wurden diese und ähnliche Stücke über Bord geworfen, wurde die Annahme, es hätten sich ins A. T. verfälschende Zusätze eingeschlichen, aufgestellt. Wie später die Protestanten die Tradition fallen liessen,

Digitized by Google

und sich auf die Schrift zurückzogen, so zogen sich jetzt die Ebioniten, unter Preisgebung der alttestamentlichen Propheten, auf den Pentateuch zurück. Man sieht aus dem Angegebenen, dass der sogenannte gnostische Ebionitismus, d. h. das in den Clementinen dargestellte speculative System nur eine entwickeltere und durchgebildetere Stufe des sogenannten vulgären Ebionitismus ist, dass beide nicht zwei differirende Partheien sind, sondern dass sie sich zu einander verhalten, wie der Stamm zur ausgebildeten Frucht. Der gnostische Ebionitismus ist die speculative Blüthe, die Gnosis und Theologie des vulgären. Ob er jemals mit allen seinen unterscheidenden Eigenthümlichkeiten als Volksglauben geherrscht hat, ob die Syzygieentheorie z. B. oder die Theorie von den sieben Säulen, und was damit zusammenhängt, Lehrmeinung einer wirklichen Secte war, darf mit Recht zweifelnd gefragt werden: Epiphanius hat seine Darstellung gewiss nicht durchgehends aus dem Leben und aus eigener Anschauung, sondern aus litterarischen Quellen, aus den speculativen Erzeugnissen dieser Richtung geschöpft.

So viel von den eigentlich speculativen Elementen des sogenannten gnostischen Ebionitismus. Nun enthält er aber, wie die obige kurze Characteristik zeigt, neben den speculativen auch noch eine Anzahl ascetischer Elemente, namentlich solcher, die auf den Essäismus zurückdeuten. Soll nun auch in dieser Hinsicht, wie diess seit lange gewöhnlich ist, der Unterschied zwischen vulgärem und gnostischem Ebionitismus aufrecht erhalten werden, so ist zu entgegnen, dass dieser Unterschied, wenn man ihn nun wirklich an den geschichtlichen Thatsachen und Ueberlieferungen der zwei ersten Jahrhunderte verfolgt, vielmehr als ein absolut flüssiger sich erweist, und dass überall, wo wir in dieser Epoche vulgär Ebionitisches d. h. Judenchristliches finden, jenes sogenannte Gnostische, d. h. die Spuren dualistischer

Digitized by Google

Ascese in stärkerem oder schwächerem Grade sich beigemischt zeigen. Alle litterarischen Erzeugnisse jenes Zeitraums, sofern sie im Boden und in der Grundanschauung des Judenchristenthums wurzeln, enthalten Grundsätze, Vorstellungen und Anschauungen, die sich unmöglich aus jenem pharisäischen Judenthum, das die Grundlage des vulgären Ebionitismus bildet, vollständig ableiten und erklären lassen. Mag man nun diese Beimischungen auf den Essäismus zurückführen, oder nur im Allgemeinen, wie SCHLIEMANN thut [1]), auf das Eindringen altorientalischer Elemente in das nachexilische Judenthum verweisen — genug, dass sie überall zu Tage kommen, dass der gnostische Ebionitismus mit dem vulgären durchgehends untrennbar vermischt, und folglich auch, was unmittelbar daraus folgt, alles Judenchristenthum Ebionitismus ist. Den vollständigeren Beweis für diesen Satz wird die ganze folgende Untersuchung liefern: um einzelne Züge beispielsweise daraus auszuheben, so wird in der Apokalypse, die doch sonst ganz auf dem Grunde jüdischer Vorstellungen ruht, die Virginität (XIV, 4.) gepriesen: den gleichen Rath im gleichen Widerspruch mit der jüdischen Hochschätzung der Ehe, gibt das Matthäusevangelium [2]), hierin übereinstimmend mit einer weit verbreiteten Ansicht der alten Kirche: die bestimmteste Verwerfung des Reichthums als solchen und die entschiedenste Polemik gegen die πλάσιοι als solche zieht sich durch den Hirten des Hermas, den Brief des Jacobus, das Lucasevangelium hindurch: das ächt essäische, aber von Paulus z. B.

1) Clementinen S. 530.

2) XIX, 12.: — εἰσὶν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Man mache nicht das Paulinische 1 Cor. VII zu einem Gegenbeweis. Die matthäische Stelle erinnert schon durch ihre Fassung ans Ebionitische: εὐνοῦχος, spado, ist in Schriften der ebionitischen Richtung der stehende Ausdruck für die freiwillige Enthaltsamkeit; vgl. meine Geschichte des Montanismus S. 63. 128. 242.

Digitized by Google

nicht beachtete Verbot des Schwörens stösst uns bei Matthäus und im Briefe des Jacobus auf: ungünstige Aeusserungen über die alttestamentliche Prophetie und ihren Offenbarungscharacter finden sich im Hebräerevangelium [1]), indirect auch im Evangelium des Marcus; den ebionitischen Gegensatz des αἰὼν οὗτος und αἰὼν μέλλων weist gleichfalls das Lucasevangelium, auch der Brief des Jacobus auf: dualistische Ascese herrschte, dem Römerbrief zufolge, schon in der ältesten römischen Gemeinde: dass er des Fleischs und Weins sich enthalten, hebt Hegesipp, nach Eusebius [2]) ein πεπιῳευκὼς ἐξ Ἑβραίων, in seiner Schilderung des jüngeren Jacobus, des ersten Vorstehers der Urgemeinde, als besonders characteristische Eigenschaft rühmend hervor [3]): die Irrlehrer des Colosserbriefs fallen ganz mit den Ebioniten des Epiphanius zusammen: der Hebräerbrief, seiner Aufschrift nach an die Ἑβραῖοι schlechtweg gerichtet, setzt nichts desto weniger gleichfalls solche Empfänger voraus, in denen wir nicht etwa nur Ebioniten überhaupt, sondern specifisch die Ebioniten des Epiphanius wieder erkennen [4]): kurz, um unsern vorausgeschickten Satz zu wiederholen, wo wir im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter auf Judenchristenthum stossen, von den ältesten Zeiten an, in allen Theilen der christlichen Welt, in Jerusalem, in Korinth, in Rom — finden wir es immer in stärkerer oder schwächerer Mischung mit solchen Elementen gesättigt, die man neuerdings gewöhnlich unter dem Namen des gnostischen Ebionitismus zusammenzufassen pflegt.

---

1) Hieron. adv. Pelag. III, 2. (in evangelio juxta Hebraeos dominus inquit): — etiam in prophetis quoque, postquam uncti sunt spiritu sancto, inventus est sermo peccati. Dazu Credner, Beiträge I, 402.

2) H. E. IV, 22.

3) ap. Eus. H. E. II, 23.

4) Vgl. hierüber einstweilen die Bemerkungen Hase's in Winer's und Engelhardt's Journal der theol. Litt. II, 3. S. 265 ff.

Digitized by Google

Entwicklungsstufen des Ebionitismus. Wir können hiernach, Alles zusammengefasst, sagen: der Ebionitismus hat drei Entwicklungsstufen durchlaufen, von denen die erste, der vorpaulinische Standpunkt des reinen Judenchristenthums oder des messiasgläubigen Judenthums als Secte der Nazarener in einigen Gegenden Palästinas sich erhalten hat, die zweite, ihrem wesentlichen Character nach essäisches Judenchristenthum, in späterer Zeit als ebionitische Härese aus der katholischen Kirche ausgeschieden worden ist, die dritte und letzte speculative Blüthen, wie die clementinischen Homilieen getrieben hat. Alle drei Stufen aber unter dem gemeinsamen Namen des Ebionitismus, wie dieser Name auch immer entstanden seyn möge, zusammenzufassen, sind wir durch ihren gemeinsamen Character berechtigt, sofern sie sämmtlich die wesentliche Identität des Christenthums und Judenthums zur prinsipiellen Voraussetzung haben. Auch der Gebrauch der Kirchenväter berechtigt uns zur Aufstellung jenes Gattungsnamens: wie man in der ältesten Zeit die Ebioniten als *Ἑβραῖοι* schlechtweg bezeichnete, — man erinnere sich des Titels Hebräerevangelium, Hebräerbrief u. s. f. — , so gebrauchen die späteren Väter nicht selten umgekehrt zur Bezeichnung des Judenchristenthums den Namen Ebionitismus [1]). Die angegebenen drei Stufen des Ebionitismus sind also zugleich auch die Entwicklungsstadien des Judenchristenthums überhaupt.

---

1) Z. B. Orig. adv. Cels. II, 1.: *Ἐβιωναῖοι χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν ὡς Χριστὸν παραδεξάμενοι.* Hieron. Ep. ad August. 112. c. 13.: Ebionitae, qui credentes in Christo propter hoc solum a patribus anathematizati sunt, quod legis cerimonias Christi evangelio miscuerunt, et sic nova confessi sunt, ut vetera non omitterent. Derselbe Comm. in Jes. I, 12.: Ebionaei, qui post passionem Christi abolitam legem putant esse servandam. Derselbe Comm. in Jes. LXVI, 20.: Judaei et Judaici erroris haeredes Ebionitae — nun folgt eine Beschreibung der chiliastischen Vorstellungen des gewöhnlichen Judenchristenthums. Vgl. auch Credner Beiträge I, 388 f.

Digitized by Google

Zusammenhang des Judenchristenthums mit dem Essäismus. Nur einige Worte mögen noch beigefügt werden über die Frage, wie es gekommen sey, dass das Judenchristenthum einen mehr oder weniger ebionitischen Character erhalten hat, mit andern Worten, wodurch, aus welcher Veranlassung und in welcher Weise es gerade mit dem Essäismus in eine so eigenthümliche Berührung gekommen sey. Zur Erklärung dieser Erscheinung ist mit Uebergehung der unverlässlichen und zum Theil fabelhaften Daten, die Epiphanius an die Hand gibt, hauptsächlich auf die innere Verwandtschaft des ursprünglichen Judenchristenthums mit dem Essäismus aufmerksam zu machen. Wenn nach der Ansicht der ältesten Kirche das Christenthum nichts anderes war und nichts anderes seyn sollte, als eine Reinigung und Reform des Judenthums, eine Wiederherstellung und Bestätigung des ursprünglichen Mosaismus, das wahre und ächte Judenthum, so musste es, wenn es nicht schon in ursprünglichem und genetischem Zusammenhang mit dem Essäismus stand, jedenfalls am leichtesten Eingang finden bei einer Secte, welche, wie diese, die Idee des reinen, aber im Laufe der Zeit entstellten, und darum einer Reinigung und Wiederherstellung bedürfenden Judenthums mit dem grössten Interesse festhielt [1]). Die wahren, reinen, den Character ächt-jüdischer Frömmigkeit am treusten bewahrenden Juden, Juden im ächt-mosaischen Sinne wollten ja eben auch die Essäer vor den übrigen Secten ihres Volks seyn. Sie werden daher auch von Justin [2]) und in den clementinischen Recognitionen [3]) nicht in der Reihe der jüdischen

1) Baur, Ursprung des Episcopats S. 147.

2) Dial. c. Tryph. c. 80.

3) Recogn. I, 54. Du Valois zu Eus. H. E. IV, 22. (Heinichen I, 386) bemerkt in Beziehung hierauf: »Clemens non plures, quam quinque numerat sectas Judaeorum. Mirabitur fortasse aliquis, cur inter has sectas Essaeos praetermiserit. Cujus rei nullam

Digitized by Google

Häresen, der pharisäischen, sadducäischen u. s. w. mit aufgezählt, offenbar, weil sie den Verfassern beider Schriften eben als die wahren Juden gelten. Schon Philo hatte seiner Characteristik der Essäer diesen Gesichtspunkt zu Grund gelegt. Am bestimmtesten und ausdrücklichsten tragen diese Ansicht von den Essäern die apostolischen Constitutionen vor, welche dieselben als die ächten, allein orthodoxen Juden den übrigen jüdischen Häresen unterscheidend gegenüberstellen. *Πάντων τούτων τῶν αἱρετικῶν*, lautet die merkwürdige Stelle [1]), *ἑαυτὸς χωρίσαντες καὶ τὰ πάτρια φυλάσσοντές εἰσιν Ἐσσαῖοι.* Da die apostolischen Constitutionen selbst ebionitischen Ursprungs sind, so ist die eben angeführte Stelle, die ohne alle Frage zum ebionitischen Grundstock der Schrift gehört, ein ganz unzweideutiges Zeugniss für den Zusammenhang des Ebionitismus mit dem Essäismus: als die allein ächten Juden konnte ein Schriftsteller, der als Ebionit selbst nichts anderes seyn wollte, als ein ächter und wahrer Jude, die Essäer nur dann characterisiren, wenn in Wirklichkeit ein enges Verwandtschaftsverhältniss zwischen beiden Richtungen stattfand. Aus der Berührung des ältesten Judenchristenthums mit dem Essäismus sind nun auch namentlich jene gnostisirenden Elemente zu erklären, die sich im Ebionitismus in bald stärkerer bald schwächerer Ausprägung vorfinden [2]), und die denselben, trotz der grund-

---

aliam rationem excogitare possumus, nisi quod veteres ecclesiae patres Essaeis supra modum faverunt.«

1) Lib. VI, 6. Dazu Rothe, Anfänge S. 329. 545. und Baur, Ursprung des Episc. S. 146 f.

2) Das Judenthum zur Zeit Christi war überhaupt auf eine geschichtlich nicht weiter zu erklärende Weise mit hellenisch-speculativen Ideen gesättigt. Neben der Einwirkung der platonischen Philosophie sind z. B. im Philonismus auch pythagoreische Elemente zu gewahren (Dähne, jüd.-alex. Religionsphilosophie I, 45) Besonders aber steht der Essäismus in eigenthümlicher Berührung mit dem Pythagoreismus, worauf die Clementinen

Digitized by Google

sätzlichsten Differenz beider Standpunkte und Denkweisen, doch in manchen Punkten dem Gnosticismus so nahe bringen, dass beide Gegensätze oft in einander überzugehen scheinen. Man denke an die ganz dem Essäismus angehörige Unterscheidung zwischen wahrem und falschem Judenthum, eine Unterscheidung, auf welche gleichwohl auch eine Form der Gnosis, nämlich die in den clementinischen Homilieen sich darstellende gegründet ist. Man denke an jene Form des spätern Ebionitismus, welche die Kirchenväter unter dem Namen Cerinths befassen. Man denke an Tertullian, der bei der entschiedensten Polemik gegen die Gnostiker doch nicht selten alle Künste der Sophistik anwenden muss, um zu zeigen, dass er selbst, indem er montanistisch lehrt, nicht gnostisch lehre. Man denke an die in der ganzen alten Kirche verbreiteten, auf allen Punkten zu Tage kommenden, in der Form des Cölibats und Mönchthums auch katholisch gewordenen ascetischen Grundsätze hinsichtlich der Ehe und des ehelichen Umganges [1]), Grundsätze, die wesentlich, wenn auch unbewusst, auf einer dualistischen Ansicht vom Verhältniss des Geistes zur Materie ruhen, und die, so-

---

betreffend, unten noch näher aufmerksam gemacht werden wird. Ueber die Verwandtschaft der Therapeuten und Essäer mit dem Pythagoreismus vgl. Creuzer, Symbolik und Myth. IV, 407. Gfrörer, Urchristenthum I, 2, 352 ff. Baur, Apollonius von Tyana S. 224 ff. Bellermann, Essäer S. 157 ff.

1) Zahlreiche Belege in m. Mont. S. 127 ff., bei Semisch, Justin I, 198 ff., Stäudlin, Gesch. der Sittenlehre Jesu II, 114 ff. 432 ff. Tert. de cult. fem. 11.: non enim et multi ita faciunt et se spadonatui obsignant propter regnum Dei? Galenus (um 160) in einer seiner verloren gegangenen Schriften (die Stelle arabisch in Abulfedae histor. anteislamitica ed. Fleischer S. 109.): — homines illi, qui Christiani vocantur, quod mortem contemnunt, id quidem omnes ante oculos habemus; item, quod verecundia quadam ducti ab usu rerum venerearum abhorrent. Sunt enim inter eos et foeminae et viri, qui per totam vitam a concubitu abstinuerint.

Digitized by Google

fern sie allen Richtungen der ältesten Kirche, den rechtgläubigen Kirchenlehrern ebensowohl, als den Ebioniten und Gnostikern eigen sind, auf eine und dieselbe Quelle deuten, die keine andere seyn kann, als jenes pythagoreisch-platonische Grundelement, das dem Philonismus und Essäismus gemeinsam zu Grunde liegt. Da die Herabsetzung und Verwerfung der Ehe, wie wir sie bei den Christen der ersten Jahrhunderte finden, weder altjüdisch, noch specifisch christlich ist, so beweist sie aufs Neue, welchen Einfluss jene Gestalt des Judenthums, die wir im Essäismus vor uns haben, auf das älteste Christenthum ausgeübt hat.

Der Ebionitismus als kirchenhistorische Periode. In den Ergebnissen der bisherigen Untersuchung wird sich zugleich herausgestellt haben, inwiefern der Ebionitismus statt als Secte, vielmehr als kirchenhistorische Periode gefasst werden muss. Ebionitisch nämlich ist das ganze nachapostolische Zeitalter seinem wesentlichen Character nach desswegen, weil in ihm das Jüdische über das Christliche noch entschieden vorherrscht, weil der Gegensatz beider Religionen über der Festhaltung ihrer Identität nicht zur allgemeinen und durchgreifenden Anerkennung kommt. Allerdings ist während jenes ganzen Zeitraums das Jüdische stetig im Zurücktreten —, das Christliche stetig in der Ueberwältigung des Jüdischen begriffen; jene Definition des gewöhnlichen Ebionitismus, die man in der Regel zu geben pflegt, trifft durchaus nicht auf das ganze nachapostolische Zeitalter zu; nichtsdestoweniger kann diese Periode doch nur erst dann für geschlossen, der Ebionitismus nur dann für überwältigt angesehen werden, wenn sich der christliche Gedanke aus der Umhüllung des Judenthums vollkommen losgerungen hat, wenn das Christenthum wirklich als neue, selbstständige, vom Judenthum unabhängige Religionsform anerkannt wird, wenn wir die Schranken des Judenthums theologisch und practisch durchbrochen sehen, was Alles

Digitized by Google

erst zugleich mit der Bildung und festeren Gestaltung der katholischen Kirche — im letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts — der Fall war. Wir können in dieser Beziehung, den Anfangspunkt des nachapostolischen Zeitalters mit seinem Schlusspunkt, das Urchristenthum mit der Lehre und Verfassung der katholischen Kirche vergleichend sagen: das nachapostolische Zeitalter habe zu seinem treibenden geschichtlichen Motiv die Ueberwindung des Ebionitismus oder des Urchristenthums, es sei die Entwicklungsgeschichte des Ebionitismus zum Katholicismus, allgemeiner ausgedrückt, des Judenthums zum Christenthum. Man beachte z. B. folgende Thatsachen, welche bei aller Wandelbarkeit der kirchlichen Meinungen in jener Epoche doch den ebionitischen Grundcharacter des nachapostolischen Zeitalters klar erkennen lassen. Die galatischen sogenannten Irrlehrer — der schärfste und schroffste Ausdruck des Urchristenthums — fordern noch ein vollkommenes unbeschränktes Judenthum. Wie lange diese Forderung sich in Geltung zu erhalten gewusst hat, ist nicht genau bekannt: aber doch setzt der Hebräerbrief, um ein Menschenalter jünger, als der Galaterbrief, fast noch dieselben Zustände und Ansichten, wie dieser, voraus, doch muss der Colosserbrief, um ein Merkliches jünger, als der Hebräerbrief, immer noch Sabbathfeier und Beschneidung bekämpfen. Endlich lässt man die Beschneidung fallen. Die Clementinen z. B., freilich nicht ganz consequent, wagen es nicht mehr, jene Forderung zu erheben, und sie erledigen die kitzliche Frage wenigstens mit Schweigen. Aber das Prinzip halten sie noch mit aller Strenge und Entschiedenheit fest, die Identität des Christenthums mit dem wahren Mosaismus. Und so müssen selbst noch die ignatianischen Briefe unter den übrigen herrschenden judaistischen Vorurtheilen, die sie bekämpfen, auch eine allzuweit getriebene Ueberschätzung des A. T's. rügen. Ein sehr erklärlicher Abweg — denn immer noch war das A. T. die ein-

Digitized by Google

zige selbst von den Apologeten noch für zureichend gehaltene Religionsurkunde der christlichen Kirche: an einen neutestamentlichen Kanon oder auch nur an eine Sammlung der vorhandenen Evangelien und Briefe, an eine neutestamentliche Litteratur dachte man noch nicht. Endlich werden auch diese Vorurtheile zum Weichen gebracht: das Christenthum beginnt mehr und mehr sich vom Judenthum zu emancipiren und sich in seiner Autonomie zu erfassen; auch äusserlich beginnt der Zusammenhang, in welchem die Christengemeinden bisher immer noch mit den jüdischen Synagogen gestanden hatten[1]), zu reissen; eine kanonische Evangelienlitteratur bildet sich: nichtsdestoweniger sträubt man sich immer noch gegen die Anerkennung der paulinischen Lehre und der Person des Paulus: es ist höchst merkwürdig, mit welcher Bitterkeit und Entschiedenheit die Clementinen, sonst billigen und zeitgemässen Zugeständnissen nicht abgeneigt, auf seiner absoluten Verwerfung bestehen; noch am Schluss des zweiten Jahrhunderts hat der zweite petrinische Brief allerlei Bedenken zu beschwichtigen, die gegen den Heidenapostel in der Kirche herrschend waren. Am spätesten ist die ebionitische Christologie — der letzte Posten des zurückweichenden Judenthums: denn es war mit ihr das Prinzip der monotheistischen Gottesidee selbst in Frage gestellt — kirchlich überwunden worden. Die Logoslehre drang erst gegen den Schluss des zweiten Jahrhunderts zur allgemeinen Anerkennung durch: erst mit ihr, kann man sagen, waren die Schranken des Judenthums theologisch wenigstens durchbrochen. Nicht, als ob nicht immer noch gar vieles Jüdische in Lehre und

1) Eine Hauptstelle dafür ist Ap.Gesch. XV, 21., wozu Schliemann, Clementinen S. 374 f. Aus dieser Stelle folgt mindestens so viel, dass sich die Judenchristen noch fortdauernd zu den jüdischen Synagogen hielten; denn die Bemerkung, Moses werde jeden Sabbath in den Synagogen vorgelesen, gab nur in dem angegebenen Falle einen wirklichen Grund ab.

Digitized by Google

Leben der katholischen Kirche zurückgeblieben wäre: Cultus, Disciplin, Verfassung der Kirche gestalteten sich vielmehr immer alttestamentlicher: namentlich zeugt der trotz der kirchlichen Polemik immer noch herrschende und weit verbreitete Chiliasmus für die fortdauernde Nachwirkung des Judenthums im Christenthum: aber doch hatte um jene Zeit das christliche Prinzip das Uebergewicht über die beigemischten jüdischen Elemente erlangt, die Autonomie des Christenthums vom Judenthum hatte sich festgestellt. Man sieht aus diesen Zügen, welchen Gang ungefähr die Geschichte des nachapostolischen Zeitalters genommen hat: man erkennt aber auch aus ihrer innern Verwandtschaft, dass die Basis aller dieser Entwicklungen doch immer nur der Ebionitismus war.

Gegen Schliemann. Den Ebionitismus mit dem Jahr 138 beginnen zu lassen, d. h. zu behaupten, es habe erst von diesem Jahre an einen Ebionitismus gegeben, wie diess neuerlichst Schliemann gethan hat, ist — man kann es nicht anders bezeichnen, — eine Lächerlichkeit. Wenn man doch einmal zugibt, wie Schliemann es thut, und wie er freilich nicht anders kann, dass das ursprüngliche Christenthum nichts anderes war, als die Anerkennung der Messianität Christi, dass die Urgemeinde bis zu Hadrians Zeiten strenge an der Beobachtung des Gesetzes hielt, dass die galatischen sogenannten Irrlehrer die Beobachtung des Gesetzes auch den Heidenchristen aufnöthigten, dass die korinthischen sogenannten Irrlehrer Person und apostolische Auctorität des Paulus ganz im Sinne der spätern Ebioniten bekämpften, dass der Hebräerbrief in seinen Empfängern völlige Ebioniten voraussetzt, dass den Lesern des Hebräerbriefs die paulinischen Grundsätze nur verwerflich erscheinen konnten, — so sollte man doch Bedenken tragen, jede Spur des Ebionitismus vor dem Jahr 138 zu läugnen. Der Widerspruch, den Paulus mit seiner Ansicht vom Gesetz und mit den Fol-

Digitized by Google

gerungen, die er daraus zieht, aller Orten findet, — worin unterscheidet er sich denn von der Denkweise des Ebionitismus? Die Christologie des ersten Theils der Apostelgeschichte — worin differirt sie von der ebionitischen? Die Anschauung der Apokalypse — wie kann geläugnet werden, dass sie auf allen Hauptpunkten ächt ebionitisch ist? Doch es hiesse längst Gesagtes und ausführlich Erörtertes wiederholen, wollte hier dargethan werden, dass der Ebionitismus nie reiner existirt, nie allgemeiner geherrscht hat, als eben im apostolischen Zeitalter, dass Urchristenthum und Ebionitismus eins und dasselbe sind. Für den kritischen Geschichtschreiber kann daher die Frage nur die seyn: nicht, wann der Ebionitismus zu seyn, sondern wann er eine Härese zu seyn angefangen hat, d. h. wann er von der dogmatischen Bildung überflügelt, von dem fortschreitenden Geiste der Zeit hinter sich zurückgelassen, auf die Seite gedrängt, auf das Extrem hinausgetrieben worden ist. Wenn Schliemann einmal aus Veranlassung der Nazaräer bemerkt [1]): „es handle sich bei der Frage nach der Zeit ihrer Entstehung nicht darum, seit welcher Zeit es Judenchristen dieser Richtung gegeben, sondern von welchem Zeitpunkt an sie eine besondere Parthei neben der katholischen Kirche und den übrigen Judenchristen gebildet hätten" — so ist diess ganz der richtige Gesichtspunkt, unter dem der Ebionitismus überhaupt zu betrachten war, der aber, einmal festgestellt und in Anwendung gebracht, durchgehends zu einer andern Auffassung und zu andern Ergebnissen geführt hätte. Von einer bestimmten Jahrzahl jedoch, die als chronologisches Datum für das Eintreten jenes Momentes anzusehen wäre, hätte selbst in diesem Fall nicht die Rede seyn können, und noch weniger vom Jahr 136 oder 138: denn Irenäus ist der Erste, der die Ebioniten unter die Kategorie der Häretiker stellt, was Justin z. B. noch keineswegs thut.

1) a. a. O. S. 449.

Digitized by Google

Zweites Buch.

Die älteste Evangelienlitteratur.

I.

Das Hebräerevangelium.

Ehe wir zur Geschichte jener einzelnen Landeskirchen übergehen, die nach Ablauf des apostolisch-palästinensischen Zeitalters der Schauplatz der weitern Entwicklungen des Christenthums wurden, scheint es zweckmässig, einen Blick auf die älteste Evangelienlitteratur zu werfen, und die auf dieselbe bezüglichen Daten sammt den Folgerungen, zu denen sie berechtigen, zusammenzustellen. So sicher nämlich einzelne unserer Evangelien, namentlich das zweite, dritte und vierte, ihrem Ursprunge oder wenigstens ihrer schliesslichen Redaction nach bestimmten Kirchen zugewiesen werden können — die genannten Evangelienschriften werden sämmtlich im Verlaufe dieser Untersuchung als historische Documente für die innere Geschichte der römischen und kleinasiatischen Kirche benützt werden — so nebelhaft ist die Geschichte der ältesten vorsynoptischen Evangelienlitteratur, deren Ursprünge im Dunkel der apostolischen Zeit sich verlieren, und deren spärliche Ueberreste zu genauerer Ermittlung ihres Characters und ihres Zusammenhangs nicht hinreichen. Alle diese in späterer Zeit apokryphisch genannten Evangelien [1]) fallen mitten hinein zwischen die

1) Die πολλοὶ des Lucas; Irenäus I, 20, 1. Mass. redet von einer inenarrabilis multitudo apocrypharum et perperam scripturarum,

Digitized by Google

ursprüngliche Form der evangelischen Verkündigung, wie sie sich im Laufe der apostolischen Zeit zu festeren Gestaltungen krystallisirte, und zwischen die selbstständige theologische und politische Entwicklung der einzelnen Provinzialkirchen, wie sie sich auf der Basis der schon gefesteten evangelischen Ueberlieferung im Laufe des zweiten Jahrhunderts vollzog.

Innerhalb der apostolischen Zeit, d. h. bis zur Zerstörung Jerusalems wurden wohl schwerlich (auch Matth. XXIV, 29. zwingt nicht dazu) schriftliche Aufzeichnungen evangelischer Reden und Thatsachen versucht; man begnügte sich mit mündlichem Unterricht und mündlicher Ueberlieferung. Die schriftstellerische Thätigkeit war in Palästina um jene Zeit selbst unter den gelehrten Ständen selten; ächt hebräische Juden dachten nicht an Abfassung historischer Werke; die mündliche Tradition war das einzige Mittheilungsmittel [1]). In wie gesteigertem Maasse muss diess Alles in den niedern Ständen stattgefunden haben, zu denen sowohl die Apostel, als die ersten Christen gehörten. Zudem, welche Aufforderung zur schriftlichen Aufzeichnung der evangelischen Geschichte konnte man in einer Zeit haben, in welcher die Gläubigen das Ende der Zeiten und den Schluss dieser Weltperiode als unmittelbar bevorstehend ansahen und erwarteten. Insoweit für diese geringe noch übrige Frist eine schriftliche Glaubensnorm oder ein religiöses Erbauungsbuch nöthig schien, war ja durch das A. T. hinlänglich gesorgt.

---

die in den Händen der Häretiker seyen. Orig. Hom. I. in Luc.: Multi conati sunt, scribere evangelia, sed non omnes recepti, — ut sciatis, non solum quatuor evangelia, sed plurima esse conscripta, e quibus haec, quae habemus, electa sunt et tradita ecclesiis.

1) Gieseler, Entstehung d. schriftl. Evang. S. 60. f. Credner, Einl. S. 195. f. S. auch oben S. 89. f.

Digitized by Google

Erst später, wohl in Folge der Ereignisse, die sich an die Zerstörung Jerusalems knüpften, erwachte das Bedürfniss schriftlicher Evangelien, also zu einer Zeit, in welcher die mündliche παράδοσις durch die häufige Wiedererzählung eine in der Auswahl der Begebenheiten, wie im darstellenden Ausdruck schon mehr oder weniger feste, ausgeprägte und abgeschlossene Gestalt angenommen hatte.

Der erste Versuch einer schriftlichen Feststellung dieser παράδοσις, oder wenn schon vorher, was nicht unmöglich ist, kleinere Privataufsätze und Entwürfe existirten, die erste Sammlung derselben zu einem Ganzen, kurz, das älteste schriftliche Evangelium ist das sogenannte Hebräerevangelium.

Das Hebräerevangelium war vor einigen Jahrzehenden in Folge der Anregungen, welche die Evangelien-Kritik durch Eichhorn erhielt, ein Gegenstand mannigfacher Verhandlungen, und die Vermuthung, es sei dasselbe die gemeinschaftliche Wurzel der Evangelienharmonie, oder mindestens die Grundlage unseres Matthäus, fand, zuerst von Lessing [1]) flüchtig hingeworfen, im Verlaufe dieser Verhandlungen manche gelehrte und scharfsinnige Vertheidiger [2]). Gegenwärtig ist man, wie es scheint, davon abgekommen; selbst die durch die Strauss'sche Kritik veranlassten Untersuchungen über die geschichtlichen Grundlagen der synoptischen Evangelien liessen die historisch-kritische Frage ihrer Entstehung und ihres Verhältnisses zu den älteren unkanonischen Evangelien meist bei Seite liegen; man nahm

1) Theol. Nachlass. 1784. S. 45. ff.

2) Z. B. Niemeyer conjecturae ad illustrandum silentium u. s. w. Halle 1790. Weber, Beiträge z. Gesch. d. Kanons 1791. S. 21. ff. Dessen Untersuchung über d. Hebräerevang. 1806. Theiss, Comment. z. N. T. 1804. 1r Bd. Venturini, Gesch. des Urchristenthums II, 8. Im Wesentlichen trifft damit zusammen die von Corrodi, Feilmoser, Schmidt, Bolten u. A. vorgeschlagene Unterstellung eines syro-chaldäischen Matthäus.

Digitized by Google

die kanonischen Evangelien in der Regel, wie sie waren, und verbreitete sich über die innere, d. h. metaphysische, psychologische, pragmatische Möglichkeit der in ihnen erzählten Facten, oder begnügte sich damit, die historischen Widersprüche zwischen den verschiedenen Berichten wegzuräumen und die Evangelienharmonie herzustellen; aber man unterliess es, sie selbst als schriftstellerische Erzeugnisse, d. h. ihren Character als Urkunden, ihre Entstehung und die Zulänglichkeit ihrer äussern Bezeugung näher in Betracht zu ziehen, oder wo man sich darauf einliess, beschränkte man sich auf eine enkomiastische Aufzählung der äussern Zeugnisse: aber wie wenig ist in allen diesen Controversen für die hieher gehörigen Hauptfragen, für eine Aufhellung des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen den synoptischen Evangelien, für eine genetische Analyse der einzelnen Evangelienschriften, für die Geschichte der alten unkanonischen Evangelien geschehen; wie flüchtig hat man z. B. das Verhältniss zwischen dem Hebräerevangelium und dem Evangelium des Matthäus behandelt; wie viele andere durch Eichhorn und seine Nachfolger aufgegrabene Brunnen sind im Gegentheil wieder verschüttet worden, wie manche gewonnene Erkenntnisse und Resultate sind wieder verloren gegangen. Und doch ist klar, dass bei richtigem Verständniss des historischen Problems, um welches die Verhandlungen sich drehten, auf diese historisch-kritischen Fragen die Hauptaufmerksamkeit hätte hingelenkt werden müssen, dass hier das Feld der Entscheidung zu suchen war. Denn die Historicität einer Thatsache ist, wie sich von selbst versteht, dann noch nicht hergestellt, wenn der über den fraglichen Vorgang vorliegende Bericht sich als widerspruchsloser ausgewiesen hat, oder sonst gegen die Möglichkeit des Berichteten nichts mehr im Voraus eingewendet werden kann, — welches beides übrigens bei den evangelischen Relationen nicht einmal durchaus der Fall

Digitized by Google

ist. Sondern der Geschichtschreiber hat vor Allem die Entstehung und Urkundlichkeit des Berichts selbst zu prüfen, er hat die Quellen, denen er seine Geschichte entnimmt, selbst erst darauf anzusehen, inwieweit ihnen ein Quellencharacter zukommt, ob sie als Quellenschriften und Zeugenaussagen gehörig verbürgt sind. Und wenn diese Quellen eben da die Feuerprobe der Kritik nicht aushalten, wo man ein absolut classisches Zeugniss zu fordern berechtigt ist, nämlich für eine absolut singuläre und beispiellose Geschichte, für eine Wundergeschichte — so leuchtet ein, dass die Rhetorik der modernen Apologeten, die von den Bedingungen der Geschichtschreibung und von den Pflichten des Geschichtschreibers wenig oder nichts zu wissen scheinen, jenen Grundmangel nicht ersetzen kann.

Unsere kanonische Evangelienlitteratur — diess ist das Ergebniss einer unbefangenen Geschichtsforschung, das hier leider nicht mit erschöpfender Ausführlichkeit motivirt werden kann, das sich aber durch fortgesetzte Vergleichung und Prüfung mehr und mehr feststellen wird — ist der letzte Niederschlag einer weit älteren, später aus dem kirchlichen Gebrauch verdrängten, obwohl dem Character des ursprünglichen Christenthums weit näher stehenden judenchristlichen Evangelienlitteratur, deren Kern und Mittelpunkt das Evangelium der Hebräer bildete [1]).

Schon die Namenlosigkeit dieses Evangeliums deutet auf seine Ursprünglichkeit. Dass es sich nicht selbst den Namen: „das Evangelium nach den Hebräern," d. h. das

1) Vgl. meine Recension der De Wette'schen Einl. ins N. T., Theol. Jahrbb. 1843, III, 544. ff., wo ich mich zuerst über die Geschichte der ältesten ausserkanonischen Evangelienlitteratur, namentlich über das Evangelium der Hebräer, Justins apostolische Denkwürdigkeiten und Marcions Evangelium ausgesprochen habe. Die folgenden Abschnitte sind eine vervollständigte Umarbeitung dieser Recension.

Digitized by Google

im Sinne der Judenchristen abgefasste und in ihren Händen befindliche Evangelium beigelegt hat, ist unmittelbar einleuchtend; nur die ausserhalb Stehenden, die Nicht-Judenchristen, die Katholiker konnten es. Zudem hatte die fragliche Bezeichnung — sie kommt auch vor Clemens von Alexandrien gar nicht vor — erst dann einen Sinn, als andere nicht specifisch judenchristliche Evangelien aufgekommen waren, und man zum Unterschiede von diesen dem palästinensischen Evangelium einen Titel beizulegen genöthigt war [1]). Ursprünglich kann also das Hebräerevangelium nur den Namen τὸ εὐαγγέλιον, „das Evangelium" κατ' ἐξοχήν gehabt haben, was nur unter der Voraussetzung begreiflich ist, dass es wirklich das erste und zuerst einzige Evangelium, die erste schriftliche Fixirung der evangelischen Ueberlieferung war.

Aber auch noch in anderer Beziehung zeugt der Name εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους für die Ursprünglichkeit dieser Evangelienschrift. War das älteste Christenthum, wie sich auf allen Punkten unserer Untersuchung erweist, Judenchristenthum, waren die ältesten Christen nichts anderes und wollten sie nichts anderes seyn, als Ἑβραῖοι, so muss auch das für Judenchristen bestimmte und in den Händen der Judenchristen befindliche Evangelium das älteste gewesen seyn.

Und umgekehrt — um die anderweitigen Resultate unserer Untersuchung nicht als fertige Voraussetzungen zur vorliegenden Frage hinzuzubringen, — für die Judenchristlichkeit der in Rede stehenden Periode, dafür, dass diese Periode wirklich die Periode der Ἑβραῖοι war, zeugt der nachweislich ausschliessliche Gebrauch des Hebräerevan-

---

1) Daher auch die Vielheit seiner späteren Namen: Hebräerevangelium, Evangelium des Petrus, Evangelium der Apostel (secundum Apostolos), ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων u. a. f.

Digitized by Google

geliums während des Laufs der ersten anderthalb Jahrhunderte. Erst als das veränderte Zeitbewusstseyn sich nicht mehr mit dem archaistischen Evangelium vertrug, ersetzte man es durch die moderneren Synoptiker. So lange das Hebräerevangelium herrscht, bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts, findet sich keine sichere Spur unserer kanonischen Evangelien, und als die letzteren aufkommen, verschwindet das erstere allmählig aus dem kirchlichen Gebrauch [1]).

Man hat neuerdings die äussere Bezeugung unseres Evangeliums viel zu niedrig, und diejenige der kanonischen Evangelien viel zu hoch angeschlagen. Keines der letztern hat eine so hoch hinaufreichende, so fortlaufende Reihe von Zeugnissen für sich aufzuweisen.

Wir finden es zuerst in den ältesten judenchristlichen Gemeinden auf palästinensischem Boden. Dass es das Evangelium der Judenchristen war, ist constante Ueberlieferung. So sagt Eusebius in der bekannten Stelle über den neutestamentlichen Kanon: τῷ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσιν [2]). Derselbe berichtet an einer andern Stelle von den Ebioniten: εὐαγγελίῳ μόνῳ τῷ καθ' Ἑβραίους λεγομένῳ χρώμενοι τῶν λοιπῶν σμικρὸν ἐποιοῦντο λόγον [3]). Bei den Nazaräern zu Beröa in Syrien fand es Hieronymus vor [4]), und an vielen andern

---

1) Hierüber, wie über die ganze Geschichte des Hebräerevangeliums, verdient namentlich die kleine Schrift von Weber, neue Untersuchung über das Alter und Ansehen des Evangeliums der Hebräer, Tüb. 1806. verglichen zu werden. Beim Durchlesen solcher längst vergessener Schriften, altväterischen Tons aber voll gesunden Urtheils, überzeugt man sich recht, wie grosse Rückschritte in allen historisch-kritischen Fragen dieser Art im Laufe des letzten Menschenalters gemacht worden sind.

2) H. E. III, 25.

3) H. E. III, 27.

4) Hieron. Catal. 3.

Digitized by Google

Stellen seiner Schriften bezeichnet er es kurzweg als das evangelium, quo utuntur Nazareni [1]). Von den Nazaräern wie von den Ebioniten überliefert auch Epiphanius, sie hätten den hebräischen Matthäus, das sogenannte Hebräerevangelium, im Gebrauche gehabt [2]). Doch genug der Zeugnisse für eine allgemein anerkannte und von Niemand je bestrittene Thatsache. Wenn es nun aber nicht minder gewiss ist, dass die Nazaräer ihren Ursprung bis zu den Ursprüngen des Christenthums hinaufdatiren, dass sie das primitive Christenthum darstellen, und diesen ihren Character, von den spätern kirchlichen Entwicklungen völlig unberührt, bis zur Zeit jener Berichterstatter erhalten haben, so haben wir in ihrer ausschliesslichen Benützung des Hebräerevangeliums den stärksten und ausdrücklichsten Beleg dafür, dass dieses Evangelium nicht eine spätere, in judenchristlichem Interesse veranstaltete Umarbeitung der kanonischen Evangelien, sondern das ursprüngliche, dem Boden des ältesten palästinensischen Judenchristenthums entwachsene Evangelium ist.

Weiter hinab sind es Cerinth und Carpokrates, von denen uns überliefert wird, sie hätten das Hebräerevangelium gekannt und benützt [3]).

Später finden wir es in den Händen Justin's. Es

---

1) Sie sind zusammengestellt bei De Wette, Einl. ins N. T. S. 87.

2) Haer. XXIX, 9. XXX, 3. 13.

3) Haer. XXVIII, 5.: *χρῶνται τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ ἀπὸ μέρους, καὶ οὐχὶ ὅλῳ· ἀλλὰ διὰ τὴν γενεαλογίαν τὴν ἔναρκον· καὶ ταύτην μαρτυρίαν φέρουσιν ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου, πάλιν λέγοντες· ὅτι ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ, ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος.* Dieses Evangelium war hiernach kein anderes, als das Hebräerevangelium, da der angeführte, von Matth. X, 25. etwas abweichende Spruch nach Epiph. Haer. XXX, 26. gleichlautend in demselben stand. XXX, 14: *ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς τῷ αὐτῷ χρώμενοι δῆθεν παρ' αὐτοῖς* [den Ebioniten] *εὐαγγελίῳ ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου διὰ τὰς γενεαλογίας βάλλονται παρεισφῆναι ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριστόν.* Auch XXX, 3.

Digitized by Google

wird unten erschöpfender nachgewiesen werden, dass die „Denkwürdigkeiten," die er gebraucht, nichts Anderes sind, als eben das Hebräerevangelium; wären jedoch auch unsere kanonischen Evangelien darunter zu verstehen, so müsste nichts desto weniger noch eine wenigstens subsidiäre Benützung eines unkanonischen Evangeliums, das in diesem Falle nur das Hebräerevangelium gewesen seyn kann, angenommen werden, da manche Evangeliencitate Justin's, namentlich geschichtliche, unsern kanonischen Evangelien völlig fremd sind.

Ein gleichzeitiger Zeuge ist Papias. Bei Aufzählung der μαρτυρίαι, die sich in dessen ἐξηγήσεις λογίων κυριακῶν über Schriften der ältesten kanonischen Litteratur vorfinden sollten, bemerkt Eusebius: κέχρηται μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου πρωτέρας ἐπιστολῆς, καὶ τῆς Πέτρου ὁμοίως· ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς, ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει [1]). Da Eusebius selbst das Hebräerevangelium nicht genau gekannt zu haben scheint [2]), so kann der Sinn seiner Aussage nicht der sein: „Papias hat seiner Schrift unter Anderem die Geschichte einer Sünderin einverleibt, welche ebenfalls auch im Evangelium der Hebräer steht," so dass dahingestellt bliebe, ob sie Papias aus dem Hebräerevangelium selbst oder aus der mündlichen Ueberlieferung entlehnt hat: sondern er muss sich ausdrücklich auf jenes Evangelium als auf seine Quelle berufen haben.

Einen nicht viel späteren Gewährsmann haben wir in Hegesipp. Eusebius sagt von ihm [3]), nachdem er Auszüge

1) H. E. III, 39. Dazu Weber, Untersuchungen über das Evangelium der Hebräer S. 55. ff.

2) S. Duvalois zu Eus. H. E. III, 36. Von einem Citat aus dem Hebräerevangelium, das der ignatianische Brief an die Smyrnäer enthält, sagt nämlich Eusebius a. a. O.: οἶδ' ὁπόθεν ῥητοῖς συγκέχρηται Ἰγνάτιος.

3) H. E. IV, 22.

Digitized by Google

aus seinen Denkwürdigkeiten gegeben; *ἐκ τῶ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ καὶ τῶ συριακῶ, καὶ ἰδίως ἐκ τῆς ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν* [1]), *ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι.* Hegesipp's Zeugniss hat besondern Werth. Als *ἀνὴρ ἀρχαῖος*, wie ihn Eusebius nennt, als geborner Palästinenser, und schon dadurch der urchristlichen Ueberlieferung näher stehend, ein vielbewanderter Reisender, und durch eigene Nachforschungen und Erkundigungen mit den Ueberlieferungen auch der occidentalischen Kirchen wohl vertraut, seiner ganzen Tendenz nach Mann der Tradition und auf Ermittlung der *παράδοσις ἀποστολικὴ* bedacht [2]), war er, wenn irgend ein Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts, zu einem Urtheil über die gleichzeitige Evangelienliteratur befähigt. Wenn er sich nun unter diesen Umständen des Hebräerevangeliums ausschliesslich bedient, so hat er die kanonischen Evangelien entweder nicht gekannt, was das Wahrscheinlichere ist, oder er hat ihre Authentie und Kanonicität in Zweifel gezogen. Ich sage: ausschliesslich bedient, — denn dass diess der Fall ist, beweist theils das Schweigen des Eusebius, der gewiss nicht unterlassen hätte, hegesippische *μαρτυρίαι* für unsere kanonischen Evangelien, wenn er deren gefunden hätte, anzuführen, da er doch der papianischen *μαρτυρίαι* so sorgfältig gedenkt, und selbst die hegesippische *μαρτυρία* für die Proverbien aufzuführen nicht unterlässt; theils seine beigefügte Bemerkung, Hegesipp habe in seinen sonst griechisch geschriebenen Denkwürdigkeiten einige Evangeliencitate hebräisch gegeben aus dem hebräischen oder aramäischen Original des Hebräerevangeliums: denn der Zweck dieser Originalcitate kann kein anderer seyn,

1) Zur Erläuterung dieser Stelle Hieron. adv. Pelag. III, 2.: evangelium juxta Hebraeos, quod Chaldaico quidem Syroque sermone, sed Hebraicis litteris scriptum est.

2) Von Hegesipp und seiner traditionellen Richtung wird unten näher die Rede seyn.

Digitized by Google

als das Streben nach möglichster Authentie seiner Anführungen. Die umlaufenden griechischen Uebersetzungen — ἑρμήνευσε γὰρ τὰ τῷ Ματθαίῳ λόγια ὡς ἠδύνατο ἕκαστος [1]) — schienen ihm wohl zu wenig ursprünglich oder verbürgt. Obwohl es ihm viel näher gelegen hätte, von den griechischen Evangelien unseres Kanons Gebrauch zu machen, wenn ihre Authentie oder Glaubwürdigkeit ihm so fest stand, wie diejenige des Hebräerevangeliums, so thut er es doch nicht, zum klaren Beweis, dass er nicht der Meinung Derjenigen unter den Neueren war, die das letztere als ein von unsern kanonischen Evangelien abgeleitetes, als Rückübersetzung unseres Matthäus ins Hebräische und Judenchristliche ansehen.

Ferner sind hier die **clementinischen Homilien** zu nennen. Credner hat gründlich nachgewiesen, dass die evangelischen Anführungen der Homilien auf dieselbe evangelische Quelle deuten, welche auch den justin'schen Citaten zu Grunde liegt, auf das petrinische Evangelium oder das mit diesem identische Evangelium der Hebräer [2]).

Wie die Clementinen, so setzt auch das κήρυγμα Πέτρου, eine schon vom Gnostiker Herakleon citirte [3]), also den Clementinen mindestens gleichzeitige Schrift [4]), das Hebräerevangelium voraus [5]).

---

1) Pap. ap. Eus. H. E. III, 39.

2) Beiträge I, 282. ff. 330. ff. Ebenso schon Neander, genet. Entw. d. gnost. Systeme S. 418. f.

3) Orig. Comment. in Joh. tom. XIII. Opp. IV, 226. de la Rue.: longe melius est, ipsius Heracleonis dicta in medium apponere, quae ab eo libro sumsit, qui praedicatio Petri inscriptus est.

4) Lardner (Glaubwürdigkeit II, 1, 444.) lässt sie nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts verfasst seyn, Meyerhoff (Einl. in d. petr. Schr. S. 318.) und Schliemann (Clementinen S. 255.) am Anfang desselben. Credner (Beitr. I, 350.) u. A. weisen sie sogar dem ersten Jahrhundert zu.

5) Orig. de princip. praef. c. 8.: si quis velit nobis proferre ex illo libello, qui Petri doctrina appellatur —: non sum daemoni-

Digitized by Google

Auch in den Händen Tatian's treffen wir es. Wenn auch der Character seines Diatessaron nicht mehr genau zu ermitteln ist, so hatte es doch gewiss Verwandtschaft mit dem Hebräerevangelium, wie es denn von einigen Alten geradezu mit diesem Namen bezeichnet wird [1]). Dass er, wie sein Lehrer Justin, das Hebräerevangelium wenigstens mitbenützt habe, findet auch De Wette wahrscheinlich [2]), Credner hält beide, das tatianische und justinische Evangelium geradezu für identisch [3]).

Ausserdem gehören die ignatianischen Briefe hieher. Der ignatianische Brief an die Smyrnäer hat nämlich (c. 3.) ein evangelisches Citat, das, wenn gleich mit Luc. XXIV, 39. nahe zusammentreffend, doch in keinem unserer kanonischen Evangelien sich genau wiederfindet. Hieronymus kommt uns nun mit der Nachweisung zu Hülfe: Ignatius in epistola sua ad Smyrnaeos et de evangelio, quod nuper a me translatum est [dem Hebräerevangelium], super persona Christi ponit testimonium, dicens: Ego vero et post resurrectionem in carne eum vidi et credo quia sit. Et quando venit ad Petrum, et ad eos, qui cum Petro erant, dixit eis: Ecce palpate me et videte, quia non sum daemonium incorporale. Et statim tetigerunt eum et crediderunt [4]).

---

um incorporeum. Diese Stelle ist aber aus dem Hebräerevangelium, wie Hieronymus ausdrücklich angibt, s. S. 208. Zwei andere Citate, die das κήρυγμα Πέτρου aus dem Hebräerevangelium enthielt, ersehen wir aus dem unter den Werken Cyprians befindlichen tractatus de baptismo haereticorum; das Nähere bei Schliemann a. a. O. S. 257. f.

1) Epiph. Haer. XLVI, 1.: λέγεται δὲ τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον ὑπ' αὐτῶ γεγενῆσθαι, ὅπερ καθ' Ἑβραίους τινὲς καλοῦσιν.

2) Einl. ins N. T. S. 101. Ebenso Schneckenburger, Evg. d. Äg. S. 36. f.

3) Beiträge I, 444.

4) Catal. c. 16. Ebenso Prooem. ad lib. XVIII. Jesaj. Credner, Beiträge I, 399. 407. f. Andere Spuren der Benützung des Hebräerevangeliums in den ignatianischen Briefen hat Eichhorn aufgeführt.

Digitized by Google

Auch zwei Briefe, die später, wenn gleich unsichern Ursprungs, doch in den neutestamentlichen Kanon aufgenommen worden sind, weisen Spuren einer Benützung des Hebräerevangeliums auf, der Brief des Jacobus [1]), und der zweite Brief des Petrus [2]). Es ist merkwürdig, dass selbst diese spätesten Erzeugnisse der neutestamentlichen Litteratur nicht auf unsere kanonischen Evangelien, sondern auf das Evangelium der Hebräer sich beziehen, um so merkwürdiger, als namentlich der Brief des Petrus, wie unten näher nachgewiesen werden wird, eine unzweideutige Empfehlung des Marcusevangeliums enthält. Offenbar war also in jenen judenchristlichen Kreisen, aus welchen die beiden eben erwähnten Briefe hervorgegangen sind, die überlieferte Auctorität des Hebräerevangeliums noch nicht völlig durch die neuen Evangelien, die man an die Stelle desselben gesetzt wünschte, verdrängt. Welches Recht man unter diesen Umständen hat, das Hebräerevangelium unter die Kategorie der apokryphischen Schriften zu stellen, ohne zugleich den angeführten beiden Briefen, die dieses Evangelium als das kirchlich-gebräuchliche benützen, ihre Eigenschaft als kanonische Schriften streitig zu machen, leuchtet von selbst ein. Wenn die spätere katholische Kirche den Brief des Jacobus und den zweiten Brief des Petrus in den Kanon aufgenommen, das Hebräerevangelium dagegen aus demselben ausgestossen hat, so ist diese Entscheidung, wie so oft, lediglich in dogmatischem, keineswegs in histori-

1) Jac. V, 12.: ἤτω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ· Matthäus dagegen V, 37.: ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν· ναὶ ναί, οὒ οὔ, — eine nicht zufällige Differenz, denn sowohl Justin Apol. I. 16. S. 53. Maur., als die Clementinen Hom. III, 55. XIX, 2. citiren beide, wie Jacobus, mit den gleichen Abweichungen vom Matthäustexte. Credner, Beiträge I, 178. 211.

2) 2 Petr, I, 17. von der Verklärung: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, εἰς ὃν εὐδόκησα: ebenso Hom. III, 53., etwas abweichend Matth. XVII, 5.

Digitized by Google

schem Interesse erfolgt; dieses unhistorische Urtheil der Kirche aber selbst da, wo die Beweismittel zu seiner Berichtigung in unsern Händen sind, den klaren Zeugnissen der Geschichte zuwider nur darum als historisches festzuhalten, weil die Kirche es ist, die es gefällt hat, ist eine zwar ächt katholische, aber wenig kritische Methode der Geschichtschreibung.

Aber nicht nur die vorkatholischen Schriften stellen eine Reihe von Zeugnissen zu Gunsten des Hebräerevangeliums aus: selbst die katholischen Kirchenlehrer des dritten und vierten Jahrhunderts, welche den durch die öffentliche Meinung oder das stillschweigende Uebereinkommen der Kirche schon mehr oder minder abgeschlossenen Kanon vor sich hatten, haben es noch nicht gewagt, jenes Evangelium sofort als häretisches oder apokryphisches Erzeugniss geradezu zu verwerfen. Noch Clemens von Alexandrien macht von ihm Gebrauch [1]); noch Origenes citirt es mit Achtung [2]); noch Eusebius hält sein Urtheil schwankend, indem er es unter die Schriften der zweiten Classe, unter die Antilegomenen setzt, mit Barnabas, Hermas und der Apokalypse zusammen, und die Bemerkung beifügt, es werde von Einigen gleichwie die Apokalypse unter die Homologumena ge-

---

1) Strom. II, S. 380. Sylb.: *καθ' ἓν τῷ καθ' ἑβραίους εὐαγγελίῳ: ὁ θαυμάσας βασιλεύσει, γέγραπται, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαυθήσεται.*

2) Hieron. Catal. c. 2.: Evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos, et a me nuper in graecum latinumque sermonem translatum est, quo et Origenes saepe utitur. Orig. in Joh. Vol. IV, 63. de la Rue.: *ἐὰν δὲ προσίεταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτὸς ὁ σωτὴρ φησιν κτλ.*; Derselbe in Matth. zu XIX, 19. Vol. III., 771.: scriptum est in evangelio quodam, quod dicitur secundum Hebraeos, si tamen placet alicui suscipere illud non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis etc.

Digitized by Google

rechnet [1]); noch Hieronymus erwies ihm die Ehre, es ins Griechische und Lateinische zu übersetzen, eine Ehre, die er neben den kanonischen Schriften beider Testamente nur noch dem Hebräerevangelium erwies; noch Theodoret fand es nicht nur unter Ketzern, sondern auch unter rechtgläubigen Christen seines Sprengels verbreitet [2]); noch Nicephorus der Byzantiner stellt es in seinem Bibelkanon nicht unter die Apokryphen, sondern unter die Antilegomenen, ja durch die genaue Angabe seiner Stichenzahl berechtigt er uns zur Vermuthung, es sey auch damals noch beim öffentlichen Vorlesen evangelischer Perikopen gebraucht worden.

---

1) H. E. III., 25. Die ganze Stelle lautet: — *καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις. Τῶν δ' ἀντιλεγομένων, γνωρίμων δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς ἡ λεγομένη Ἰακώβου φέρεται καὶ ἡ Ἰούδα ἥτε Πέτρου δευτέρα ἐπιστολή* —· *Ἐν τοῖς νόθοις* [hier gleichbedeutend mit *ἀντιλεγομένοις*, s. Du Valois z. d. St. und Weber, Evg. d. Hebräer S. 92, Lücke, über den Kanon des Euseb. S. 16. 25.] *κατατετάχθω — ὁ λεγόμενος ποιμὴν κτλ.* — *καὶ πρὸς τούτοις ἡ φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολή* —· *ἔτι τε ὡς ἔφην ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἰ φανείη, ἣν τινες ὡς ἔφην ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις. Ἤδη δ' ἐν τούτοις τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν κτλ.* Der ganze Zusammenhang zeigt, dass *ἐν τούτοις* auf das unmittelbar vorangehende *ὁμολογουμένοις* bezogen werden muss; hätte es Eusebius auf das weiter voranstehende *ἐν τοῖς νόθοις* bezogen wissen wollen, so hätte er schlechthin gesagt: *ἐν τούτοις καὶ τὸ καθ' Ἑ. εὐαγγέλιον καταλέγεται*, denn für ein Antilegomenon wurde das Hebräerevangelium von der damaligen kirchlichen Meinung gewiss allgemein angesehen; wenn er dagegen die fragliche Ansicht nur als eine Ansicht von Einigen (*τινὲς*) gibt, also ausdrücklich nicht als eine allgemeine, so konnte er nur die Zuzählung des Hebräerevangeliums unter die Homologumenen darunter verstehen. Vergl. Weber a. a. O. S. 93. f. Voigt, de canone Eusebiano 1809. I, S. 6 Dagg. Lücke, über den Kanon des Eusebius S. 62. ff. Für die Sache selbst ist es jedoch gleichgültig, welche von beiden Constructionen man vorzieht; bezieht man *ἐν τούτοις* auf *νόθοις*, so heisst es: „Einige rechneten das Hebräerevangelium zu den unächten Schriften" d. h. die Andern, also die Meisten nicht.

2) Fab. Haer. I, 20. cl. Epiph. Haer. XLVI, 1.

Digitized by Google

Erwägen wir alle diese Umstände, alle Daten, die über das Hebräerevangelium vorhanden sind, seinen palästinensischen Ursprung, seine Geltung in den ältesten christlichen Gemeindekreisen, die ausschliessliche Gunst in der es bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts stand, seinen neben den canonischen Evangelien noch Jahrhunderte lang fortdauernden subsidiären Gebrauch, die so lange schwankende und auch später noch verhältnissmässig so milde Ansicht der katholischen Kirchenväter über das wenn auch allmählig obsolet gewordene Evangelium, endlich seine ausserordentlich weite Verbreitung — fast in allen Regionen der damaligen christlichen Welt, von Italien bis ins südliche Arabien [1]) treffen wir Spuren davon —, so haben wir ein Recht, nicht nur den Namen eines apokryphischen Erzeugnisses von unserem Evangelium abzuwehren, sondern auch seine Ursprünglichkeit und Originalität gegenüber von den canonischen Evangelien entschieden aufrecht zu erhalten.

Das Hebräerevangelium von Anfang an unter die Kategorie des Apokryphischen zu stellen [2]), ist nur möglich vermöge der anachronistischen Zurückdatirung der Begriffe des Kanonischen und Unkanonischen in eine Zeit,

1) Eus. H. E. V, 10.: ὧν εἷς γενόμενος καὶ ὁ Πάνταινος, καὶ εἰς Ἰνδοὺς ἐλθεῖν λέγεται· ἔνθα λόγος εὑρεῖν αὐτὸν προφθάσαν τὴν αὐτοῦ παρουσίαν τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον παρά τισιν αὐτόθι τὸν χριστὸν ἐπεγνωκόσιν· οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποστόλων ἕνα κηρῦξαι, αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφήν, ἣν καὶ σώζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον. Dazu Du Valois: Evangelium Matthaei hebraico sermone scriptum in caesariensi bibliotheca a Pamphilo martyre collecta servatum fuisse adhuc sua aetate, testatur Hieronymus in Catalogo [c. 3.]. Vereor tamen, ne id potius fuerit evangelium secundum Hebraeos, quo utebantur Nazaraei. Hoc enim Hebraeorum evangelium quidam Matthaei authenticum esse existimarunt. Man vergl. ferner zur a. St. des Eusebius Credner Beiträge I, 411.

2) Wie neuestens, um von Andern zu schweigen, selbst De Wette noch thut, Einl. ins N. T. S. 90.

Digitized by Google

welche nachweislich beide Begriffe so wenig, als den in ihnen vorausgesetzten und involvirten Begriff einer katholischen Kirche gekannt hat. Hätte die katholische Kirche vor Irenäus die fraglichen Ideen gehabt, so hätten ihr auch die Begriffe und Ausdrücke dafür nicht fehlen können. Wenn überhaupt der Begriff des Apokryphischen denjenigen des Kanonischen voraussetzt, und damit einen normativen Act der Kirche, der eine kanonische Evangelienliteratur im Gegensatz gegen die apokryphische festgestellt hätte, oder wenigstens eine im Bewusstsein der Kirche stillschweigend vor sich gegangene Scheidung der Schriften beider Art — so darf kaum näher ausgeführt werden, wie wenig alle diese Voraussetzungen auf die ersten anderthalb Jahrhunderte zutreffen. Dass sie nicht einmal auf die Zeiten eines Irenäus, Clemens und Origenes anwendbar sind, ist schon früher an einer Reihe von Beispielen nachgewiesen worden [1]). Es ist allerdings wahr, die spätere katholische Kirche hat das Hebräerevangelium unter die Antilegomenen, dann unter die Apokryphen gestellt, und im Laufe der Jahrhunderte völlig verdrängt. Dasselbe mochte auch, wie nicht anders vermuthet werden kann, und wie die noch übrigen Bruchstücke beurkunden, manche Archaismen enthalten, die dem bereicherten und strenger gebundenen dogmatischen Bewusstseyn, die einer ausgebildeteren christlichen Weltanschauung weniger entsprachen; zum mindesten konnten die synoptischen Evangelien, die auf der Basis des Hebräerevangeliums entstanden waren und dasselbe in sich absorbirt hatten, zum kirchlichen Gebrauch und zur dogmatischen Beweisführung weit geeigneter erscheinen. Aber folgt daraus der apokryphische Ursprung des Hebräerevangeliums? So wenig als der häretische Charakter jenes ältesten Judenchristenthums, auf dessen Boden es erwuchs. Im Gegentheil, je gewisser es ist, dass das Christenthum

1) S. oben S. 53. ff.

Digitized by Google

während der in Rede stehenden Periode, namentlich auf palästinensischem Boden, vorzugsweise Judenchristenthum war, und dass die Reinigung des Christlichen vom anklebenden Jüdischen das treibende Entwicklungsprincip des ganzen zweiten Jahrhunderts bildet — eine Wahrnehmung, die der Anblick einer uralten, aber allmählig verdrängten und im Laufe der Zeit untergegangenen judenchristlichen Evangelienlitteratur nur bestätigt —, desto glaublicher müssen wir es finden, dass, wie im prophetischen Gebiet die Apokalypse, so im lehrhaften und historischen das Hebräerevangelium zu den Resten einer einstmals herrschenden, aber vom Geist einer fortgeschrittenen Zeit überflügelten und unterdrückten Richtung gehört. Glücklicherweise sind uns bei eben diesen Beiden, bei der Apokalypse sowohl als beim Hebräerevangelium, die Beweismittel noch in Händen, um das willkührliche Verfahren der alten Kirche aufdecken, ihre unhistorischen Angaben berichtigen zu können.

In dem eben erörterten allgemeinen Character der nachapostolischen Entwicklungen liegt auch der Grund, aus welchem — auch ganz abgesehen von den historischen Zeugnissen — das Hebräerevangelium nicht als Seitenschössling unserer kanonischen Evangelienliteratur, nicht als Rückübersetzung des Matthäusevangeliums ins Judenchristliche angesehen werden kann. Zu der Zeit, in welcher unsere kanonischen Evangelien in den Vordergrund treten, von der Mitte des zweiten Jahrhunderts ab — früher findet sich von ihnen keine sichere Spur —, konnte man ohnehin kein Interesse mehr haben, ein besonderes Evangelium für die Judenchristen anzufertigen. Das Verhältniss zwischen dem Hebräerevangelium und unsern kanonischen Evangelien war allen Daten der Geschichte zufolge vielmehr das umgekehrte. Unsere Evangelien selbst, wenn in ihnen der Judaismus in modificirter Gestalt und allmählig verschwindender Stärke auftritt, zeugen für eine ungleich

Digitized by Google

entschiedenere Herrschaft der judaistischen Denkweise in der ältesten Zeit, und folglich, wenn überhaupt ein Analogieschluss erlaubt ist, für die Priorität desjenigen Evangeliums, das vorherrschend im Sinne dieser Denkweise abgefasst war. Die ganze Geschichte des zweiten Jahrhunderts ist ein schrittweises Zurücktreten des Jüdischen, und eine stufenweise Ausbildung des Katholischen: so muss denn dieser Kanon der nachapostolischen Entwicklung folgerichtigerweise auch auf die Geschichte der Evangelienlitteratur angewandt werden.

Wir können somit auf den Grund aller dieser Thatsachen und Erwägungen nur unsern anfänglichen Satz wiederholen: Das später sogenannte Evangelium der Hebräer ist das älteste, vielleicht noch bis ins palästinensische Zeitalter hinaufreichende, und, wie schon der spätere Name besagt, aus dem Anschauungskreise des Judenchristenthums hervorgegangene Evangelium; im ausschliesslichen Gebrauch während der judenchristlichen oder ebionitischen Periode des Christenthums, d. h. bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts, später, gleichzeitig mit der Consolidirung der katholischen Kirche, oder, was dasselbe ist, in Folge der gegen den Judaismus eingetretenen Reaction durch unsere jetzigen kanonischen Evangelien verdrängt. Je gewisser es nun ist, dass die letztern nur spätere Redactionen und bereichernde Umarbeitungen des Hebräerevangeliums sind, von moderneren Gesichtspunkten aus und in vermittelnder Tendenz veranstaltet, um so unzweifelhafter und augenfälliger ist uns diese Geschichte der ältesten Evangelienlitteratur, diese Succession der katholischen Evangelien auf das ebionitische, überhaupt das hierin documentirte Bedürfniss, das man um die Mitte des zweiten Jahrhunderts zu fühlen begann, an die Stelle des palästinensischen Evangeliums zeitgemässere Glaubensurkunden zu setzen — ein Beleg für die grosse geistige und kirchliche Umwälzung, die in jener

Digitized by Google

Epoche hauptsächlich auf römischem Boden vor sich gieng, und die im Verlaufe unserer Untersuchung noch näher beleuchtet werden wird.

II.

Justin's apostolische Denkwürdigkeiten.

Die Geschichte des Hebräerevangeliums wirft auf das Problem der justinischen *ἀπομνημονεύματα*, das wir, theils der Vollständigkeit wegen, theils weil ihm einige lichtvolle Ergebnisse zu entlocken sind, nicht unerörtert lassen wollen, einiges Licht zurück. Die Voraussetzung eines uranfänglichen kirchlichen Gebrauchs unserer kanonischen Evangelien war der richtigen Stellung und Beantwortung dieser Frage immer ungünstig. Erscheint aber diese Voraussetzung bei näherer Untersuchung als unstichhaltig, hat unsere bisherige Erörterung im Gegentheil den Beweis geliefert, dass statt unserer jetzigen Evangelien vielmehr das Hebräerevangelium während der judenchristlichen Periode der christlichen Kirche als das eigentlich kanonische Evangelium — wenn man diesen Begriff auf eine Zeit anwenden darf, in welcher er noch nicht existirte — in öffentlichem Gebrauche war, und dass die drei synoptischen Evangelien erst später, mit dem Beginn der katholischen Kirche, und in Folge der von dieser veranstalteten Auswahl allgemeiner hervortreten, so macht es bei Justin sowohl die Zeit, in welcher er schrieb, als die Richtung, der er schon nach seiner Herkunft angehört, ungleich wahrscheinlicher, dass er das Evangelium der Judenchristen, als die später aus demselben herausgebildeten synoptischen Evangelien benützt hat.

Digitized by Google

Auch in der vorliegenden Frage hat die Kritik Rückschritte gemacht [1]). Selbst der neueste Schriftsteller über dieselbe, De Wette, hat, sonst so hellblickend, der in letzter Zeit wieder gewöhnlich gewordenen Ansicht zu viel eingeräumt. Gestützt auf die Untersuchungen Winer's [2]), und Olshausen's [3]), gelangt er zu dem Ergebnisse, Justin's ἀπομνημονεύματα seien unsere kanonischen Evangelien, die Justin auch alle, nur Markus und Johannes seltener, gebraucht habe. Was die geschichtlichen Anführungen betreffe, welche unsern Evangelien fremd seien, so nöthigen dieselben blos, anzunehmen, dass Justin ein unkanonisches, namentlich das Hebräer- oder Petrusevangelium nebenbei benützt oder Zusätze daraus in seiner Handschrift des Matthäus gelesen habe [4]). Dieses Ergebniss, das neuerdings neben De Wette auch in Bindemann [5]) einen Vertheidiger gefunden hat, ist aber gewiss unhaltbar, und eine wiederholte Erörterung der dabei zur Sprache kommenden Hauptpunkte scheint um so mehr an ihrem Orte zu seyn, als sich bei dieser Gelegenheit theils manche Vorfragen der folgenden Erörterung bereinigen, theils manche irrige Voraussetzungen näher beleuchten lassen.

Auch den Johannes, sagt De Wette, soll Justin benützt haben, nur seltener. So findet er im Dialog mit

1) Zur Zeit des herrschenden Rationalismus war bekanntlich die Annahme fast allgemein, Justin habe nach dem Hebräerevangelium citirt. Nach Storr (Repert. für bibl. Litt. 1777. I, 1. ff.) sprachen sich Corrodi (Gesch. des Chiliasmus II, 130) Rosenmüller (Hist. interpr. I, 154 ff.) Münscher (Dogm. Gesch. I, 218 ff.) Süskind (Magazin XI, 71. ff.) Wegscheider (Einl. ins Evg. Joh. S. 113.) Weber (Beiträge S. 105 ff. Neue Untersuchung S. 26 ff.) in diesem Sinne aus. Später Gieseler, Entstehung der Evangg. S. 132. 182., neuerlich Meyerhoff, Einl. in die petr. Schriften S. 242. ff.

2) Justinum M. evangeliis canonicis usum fuisse ostenditur. 1819.

3) Die Ächtheit der vier Evangg. S. 331 ff.

4) De Wette, Einl. ins N. T. S. 99. 100.

5) Stud. u. Krit. 1842, II, 355—482.

Digitized by Google

Tryphon c. 88. S. 186. Maur. eine Anführung von Joh. I, 13., in Apol. I, 61. S. 79 von Joh. III, 3 — 5, in anderen Stellen Anspielungen auf die johanneïsche Terminologie und den johanneïschen Lehrbegriff. Ich habe schon anderwärts bemerklich gemacht, wie es sich mit diesen vermeintlich johanneïschen Citaten in Justin verhalte [1]), und kann hier nur genauer eingehend wiederholen, was ich am angegebenen Orte auseinandergesetzt habe. Allerdings stehen die Worte Justin's Apol. I, 61. S. 79. Maur.: (ὁ Χριστὸς εἶπεν·) ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν in auffallender Verwandtschaft mit dem Johanneïschen III, 3: ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Allein die specifisch-johanneïsche Terminologie, die eigenthümliche Färbung seiner Diction fehlt. Das doppelte ἀμὴν ist weggefallen, an die Stelle von βασιλεία τοῦ θεοῦ ist das synoptische βασ. τῶν οὐρανῶν, an die Stelle von ἄνωθεν γεννηθῆναι - ἀναγεννηθῆναι getreten. Schon dieser Umstand macht es wahrscheinlich, dass die justinische Citation aus einem andern, unsern Synoptikern verwandteren Evangelium geflossen ist, da überdiess das Matthäische: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε, ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (XVIII, 3.), das der justinischen Stelle zum Theil noch näher entspricht, auf die gleiche Quelle hinzudeuten scheint [2]). Diese Wahrscheinlichkeit wird jedoch zur Gewissheit bei Vergleichung der clementinischen Homi-

1) Vergl. meinen Montanismus S. 184. Dazu Credner, Beiträge I. 252.

2) Auch eine Stelle aus dem Hirten des Hermas gehört hieher III, 9, 16: Quare, inquam, de profundo hi lapides ascenderunt, et positi sunt in structuram turris hujus, cum jam pridem portaverint spiritus justos? Necesse est, inquit ut per aquam habeant ascendere, ut requiescant. Non poterant enim aliter in regnum Dei intrare, quam ut deponerent mortalitatem prioris vitae etc. Offenbar liegt hier der gleiche Ausspruch Christi zu Grund.

Digitized by Google

lien (XI, 26). Hier ist der fragliche Ausspruch Christi ganz gleichlautend mit Justin unter den gleichen Abweichungen von der johanneïschen Diction angeführt. Wollte man diess Zusammentreffen nichts desto weniger für zufällig erklären und demgemäss das johanneïsche Evangelium als die Quelle beider so abweichender und in ihrer Abweichung zusammenstimmender Citate festhalten, so ist uns dieser Ausweg durch die unbestreitbare und erwiesene Thatsache, dass den übrigen Citaten der Clementinen das Hebräerevangelium zu Grunde liegt, abgeschnitten. Aber doch vielleicht jene einzige Stelle haben die Clementinen aus dem vierten Evangelium entlehnt? Ja, wenn es glaublich ist, dass eine Schrift, die, wie die Clementinen, die Lehre von der Gottheit Christi sogar dem Erzhäretiker Simon in den Mund legt, und dieselbe, wie jeden andern Versuch einer Hypostasirung der göttlichen Trias als Polytheismus, als Einführung heidnischer Theologumenen bekämpft, nicht ohne dabei, wie mit Fug angenommen werden kann, polemische Rücksicht auf das johanneische Evangelium zu nehmen [1] — dass eine solche eben dieses Evangelium als apostolisch-kanonische Schrift anerkannt und benützt hat. Dass die Clementinen nichts mit dem johanneischen Evangelium zu thun haben, gehört zum Gewissesten [2]. Nur Eine Möglichkeit bliebe noch übrig,

1) Vergl. meinen Montanismus S. 145 ff.

2) Auch folgender Umstand kann zum Belege dafür dienen. Hom. XVII, 19. sagt Petrus zum Magier Simon, der hier die Rolle des Apostels Paulus vertritt: »warum hätte Christus ein ganzes Jahr bei seinen Jüngern bleiben und sie unterrichten müssen, wenn Einer durch Visionen zum Lehrer gebildet werden kann.« Neander (K.G. I, 2, 625.) bemerkt hiebei mit Recht: »hätte der Verfasser der Homilieen aus dem johanneïschen Evangelium gewusst, dass Christi Lehrthätigkeit mehrere Jahre dauerte, so hatte er gewiss besonders guten Grund, statt Eines Jahres mehrere zu setzen. Wir werden also wahrscheinlich finden, dass er das johanneïsche Evangelium nicht gebraucht hat.«

Digitized by Google

um die johanneischen Citate Justins zu retten, nämlich die, zu sagen, das Hebräerevangelium selbst enthalte schon Citate des vierten Evangeliums, es sei in Abhängigkeit von dem letzteren entstanden. Allein diese Annahme hat sich im vorigen Abschnitt als durchaus unhaltbar erwiesen, abgesehen davon, dass sie auch in Beziehung auf das johanneische Evangelium chronologisch nicht minder unhaltbar ist. Das Judenchristenthum hatte überhaupt seine eigene, in den Kreis der Apostel selbst hineinragende Tradition, es hatte seine eigene selbstständige Evangelienliteratur, es war nicht im Fall, an den Schriften der Katholiker Plagiate begehen zu müssen. Wie verhält es sich nun also unter diesen Umständen mit dem fraglichen angeblich aus Johannes geschöpften Citate Justins? Die Antwort kann keine andere als die sein: es ist nur Eine Quelle, auf welche bei dem vorliegenden Ausspruche Christi alle vier, Justin, die Clementinen, das Matthäus- und das johanneische Evangelium zurückweisen, und diese eine ist das Hebräerevangelium — ein Zusammenhang der Dinge, der uns auch in Beziehung auf unsere synoptischen Evangelien zu der Annahme berechtigt, die scheinbare Aehnlichkeit, welche viele der justinischen Citate mit ihnen haben, beruhe nicht immer auf einer unmittelbaren Benützung.

Auch den Markus soll Justin benützt haben. De Wette führt jedoch nur eine einzige Stelle an, wo diess der Fall gewesen sein soll. Diese eine Stelle zeugt aber bei richtiger Auffassung ebenfalls fürs Gegentheil. *Μετωνομακέναι αὐτὸν (Ἰησοῦν Χ.)*, so lautet sie, *Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων, καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτῶ, γεγενημένον καὶ τοῦτο μετὰ τοῦ καὶ ἄλλως δύο ἀδελφὼς υἱὼς Ζεβεδαίε ὄντας μετωνομακέναι ὀνόματι τῶ Βοανεργὲς, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς κτλ.* [1]). Diese *ἀπομνημονεύματα αὐτῶ* können nur *ἀπομν. Πέτρε*, nicht wie De Wette

1) Dial. c. Tryph. c. 106. S. 201. Maur.

Digitized by Google

will, ἀπομν. Ἰησῦ Χριστῦ sein. Denn nach dem durchgängigen Sprachgebrauche Justin's, wie alle von De Wette selbst [1]) angeführten Beispiele zeigen, hat der mit ἀπομνημονεύματα verbundene Genitiv active, nicht passive Bedeutung. Justin bedient sich sonst immer der Formel: τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων αὐτῦ, τὰ γενόμενα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἀπομνημονεύματα, οἱ ἀπομνημονεύσαντες ἀπόστολοι. Hiernach ist auch jenes angebliche Citat aus Marcus ein Citat aus dem Evangelium Petri oder dem mit diesem identischen Hebräerevangelium, und jeder Grund, eine Bekanntschaft Justin's mit dem zweiten kanonischen Evangelium anzunehmen, fällt weg. Bindemann meint nun zwar, wie vor ihm schon Andere, z. B. Wiser in seiner oben angeführten Schrift, unter ἀπομνημονεύματα Πέτρου — denn auch er hält die grammatische Rückbeziehung von αὐτῦ auf das unmittelbar vorhergehende Πέτρου für das wahrscheinlichere — könne gar wohl das Evangelium Marci gemeint seyn, das ja der kirchlichen Ueberlieferung zu Folge unter dem Einfluss des Petrus entstanden sei. Allein abgesehen davon, dass zu jener Zeit eine Evangelienschrift existirte und in kirchlichem Gebrauche sich befand, die den Namen des Petrus im eigentlichen Sinne auf der Stirne trug, nämlich das von den Alten sogenannte εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον, um von dem ebenfalls sehr alten κήρυγμα Πέτρου nicht zu sprechen, so dass die Anführungsformel Justin's zum mindesten sehr ungenau und ungewöhnlich wäre [2]), abgesehen auch davon, dass eben Justin zugestandenermassen ein unkanonisches Evangelium, das kein anderes gewesen sein kann, als das Evangelium der Hebräer oder das mit demselben identische Evangelium des

1) S. 99.

2) Obwohl die älteren Kirchenväter von Irenäus an einstimmig unser Markusevangelium in enge Beziehung zu Petrus setzen, so nennt es doch keiner derselben geradezu »Evangelium des Petrus.« Diese Bezeichnung kommt zuerst bei Hieronymus vor Catal. c. 1.

Digitized by Google

Petrus, wenigstens subsidiarisch gebrauchte und folglich nicht das Evangelium Marci unter dem gleichen Titel citiren konnte, abgesehen endlich davon, dass statt der nur einmaligen Benützung des Evangeliums Marci ein viel häufigerer, ja ein vorherrschender Gebrauch desselben zu erwarten gewesen wäre, wenn Justin dieses Evangelium wirklich als das Evangelium des Apostelfürsten betrachtete — abgesehen von diesem Allem ist jenes Auskunftsmittel ganz unzulässig für denjenigen, der, wie De Wette es thut [1]), und wie der kritische Historiker Angesichts des vorliegenden Thatbestands nicht anders thun kann, die bekannte, von Papias mitgetheilte, überdiess auf unser Marcusevangelium nicht zutreffende Ueberlieferung für eine erst in späterer Zeit entstandene und gegenüber von dem nachweisbar secundären Ursprung und epitomatorischen Charakter des Marcusevangeliums bedeutungslose erklärt.

Rechnet man hinzu, dass die wenigen Bruchstücke, die uns vom Evangelium der Hebräer oder demjenigen des Petrus geblieben sind, mit den Citaten des Justin grossentheils zusammenstimmen, und zwar gerade da, wo die letzteren trotz ausdrücklicher Berufung auf die ἀπομνημονεύματα von den Angaben und Darstellungen unserer kanonischen Evangelien differiren — Nachweisungen, die von Credner in sehr befriedigender Weise gegeben worden sind — so wird man durch alle Beweise oder vielmehr Möglichkeitsgründe und Entschuldigungen, die man neuerdings wieder zu Gunsten der älteren Ansicht beigebracht hat, sich nicht vom Gegentheil überzeugen lassen.

Es sei wahrscheinlich, hat man gesagt [2]) und werde durch die vorkommenden Wiederholungen bestättigt, dass Justin die Evangelien wie zuweilen alttestamentliche Schriftsteller frei aus dem Gedächtniss citirt habe. Parallelen aus

1) Einl. S. 173.

2) De Wette, a. a. O. S. 99. f. Bindemann, a. a. O. S. 415. ff.

Digitized by Google

den alttestamentlichen Citaten Justins hat neuerlich namentlich Bindemann beigebracht. Gut; wenn diese Analogie nur vollständig zutreffend und durchführbar wäre. Aber mit Ausnahme von zwei oder drei Stellen sind alle neutestamentlichen Citate bei Justin mehr oder weniger von dem Texte unserer kanonischen Evangelien abweichend, während im Dialog mit Tryphon z. B. die alttestamentlichen Citate ein ganz umgekehrtes Verhältniss darbieten, sie sind mit äusserst wenigen Ausnahmen alle wörtlich genau nach dem griechischen Texte gemacht, den Justin vor sich hatte [1]), auch da, wo diese Genauigkeit nicht gerade zur Beweisführung nöthig war. Das Missverhältniss ist allzu auffallend; mag es auch, wie gesagt, in dem besondern elenktischen Zweck, den Justin in dem genannten Gespräche verfolgt, seinen Grund haben, wenn er sich in seinen Anführungen genauer an den Grundtext hält, so hatte er also doch, indem er schrieb, den biblischen Urtext vor sich, und wir sollten denken, auch seine neutestamentlichen Citate müssten genauer sein. Ist es ferner auch wahr, dass die Annahme einer ungenauen gedächtnissmässigen Citation durch Wiederholungen bestätigt wird, indem Justin einen und denselben evangelischen Spruch das einemal in dieser, das anderemal in anderer Form wiedergiebt, so reicht doch auch diese Wahrnehmung nicht zur vollständigen Erklärung aller Erscheinungen hin. Jene abweichenden Wiederholungen bilden die Minderzahl; in der überwiegenden Mehrzahl seiner Citate bleibt sich Justin gleich, und grossentheils gerade da, wo sein Text von dem synoptischen abweicht [2]). Wie sollen wir uns diese Er-

1) Ueber die alttestamentlichen Citate Justins im Dialoge mit Tryphon vergleiche namentlich Staudin, Beiträge zur Kritik der LXX, in Eichhorn's Rep. für bibl. Litt. 1778. II, S. 66. f. III, S. 213. ff. V, S. 124.

2) Dial. c. Tryph. 49. S. 145. cl. 88. S. 186. Ib. 88. S. 186. cl. 51.

Digitized by Google

scheinung, diese Beharrlichkeit und Folgerichtigkeit in seinem Abweichen, psychologisch erklären? So unverfänglich es wäre, wenn Justin das eine- oder das anderemal aus freier Erinnerung ungenau citirt hätte, so auffallend wird dieser Umstand, wenn wir ihn bei seinen Abweichungen beharren, und einen und denselben Spruch an ganz entlegenen Orten in gleichmässiger Differenz vom evangelischen Texte citiren sehen. Es reicht nicht hin, mit Bindemann zu sagen, die Erinnerung verfestige sich, und wenn das schriftlich oder mündlich Vernommene im Gedächtniss eine abweichende Gestalt angenommen habe, so lasse es sich nicht mehr so leicht verwischen, sondern es erhalte einen stereotypen Character. Allein wenn wir sehen, dass Justin den Spruch Matth. XI, 27. dreimal in gleichmässiger Abweichung vom matthäischen Texte citirt, — in einer Abweichung, die nicht aus dem Bildungstrieb der freien Erinnerung abgeleitet werden kann, denn die matthäische Textform ist die leichtere und natürlichere —, wenn wir erwägen, dass diese Anführungen nicht einer und derselben Schrift angehören, sondern zweien verschiedenen, zwischen deren Abfassung ein Zeitraum von mehreren Jahren und eine ohne Zweifel wiederholte Lesung des synoptischen Grundtextes hineinfällt, so wird uns jene Auskunft immer unzureichender erscheinen. Ja sie verliert endlich allen Halt, wenn wir die von Justin durchgängig festgehaltenen Eigenheiten in einer vom synoptischen Texte übereinstimmend und gleichmässig abweichenden Form auch in den Clementinen und in andern Kreisen, wo das Hebräerevangelium herrschte, an-

---

S. 147. Apol. I, 15. S. 52. cl. de resur. 8. S. 593. Apol. I, 15. S. 52. cl. Dial. 123. S. 226. Apol. I, 16. S. 53. cl. Dial. 76. S. 173. Apol. I, 16. cl. Dial. 35. S. 132. Dial. 76. S. 173. cl. 120. S. 213. und 140. S. 231. Dial. 17. S. 118. cl. 112. S. 208. Dial. 100. S. 195. cl. Apol. I, 63. S. 81 bis. Dial. 76. S. 173. cl. 100. S. 195 u. s. w.

Digitized by Google

treffen, wie diess bei dem fraglichen Spruche der Fall ist [1]). Ist es wirklich denkbar, dass bei verschiedenen von einander ganz unabhängigen Schriftstellern das Werk freier subjectiver Erinnerung sich so übereinstimmend gestaltet, dass sie in Wortabweichungen von dem Schrifttexte, in Satzänderung und Satzverbindung zusammentreffen? Wenn z. B. der Spruch vom Schwören Matth. V, 37. von Justin, den Clementinen und dem Verf. des Briefs Jacobi [2]), von drei in keinerlei Abhängigkeit von einander stehenden Schriftstellern in einer vom Matthäustext übereinstimmend und gleichmässig abweichenden Form angeführt wird, und hiebei schlechterdings keine gemeinschaftlich wirkenden psychologischen Motive, welche dieses Zusammentreffen erklärlich machen könnten, zu entdecken sind, denn der Text des Matthäus (ἔσω δ' ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ) ist auch hier so viel leichter, einfacher und mundrechter als derjenige des Hebräerevangeliums (ἔσω δ' ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ), dass er durchaus zu keiner Aenderung oder Nachbesserung in der letztern Art veranlassen konnte — sollen wir uns in diesem Fall, nur damit eine historische Hypothese Recht behalte, hinter die Unerklärlichkeit des Zufalls flüchten? Der angeführte Beleg ist nicht der einzige dieser Art: es könnten zahlreiche andere angeführt werden, in denen der Zufall, beharrlicher als sonst, es darauf angelegt haben müsste, den Naturzusammenhang zu beschämen. Dass solche psychologische Unmöglichkeiten doch möglich seien, will uns Bindemann aus einer Vergleichung der evangelischen Citate des alexandrinischen Clemens mit denjenigen der Clementinen glaublich machen. Beide treffen allerdings in mehreren vom synoptischen Texte abweichenden Anführungen auffallend zusammen, allein wer giebt uns denn die Gewähr,

1) Credner, Beiträge I, S. 248 ff.
2) Die Stellen bei Credner, a. a. O. S. 178. 284.

Digitized by Google

dass diese Coincidenz eine zufällige sei? Es ist schon oben [1]) und ebenso an einem früheren Orte [2]) bemerklich gemacht worden, dass der alexandrinische Clemens noch das Hebräerevangelium, das Evangelium der Aegypter, das κήρυγμα Πέτρου und die Offenbarung des Petrus benützt, dass er sie sämmtlich, etwa nur mit Ausnahme des Evangeliums der Aegypter, ganz arglos als ächte, kirchlich-normative Schriften anerkennt, dass er das κήρυγμα Πέτρου geradezu als authentische Schrift citirt, warum könnte nicht auch bei Niederschreibung jener Stellen, auf welche Bindemann so grosses Gewicht legt, eine apokryphische Reminiscenz mitgewirkt haben? Entweder also war es eine Erinnerung dieser Art, die ihm beim Niederschreiben vorgeschwebt hat, oder es ist vielmehr, da er diese Stelle, das eben besprochene ναὶ ναὶ, οὐ οὐ zweimal in derselben Fassung, wie Justin und die Clementinen wiedergiebt, der neutestamentliche Text, den er benützte, daran Schuld, denn bekanntlich war der evangelische Text zu den Zeiten des Clemens und Origenes noch in grosser Verwirrung [3]) und besonders durch das Hereinspielen der noch nicht ganz verdrängten judenchristlichen Evangelien noch alterirt und verunstaltet [4]).

Man hat ferner gesagt [5]), die Benennung: apostolische Denkwürdigkeiten, womit Justin wahrscheinlich auf Xenophons Denkwürdigkeiten anspiele, und die Verschweigung der Namen der Evangelisten könne nicht viel bedeuten. Viel allerdings nicht, was wenigstens den zuerst angeführten Umstand betrifft, doch legt auch er seinerseits gegen die ebenso unhistorische als für die richtige Fassung der vorliegenden Frage störende Voraussetzung einer „kanonischen

1) S. 210.
2) S. 53. ff.
3) Vgl. Griesbach, Symb. Critic. II, S. 227. ff.
4) Credner, a. a. O. S. 452. ff.
5) De Wette, a. a. O. S. 99.

Digitized by Google

Evangelienlitteratur," die Justin vorgelegen habe, und vorgelegen haben müsse, ein nicht unwichtiges Zeugniss ab. So auffallend es wäre, wenn die Kirchenväter des dritten und vierten Jahrhunderts unsere kanonischen Evangelien mit solcher Vorliebe, wie Justin, unter dem Titel ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων citiren würden, so unangemessen es in jetziger Zeit erachtet würde, wollte Jemand den genau zutreffenden Titel „Memoiren der Apostel" den Evangelien beilegen, so befremdlich müsste diese Anführungsformel auch bei Justin seyn, wenn er unter den gleichen Verhältnissen, wie die Späteren, unter den gleichen kirchlichen Voraussetzungen geschrieben hätte. Zu der Wahl dieses Titels mag ihn allerdings der Hinblick auf Xenophons Denkwürdigkeiten veranlasst haben, aber diese Parallelisirung beweist nur, wie fremd ihm die so eng verbundenen Begriffe der Inspiration und Kanonicität noch waren. Noch bedeutungsvoller erscheint bei unbefangener Erwägung das andere der angegebenen Momente, die Nichterwähnung der Evangelisten. Nicht als ob Justin die Namen seiner Gewährsmänner regelmässig hätte anführen sollen — und nur hiegegen kann die Instanz, dass er ja auch andere heil. Schriftsteller ohne ihren Namen anführe [1]), etwas bedeuten — aber er nennt sie nie, nicht ein einzigesmal, nicht einmal zufällig, wie es doch beim allgemeinen kirchlichen Gebrauch der kanonischen Evangelien so nahe lag; wie oft dagegen nennt er die Namen eines Jesaias, Jeremias, Daniel! Selbst den Namen des Johannes erwähnt er, indem er der Apokalypse gedenkt, warum nur nicht die Namen der Evangelisten, die doch bei der kirchlichen Anerkennung kanonischer Evangelien den Männern des A. T. ebenbürtig mussten an die Seite getreten sein?

1) De Wette, a. a. O. S. 100.

Digitized by Google

Der letzte Entscheidungsgrund De Wette's [1]), Evangelien, von denen Justin selbst sage [2]), sie würden in den Versammlungen der Christen vorgelesen, können kaum andere als unsere kanonischen seyn, — ist, genau betrachtet, nichts Anderes, als eine assertorische Wiederholung dessen, was bewiesen werden soll, eine Voraussetzung, die eben nach unseren bisherigen Auseinandersetzungen nicht zugegeben werden kann. Haben die Kirchenväter des zweiten Jahrhunderts das Hebräerevangelium citirt, warum sollen es die Gemeinden jener Zeit nicht gelesen haben? Erweislich haben es die judenchristlichen Gemeinden gelesen, und wie sehr mögen dieselben um jene Zeit noch in der Mehrheit gewesen seyn! Und haben es selbst im dritten und vierten Jahrhundert noch die Gemeinden in den abgelegeneren kirchlichen Regionen gelesen, warum soll es im ersten und zweiten Jahrhundert nicht noch eine allgemeinere Verbreitung genossen haben?

Bindemann hat in seiner anachronistischen Zurückdatirung der Kategorieen des Kirchlichen und Unkirchlichen, der „katholischen Kirche" und der judenchristlichen „Parthei" den Boden der documentirten Geschichte gar zu weit verlassen. Ein später unkanonisch gewordenes Evangelium, meint er, habe unmöglich vor den kanonischen im kirchlichen Gebrauch gewesen sein können, denn warum sollte die „Kirche" das Evangelium des Petrus ausgeschlossen haben, wenn sie doch dasselbe vorher im Gebrauche hatte? Warum weiss der allerfahrene, im Dienste der Kirche ergraute Irenäus nichts davon? Warum bezeugt die „Kirche" so einstimmig die uranfängliche Geltung der kanonischen Evangelien [3])? So muss denn also die Auctorität und All-

1) a. a. O. S. 99.
2) Apol. 1, 67. S. 83. Maur.
3) Bindemann, a. a. O. S. 396 ff.

Digitized by Google

wissenheit der Kirche aushelfen, wo die erforderlichen historischen Einzelbeweise fehlen; dieses unprotestantische Machtwort soll stark genug seyn, um die Resultate so gründlicher kritischer Untersuchungen, wie diejenigen Credner's ohne alle Frage sind, niederzuschlagen, um die Zeugnisse der Alten, die unwidersprechlich den sehr frühen und sehr verbreiteten Gebrauch des Hebräerevangeliums bestätigen, aus dem Wege zu schaffen — ein historisches Verfahren, bei dessen durchgeführter Anwendung es bald als Inconsequenz erscheinen wird, die Ansprüche des päpstlichen Stuhls, die alle irgend einmal von der „Kirche" anerkannt und historisch bezeugt worden sind, für historisch unbegründet zu erklären. Weil Irenäus leistet, was er soll, wird sein historischer Forschungsgeist hoch gepriesen und ins glänzendste Licht gestellt; die apostolischen Väter, die nicht leisten, was sie sollen — denn keiner derselben citirt nach unseren kanonischen Evangelien — werden mit Stillschweigen übergangen. Weil Irenäus vom Hebräerevangelium schweigt, kann es weder damals noch je früher in kirchlichem Gebrauch gewesen seyn; der noch ältere Hegesipp und der ebenfalls ältere Verfasser der Clementinen, welche beide doch auch Bindemann nicht unter die Häretiker wird rechnen wollen, bilden natürlich gegen das Zeugniss oder vielmehr Stillschweigen eines katholischen Kirchenlehrers keine Instanz, und wenn dieser Kirchenlehrer auch noch so sehr, wie Irenäus, schon in Folge der Abgelegenheit seines Aufenthaltsorts, ausser Stand gewesen wäre, die ihm zugekommenen Schriften oder mündlichen Ueberlieferungen recht zu prüfen. Mit all' dieser Willkühr kann Bindemann jedoch die Eine, alle seine Voraussetzungen zerstörende Thatsache nicht wegschaffen, dass Justin eine Reihe von evangelischen Sprüchen und geschichtlichen Vorgängen aufführt, die in unseren kanonischen Evangelien nicht nachweisbar sind, dass er für einige derselben seine ἀπομνημονεύματα

Digitized by Google

ausdrücklich als Quelle nennt, und dass eben diese unkanonischen Citate es sind, die mit den noch vorhandenen Bruchstücken des Hebräerevangeliums auffallend zusammentreffen. So hat also Justin doch wenigstens Ein „apokryphisches" Evangelium unser seinen ἀπομνημονεύματα gehabt, und da er dasselbe ganz auf gleichem Fusse behandelt, wie seine übrigen evangelischen Quellen, da er mit keinem Worte andeutet, dass er es nur „nebenbei" benütze, so verliert alles das, was aus der anachronistischen Zurückdatirung der spätern Begriffe des Kanonischen und Apokryphischen, sowie aus dem Charakter des Justin als eines „nachdenkenden, an Forschungen gewöhnten, wahrheitsliebenden Mannes" [1]) hat geschlossen werden wollen, seine Beweiskraft. Hat Justin nur einmal das Hebräerevangelium als kanonische Schrift benützt, so kann er es öfter, so kann er es überall da gethan haben, wo sein Text mit dem synoptischen nicht wörtlich genau übereinstimmt. Was hilft es auch, zu so kleinlichen Auskunftsmitteln zu greifen, wie das, jene apokryphischen Zusätze seien an dem Rand seines kanonischen Evangelienexemplars verzeichnet gewesen [2]). Wie? dieser „nachdenkende, an Forschungen gewöhnte" Kirchenlehrer, dem der Inspirationsbegriff keineswegs mehr fremd war [3]), sollte entweder so unkundig gewesen sein, um nicht aus der Vergleichung anderer Evangelienschriften zu wissen, dass diese Randzusätze apokryphischen Ursprungs seien, oder so ungenau, dass ich nicht sage, leichtfertig, um apokryphischen Notizen, statt ihnen eine Verwahrung beizufügen, vielmehr ausdrücklich das Prädikat apostolischer Urheberschaft und damit einen inspirirten Charakter zu geben?

---

1) Bindemann, a. a. O. S. 398.
2) Bindemann, a. a. O. S. 469. De Wette, a. a. O. S. 100.
3) Bindemann, a. a. O. S. 403.

Digitized by Google

Uebrigens ist, wie schon oben bemerklich gemacht wurde, und wie gegen Bindemann aufs Neue erinnert werden muss, das Zurücktreten der judaistischen Hebräerevangelien und das Aufkommen unserer synoptischen Evangelienredaktionen so wenig unerklärlich, dass es vielmehr für jenen denkwürdigen Umschwung der kirchlichen Verhältnisse und Grundsätze, der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts stattfand, und dessen wesentlicher Charakter als Reaktion gegen das bisher in der Kirche vorherrschende Judenchristenthum aufgefasst werden muss — auch seinerseits eine keineswegs unwichtige Bestätigung liefert. Dass dieser Umschwung überhaupt stattfand, bezeugt uns, — um hier aufs Nähere nicht einzugehen, das im Verlaufe dieser Untersuchung auseinandergesetzt werden wird — die Geschichte der Apokalypse, deren kirchliche Anerkennung im zweiten Jahrhundert eine sehr schlagende Parallele für diejenige des Hebräerevangeliums darbietet; dass ferner dieser Umschwung auch in Beziehung auf die Litteratur des neutestamentlichen Kanons und ihre kirchliche Anerkennung seinen Einfluss äusserte, müssen wir so lange für möglich halten, als neben so vielem Anderem namentlich auch die Existenz des Marcusevangeliums das stärkste Zeugniss ablegt gegen die Voraussetzung, als ob schon das Zeitalter Justins einen abgeschlossenen Evangelienkanon, wie überhaupt die Begriffe der neutestamentlichen Inspiration und Kanonicität gehabt habe; und dass gerade das Hebräerevangelium es ist, dem wir die oben bezeichnete Stellung anweisen müssen, erscheint im Angesicht der zahlreichen Anspielungen, die uns bei den apostolischen Vätern und den ältesten kirchlichen Schriftstellern aufstossen, sowie der weit verbreiteten und langbewahrten kirchlichen Ueberlieferung von dem unter den Judenchristen vorhandenen Originaltexte des Matthäus als durchaus wahrscheinlich.

Um schliesslich alle in Beziehung auf Justins aposto-

Digitized by Google

lische Denkwürdigkeiten entscheidenden Punkte kurz zusammenzufassen, so sind es folgende: Manche der justinischen Evangeliencitate sind in unseren kanonischen Evangelien gar nicht zu finden; andere treffen zu, aber nur der Sache, nicht dem Ausdruck nach; derjenigen Stellen, welche sowohl der Sache, als den Worten nach mit unseren Evangelien zusammenstimmen, sind es äusserst wenige, und darunter nicht eine einzige, welche dem Marcus und Lucas eigenthümlich wäre, und gar keine aus Johannes. Wenn hiernach zwar die Möglichkeit übrig bliebe, dass Justin unsern Matthäus vor sich gehabt und frei benützt hat, so wird auch diese Möglichkeit zur Unwahrscheinlichkeit, wenn wir erwägen, dass Justin fast durchgängig, namentlich im Dialog mit Tryphon, das A. T. in der alexandrinischen Uebersetzung genau citirt, was sich mit der vorausgesetzten durchgängigen Ungenauigkeit seiner neutestamentlichen Citate schlecht verträgt; wenn wir ferner bemerken, dass einige seiner Citate, die nicht aus unsern Evangelien sind, mit anderweitig documentirten Bruchstücken des Hebräerevangeliums übereinstimmen; wenn wir endlich Behauptungen bei ihm finden, die in offenbarem Widerspruch mit sämmtlichen unserer Evangelien stehen [1]). Da Justin sich ferner des ungewöhnlichen Namens „apostolische Denkwürdigkeiten" bedient, und von unsern vier Evangelisten Keinen mit Namen anführt, so hat er ohne Zweifel die *εὐαγγέλια κατὰ Μαρ-*

1) Dial. c. Tryph. c. 103. S. 198. Maur. behauptet nämlich Justin, auch nicht ein einziger Mensch sey Jesu bei seiner Gefangennehmung zu Hülfe gekommen: *οὐδείς, οὐδὲ μέχρις ἑνὸς ἀνθρώπου, βοηθεῖν αὐτῷ ὡς ἀναμαρτήτῳ βοηθὸς ὑπῆρχε.* Bekanntlich lassen aber unsere Evangelien sämmtlich Einen Jünger (*εἷς τῶν μετὰ αὐτοῦ*) zu Hülfe eilen, als Christus von der hohepriesterlichen Schaar in Haft genommen wird. Die Festigkeit und Bestimmtheit, mit welcher Justin seine Behauptung ausspricht, lässt nur die Annahme übrig, sein Evangelium habe nichts von diesem Vorfall erzählt.

Digitized by Google

θαῖον, Μάρκον u. s. f., bei denen es überdiess eine Frage ist, ob sie damals schon existirten, nicht gekannt, sondern ausschliesslich das sogenannte Evangelium Petri, das er der wahrscheinlichsten Auslegung zufolge auch ausdrücklich mit Namen erwähnt, oder das mit demselben identische Hebräerevangelium benützt, dessen Gebrauch ihm, einem gebornen Palästinenser und πεπιςευκὼς ἐξ ἑβραίων am nächsten liegen musste, und zu dem überdiess, da es alten Nachrichten zufolge auch den Titel εὐαγγέλιον κατὰ τὺς ἀποςόλυς führte [2]), der justinische Name ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποςόλων am besten stimmt [3]).

---

2) Hieron. adv. Pelag. III, 2.: in evangelio juxta Hebraeos — quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum Apostolos, sive, ut plerique autumant, juxta Matthaeum.

3) Aus dem Gesagten geht auch hervor, dass die von Justin erwähnten ἀπομνημονεύσαντες ἀπόςολοι nicht nothwendig, wie man geglaubt hat, eine Mehrheit von Evangelien, folglich darunter auch unsere kanonischen Evangelien voraussetzen. Denn auf die ἀπομνημονεύσαντες ἀπόςολοι (in der Mehrzahl) beruft sich Justin bei zwei Citaten, die nicht aus unsern kanonischen Evangelien entnommen sind, Dial. c. Tryph. c. 88. S. 185. und c. 103. S. 198. Maur. Auch der Plural εὐαγγέλια, den Justin einmal gebraucht, entscheidet noch nicht für die Mehrzahl seiner Evangelien. Auch andere Kirchenväter gebrauchen das Wort „Evangelium“ von einer einzelnen Erzählung ihrer Evangelienschrift (Iren. adv. haer. III, 15, 1. Mass.: operatus est Deus plurima evangelia ostendi per Lucam), einem ἀπόμνημα, und in diesem Sinne kann evangelia einerlei seyn mit evangelium. Da nun Justin in jener Stelle (Apol. I, 66. S. 83. Maur.) die Plurale ἀπομνημονεύματα und εὐαγγέλια als Synonyme zusammenstellt, sonst aber nur von einem εὐαγγέλιον redet, so ist es desto wahrscheinlicher, dass er das Wort in jenem Sinne genommen, vgl. Gieseler, Entstehung d. schriftl. Evgg. S. 15. f.

Digitized by Google

III.

Die verschiedenen Bearbeitungen und Verzweigungen des Hebräerevangeliums.

Das Hebräerevangelium erscheint unter verschiedenen Namen und in verschiedenen Gestalten. Es ist eigentlich ein ganzer Evangelienstamm.

Zuerst stösst uns bei den Alten ein Evangelium des Petrus auf. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts schreibt der antiochenische Bischof Serapion an die Gemeinde zu Rhossus in Cilicien in Betreff eines προφερόμενον ὀνόματι Πέτρου εὐαγγέλιον, dessen sich dieselbe bediente. Bei seinem ersten Besuche, sagt er, habe er ihnen den Gebrauch dieser Evangelienschrift nicht untersagen mögen, in der Voraussetzung, es erwachse daraus kein anderer Schaden als jüdische Gesetzesängstlichkeit (μικροψυχία), jetzt aber, da er erfahren, dass eine doketische Sekte sich darauf berufe, habe er das Buch durchgegangen, καὶ εὑρεῖν τὰ μὲν πλείονα τῇ ὀρθῇ λόγῳ τοῦ σωτῆρος, τινὰ δὲ προσδιεζαλμένα [1]). Alles diess trifft auf das Hebräerevangelium zu. Eigenthümliche Zusätze im Vergleich mit den kanonischen Evangelien hatte eben das Hebräerevangelium; und doketische Christologie sowie jüdische Engherzigkeit in Speiseenthaltungen sind bekannte Züge jener ebionitischen Denkweise, in deren Interesse ein Cerinth, Tatian, Cassian, der Verfasser der Clementinen sich des Hebräerevangeliums bedienten. — Auch Origenes, wenn er das Evangelium des Petrus mit der Tradition der Hebräer als gleichartig zusammenstellt [2]), bestätigt diesen Zusammenhang. Ein weit bestimm-

1) Eus. H. E. VI, 12. Hieron. Catal. c. 41.

2) Zu Matth. XIII, 54—56.: Fratres autem Jesu putabant nonnulli esse, ex traditione Hebraeorum sumta occasione, ex evangelio, quod titulum habet juxta Petrum u. s. w. S. Gieseler, Entstehung d. schriftl. Evgg. S. 15.

Digitized by Google

teres und unzweideutigeres Zeugniss jedoch für die Identität beider Evangelien gibt uns Theodoret. Wenn nämlich die Kirchenväter sonst einstimmig versichern, die Nazaräer hätten das Hebräerevangelium gebraucht, so sagt Theodoret vielmehr: *κέχρηνται τῷ καλουμένῳ κατὰ Πέτρον εὐαγγελίῳ* [1]). Und die Markosier, die sich unter andern auch des Evangeliums Petri bedienten [2]), führen Stellen daraus an, welche mit den Citaten der Clementinen und Justins, die nachweislich auf das Hebräerevangelium zurückzuführen sind, in auffallender Uebereinstimmung stehen [3]). Uebrigens hat die Identificirung und Vertauschung der beiden Namen *εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους* und *εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον*, nicht nur nichts Befremdliches, sondern sie stimmt ganz gut zu allem dem, was wir schon früher über die Person und Richtung des Petrus ermittelt haben: denn allerdings galt Petrus in der alten Kirche als Apostel der *Ἑβραῖοι*, als apostolischer Vertreter jenes Judenchristenthums, aus dessen Kreis und Anschauungsweise das Hebräerevangelium hervorgegangen war.

Dass die „apostolischen Denkwürdigkeiten" Justins ebenfalls nur ein anderer Name für das zu jener Zeit wahrscheinlich noch namenlose Hebräerevangelium sind, ist im voranstehenden Abschnitt nachgewiesen worden.

Das Gleiche haben wir mit Credner von Tatians Diatessaron wahrscheinlich gefunden.

Auch in Beziehung auf das Evangelium der Aegypter ist Schneckenburger in seiner gründlichen Untersuchung der aus demselben aufbewahrten Fragmente zu dem Ergebniss gelangt, dass es allen Andeutungen zufolge in einem innern nahen Verwandtschaftsverhältnisse zu dem Evangelium der Ebioniten, also auch seiner Grundlage nach

1) Fab. Haer. II, 2.
2) Das Nähere bei Credner, Beiträge I, 262 ff.
3) Ueber die *ἀπομνημονεύματα Πέτρου* bei Justin s. oben S. 220. f.

Digitized by Google

zu dem der Hebräer stand [1]), und dass überhaupt die Evangelien der Ebioniten im strengern Sinn, dasjenige des Petrus, der Aegypter, des Karpokrates, wenn sie auch unter sich noch in etwas verschieden waren, doch insgesammt auf das Evangelium der Hebräer als ihre gemeinschaftliche Wurzel zurückweisen [2]). Da das Evangelium der Hebräer überhaupt, wenn auch seiner ursprünglichen Gestalt nach in dem nazaräischen Codex, dem sogenannten authentischen oder hebräischen Matthäusevangelium vorhanden, doch eine der Qualität und Quantität nach wechselnde Grösse war, da es nachweislich schon von den speculativen Ebioniten nach der Weise der Gnostiker Ausmerzungen, Interpolationen und kleine Correcturen erlitten hat [3]), so ist die Folgerung gewiss gerechtfertigt, die Schneckenburger, durch anderweitige Daten und Combinationen gestützt, hieraus gezogen hat, es sey auch die Grundlage des ägyptischen Evangeliums gewesen, und das letztere sey aus dem ersteren durch ähnliche Correcturen und Veränderungen im Geiste des ägyptischen Ebionitismus entstanden [4]).

Das kanonische Matthäusevangelium endlich betreffend, so wird im nächsten Abschnitte sein enger Zusammenhang mit dem Hebräerevangelium erörtert werden.

Alle diese Evangelienschriften also, nach kirchlichen Richtungen, Häuptern, Oertlichkeiten verschieden genannt, das Evangelium der Hebräer, das Evangelium des Petrus, dasjenige der Aegyptier, Justins Denkwürdigkeiten, das Evangelium der Clementinen und der Markosier, Tatians Diatessaron, der hebräische Matthäus und das kanonische Matthäusevangelium, — sie können, wenn sie nicht grossentheils geradezu identisch waren, doch nur Spielarten eines

1) Evg. d. Äg. S. 58.
2) a. a. O. S. 39.
3) a. a. O. S. 11 f.
4) a. a. O. S. 12. Uebereinstimmend De Wette, Einl. S. 103.

Digitized by Google

und desselben Evangelienstamms gewesen seyn, nur eine Reihe verschiedener aufeinanderfolgender Redactionen, als deren erste das Evangelium der Hebräer, das ursprünglich namenlose εὐαγγέλιον — das eigentliche Urevangelium —, als deren letzte unser griechischer Matthäus anzusehen ist. Wir erkennen in dieser Geschichte der ältesten Evangelienlitteratur denselben Entwickelungsgang, den der christliche Gedanke überhaupt genommen hat; es reflectirt sich in ihr die allgemeine Fortbewegung des Christenthums von den palästinensischen Regionen zu den römisch-hellenischen, von den jüdisch-particularistischen Prinzipien zu den freieren, paulinisch-universellen.

Zu dem gleichen Ergebniss, dass das Hebräerevangelium von fliessender Beschaffenheit, von schwankender und veränderlicher Natur war, bis es im griechischen Matthäus eine feste, schliessliche Fassung gewann, gelangen wir auch noch auf anderem Wege, durch Vergleichung der Citate aus demselben, welche die verschiedenen Kirchenväter aufbewahrt haben. Diese Citate stimmen gar nicht durchaus mit einander überein. Was z. B. Hieronymus aus der Taufgeschichte mittheilt [1]), ist von den Bruchstücken, die uns Epiphanius daraus aufbehalten hat [2]), diese hinwiederum von

1) Zu Jes. XI, 1.: Juxta evangelium, quod legunt Nazaraei — haec scripta reperimus: Factum est autem, quum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti, et requievit super illum, et dixit illi: fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires, et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum.

2) Haer. XXX, 13. (Auszug aus dem ebionitischen Evangelium): *καὶ ὡς ἀνῆλθεν ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοὶ, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθόσης καὶ εἰσελθόσης εἰς αὐτόν. Καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. Καὶ πάλιν, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα.* Offenbar gehört das correspondirende Bruchstück bei Hieronymus einer weit älteren und ursprünglicheren Formation

Digitized by Google

den Citaten der clementinischen Homilieen [1]) völlig abweichend. Ferner sollen die Kindheitsgeschichten nach einigen Berichten gefehlt und das Evangelium soll mit dem Auftreten des Täufers begonnen haben [2]), aber nicht nur stimmen auch hier die Angaben des Epiphanius über den Text der ἀρχὴ τῶ εὐαγγελίου nicht genau mit einander überein [3]), sondern ebenso wenig die Angaben der andern Berichterstatter mit denjenigen des Epiphanius. Wenn nämlich einerseits, was für das Fehlen der Kindheitsgeschichten sprechen, und die obigen Aussagen des Epiphanius bestätigen würde, die clementinischen Homilieen kein einziges Citat daraus enthalten, und folglich diese mit der Christologie der speculativen Ebioniten unverträglichen Abschnitte in ihrem Evangelium wahrscheinlich nicht gelesen haben: so fanden sich dieselben andererseits, wie aus den Aeusserungen des Hieronymus geschlossen werden kann, im Evangelium der Nazaräer [4]); ferner im Evangelium des Hegesipp — denn er

---

des Hebräerevangeliums an; dasjenige des Epiphanius steht theologisch und historisch unsern kanonischen Evangelien näher.

1) Nach Hom. III, 53. lautete die Stimme vom Himmel: ὁυτός ἐστί μου ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητὸς, εἰς ὃν εὐδόκησα, τοῦτο ἀκούετε.

2) Epiph. Haer. XXX, 13.: ἡ δὲ ἀρχὴ τῶ παρ' αὐτοῖς [τοῖς Ἐβιωναίοις] εὐαγγελίου ἔχει· ὅτε ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τῶ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας, ἦλθεν Ἰωάννης βαπτίζων κτλ. 14: ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς τῶ αὐτῶ χρώμενοι δῆθεν παρ' αὐτοῖς [den Ebioniten] εὐαγγελίῳ ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τὰ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου διὰ τῆς γενεαλογίας βέλονται παριστᾶν, ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριστόν. Οὗτοι δὲ [die Ebioniten] ἄλλα τινὰ διανοοῦνται· παρακόψαντες γὰρ τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας, ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι, ὡς προεῖπον, λέγοντες· ὅτι ἐγένετο, φησὶν, ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου κτλ. Hier folgt nun die ἀρχὴ des Evangeliums, aber etwas abweichend von dem Texte des vorangehenden Paragraphen.

3) Vgl. Credner, Beiträge I, 334. 339 f.

4) Comment. in Habac. III, 3. und in Jesaj. XI, 1. Die Stellen bei Credner, a. a. O. S. 395 f. und De Wette, Einl. S. 91. Dazu Catal. c. 3.: in quo (sc. evangelio Matthaei) animadvertendum, quod, ubicunque Evangelista — veteris scripturae testi-

Digitized by Google

erwähnt die Verfolgung des Herodes [1]) —, und in demjenigen des Ignatius — denn er spricht von der παρθενία Μαρίας [2]); endlich auch in den apostolischen Denkwürdigkeiten Justins, da verschiedene seiner Angaben, z. B. die, dass Christus in einer Höhle geboren worden sey [3]), nur aus einem unkanonischen Evangelium, das dann zugestandenermassen kein anderes seyn kann, als das Hebräerevangelium, geflossen seyn können. Der gleiche Widerspruch besteht insbesondere in Beziehung auf die Genealogieen. Sie fehlten im Evangelium der Ebioniten, wie Epiphanius ausdrücklich versichert [4]), und doch beriefen sich die Karpokratianer, die sich nach Epiphanius ebenfalls des Hebräerevangeliums bedient haben sollen [5]), eben auf die Genealogieen ihres Evangeliums, um daraus die natürliche Geburt Jesu zu beweisen [6]).

Allerdings sind es nur die Kindheitsgeschichten, über welche uns diese abweichenden Daten vorliegen; aber wir können aus denselben abnehmen, dass das Hebräerevangelium überhaupt, Hand in Hand mit den successiven Entwicklungen des Ebionitismus, eine Reihe von Entwicklungs-

---

moniis abutitur, non sequatur LXX translatorum auctoritatem, sed hebraicam: e quibus illa duo sunt: Ex Aegypto vocavi filium meum; et: Quoniam Nazaraeus vocabitur. Epiphanius schwankender Haer. XXIX, 9.: ἔχουσι [die Nazaräer] τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον [integrum] ἑβραϊστί. Παρ' αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο, καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐγράφη ἑβραϊκοῖς γράμμασιν, ἔτι σώζεται· οὐκ οἶδα δὲ, εἰ καὶ τὰς γενεαλογίας τὰς ἀπὸ τοῦ Ἀβραὰμ ἄχρι Χριστοῦ περιεῖλον.

1) ap. Eus. H. E. III, 20.: ἐφοβεῖτο γὰρ ὁ Δομετιανὸς τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ Ἡρῴδης. Vgl. Matth. II, 3.

2) Ep. ad Ephes. c. 19. vgl. auch ad Trall. 9.

3) Dial. c. Tryph. c. 78. S. 175. Maur.

4) Haer. XXX, 13. 14. (oben S. 238. Anm. 2.), wo ausdrücklich die Taufgeschichte als ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου angegeben wird.

5) Haer. XXVIII, 3. 14. Die Stellen S. 204. Anm. 3.

6) Haer. XXX, 14.

Digitized by Google

stufen durchlief, bis es im Matthäusevangelium in die katholische Kirche einmündete.

Bei dem freien, ungebundenen, zwanglosen Verhältnisse, das sich die ältesten Christen zu ihren Geschichts- und Glaubensurkunden gaben, für eine Zeit, in welcher die spätern katholischen Begriffe der Schriftinspiration und der Kanonicität noch völlig unbekannt waren, sind Erscheinungen, wie die in Rede stehenden, ist die Flüssigkeit und Veränderlichkeit der Evangelienlitteratur sehr natürlich und begreiflich. Nichts war in der alten Kirche gewöhnlicher, und wurde häufiger in Ausübung gebracht, namentlich von den Ebioniten, als diese Methode des Ueberarbeitens. Um die überkommenen Schriftwerke einer vergangenen Periode dem Bewusstseyn der Gegenwart nahe zu erhalten, sie mit den doctrinellen Entwicklungen einer fortgeschrittenen Zeit auszugleichen, ihnen in polemischem, apologetischem oder irenischem Interesse eine besondere Anwendung, eine bestimmte Beziehung zu geben, schlug man unwillkührlich und in völliger Arglosigkeit dieses Verfahren ein. Die alte christliche Litteratur giebt eine Menge solcher Beispiele an die Hand: wie sich das Matthäusevangelium zum alten Hebräerevangelium, so verhält sich hinwiederum das Evangelium des Marcus zu demjenigen des Matthäus, das Lucasevangelium zu dem des Marcion, der Epheserbrief zum Colosserbrief, der zweite petrinische Brief zu dem des Judas, die längere Recension der ignatianischen Briefe zur kürzern, die jetzigen apostolischen Constitutionen zu ihrer Grundschrift, die clementinischen Recognitionen zu den Homilieen u. s. f., — wenn auch, wie sich von selbst versteht, die Motive der Umarbeitung ebenso wenig, als das Verfahren des Umarbeitenden bei allen diesen Schriften das gleiche war.

Schon Celsus macht den Christen den Vorwurf, dass sie, wie Solche, die aus einem Rausche zur Besinnung

Digitized by Google

kommen, an sich selbst Hand anlegten, und an der ursprünglichen Fassung des Evangeliums drei- und viermal, selbst öfter änderten und nachbesserten (*μεταχαράττειν ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον τριχῆ καὶ τετραχῆ καὶ πολλαχῆ καὶ μεταπλάττειν*), um den Einwürfen ihrer Widersacher zu entgehen [1]).

IV.

Das kanonische Matthäusevangelium.

In unserem kanonischen Matthäus hat sich, wie gesagt, das vorher flüssige und elastische Hebräerevangelium verfestet und fixirt. Es bezeichnet den katholischen Abschluss der ebionitischen Evangelienlitteratur. Bis zu jener Zeit waren die dogmatischen Entwicklungen der Kirche mit einer fortgehenden Reform der überkommenen, oder mit der Unterstellung neuer Geschichtsdokumente und Glaubensurkunden Hand in Hand gegangen; mit dem Werden der katholischen Kirche hört diese Flüssigkeit der angeblich aus dem apostolischen Zeitalter ererbten Litteratur auf, der neutestamentliche Kanon zieht sich enger und enger zusammen, seine einzelnen Schriften gewinnen eine dogmatisch normirende Auctorität, und die weiteren kirchlichen Entwicklungen vollbringen sich von nun an innerhalb seiner.

Die enge Verwandtschaft unseres griechischen Matthäus mit dem Hebräerevangelium ist uns schon bisher aus manchen Daten wahrscheinlich geworden. In der That bietet auch die Ueberlieferung merkwürdige Berührungspunkte zwischen beiden. Das Hebräerevangelium ist palästinensischen Ursprungs: Matthäus auch. Es war das älteste Evangelium,

1) Orig. adv. Cels. II, 27. Vol. I, 411. de la Rue.

Digitized by Google

wie schon seine ursprüngliche Namenlosigkeit zeigt: auch Matthäus soll von allen Evangelisten zuerst geschrieben haben [1]). Es war für Judenchristen verfasst und ausschliessend in ihrem Gebrauch [2]): Matthäus auch [3]). Es war ursprünglich hebräisch geschrieben [4]), wie es denn noch von Hegesipp, offenbar um der grössern Treue und Authentie der Citate willen, theilweise in der Originalsprache benützt wird [5]): Matthäus auch [6]). Fügen wir noch hinzu dass die Bruchstücke des Hebräerevangeliums, die uns geblieben sind, besonders diejenigen seiner spätern Formationen, nämlich der Text der clementinischen Homilien und der justinischen Apomnemoneumata weit am meisten mit unserem Matthäus zusammentreffen — der Unterschied ist meist nur ein formeller, wie zwischen zwei von einander unabhängigen Uebersetzungen —: so erhält die obenangedeutete Vermuthung einen nicht geringen Grad von Wahrscheinlichkeit.

Doch es ist dieser enge Zusammenhang des Matthäus- und des Hebräerevangeliums nicht Sache einer blosen, wenn

---

1) Nach Clemens von Alexandrien bei Eus. H. E. VI, 14. und Origenes ebendaselbst VI, 25. Mehr bei Credner, Einl. I, 77.

2) Iren. adv. haer. III, 11, 7. Mass.: Ebionaei eo evangelio, quod est secundum Matthaeum, solo utentes. Epiph. Haer. XXX, 3. δέχονται (οἱ Ἐβιωναῖοι) τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον, τούτῳ γὰρ καὶ μόνῳ, ὡς καὶ οἱ κατὰ Κήρινθον, χρῶνται μόνῳ· καλοῦσι δ' αὐτὸ καθ' Ἑβραίους. Ein gleiches μόνῳ χρῶται bei Eus. H. E. III, 27.

3) Iren. adv. haer. III, 1.: ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου. Orig. ap. Eus. H. E. VI, 25.: ὅτι πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαισμοῦ πεπιστευκόσι, γράμμασιν ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον, u. A.

4) Hieron. adv. Pelag. III, 2. die Stelle S. 206. Anm. 1.

5) Eus. H. E. IV, 22. Die Stelle oben S. 206.

6) Pap. ap. Eus. H. E. III, 39.: Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. Iren. adv. haer. III, 1. und Orig. ap. Eus. H. E. VI, 25. (die Stellen Anm. 3.) Hieron. Catal. c. 3. die Stelle S. 243. Mehr bei Credner, Einl. I, 70 ff.

Digitized by Google

auch noch so wahrscheinlichen Vermuthung, sondern es spricht für ihn bekanntermassen das ausdrückliche, auf Autopsie und Vergleichung gestützte Zeugniss des Hieronymus, das, wenn irgend eine Zeugenaussage, für uns Gültigkeit haben muss. Er will das hebräische Original unseres griechischen Matthäus in der Bibliothek zu Cäsarea, sowie im Gebrauch einzelner nazaräischer Gemeinden Cölesyriens vorgefunden, sofort abgeschrieben und später auch ins Griechische und Lateinische übersetzt haben. Matthäus – schreibt er [1]) — primus in Judaea propter eos, qui ex circumcisione crediderant, evangelium Christi hebraicis litteris verbisque composuit: quod quis postea in graecum transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus Martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea, urbe Syriae, hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit. Davon, dass er dieses Evangelium auch ins Griechische und Lateinische übersetzt, spricht Hieronymus in derselben Schrift der die oben angeführte Stelle entnommen ist, in der unmittelbar vorangehenden Biographie [2]). Im Angesicht so klarer und bestimmter Aussagen, ohnehin in einer Frage, die nicht Sache des subjectiven Urtheils, sondern des einfachen Augenscheins ist, scheint es fast unmöglich, gegen die wesentliche Einerleiheit des Hebräer- und des Matthäusevangeliums noch gegründete Zweifel zu hegen.

Nichts destoweniger hat man in einigen späteren Aeusserungen unseres Kirchenvaters eine indirecte Zurücknahme seines früheren so bestimmten Zeugnisses finden wollen. „Evangelium“ quo utuntur Nazareni et Ebionitae, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum,“ „evange-

1) Catal. c. 3.

2) Catal. c. 2.: Evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos, et a me nuper in graecum latinumque sermonem translatum est.

Digitized by Google

lium juxta Hebraeos, sive, ut plerique autumant, juxta Matthaeum" — in dieser limitirten Weise drückt sich Hieronymus in späteren Schriften aus [1]). Man hat hieraus gefolgert, er sei bei genauerer Einsicht späterhin von der Meinung zurückgekommen, das Hebräerevangelium sei das hebräische Original des griechischen Matthäus. Aber wie? Versichert er doch gleich das erstemal, wo er des Hebräerevangeliums überhaupt Erwähnung thut [2]), er habe es abgeschrieben und übersetzt. Ueber das Verhältniss des hebräischen Textes zum griechischen, über diese einfach thatsächliche Frage musste er also von Anfang an so sehr im Reinen sein, dass es nicht glaublich ist, er sei einige Jahrzehende später durch gereifteres Nachdenken zu richtigerer Einsicht gelangt, und von seiner früheren Meinung abgekommen. Nichts destoweniger glaubt Credner [3]) im persönlichen Character des Hieronymus einen Erklärungsgrund seiner differirenden Aussagen zu finden. Hieronymus sey sein ganzes Leben durch immer schwach genug gewesen, nichts so sehr zu fürchten, als den Vorwurf einer Abweichung von der kirchlichen Lehre und Ueberlieferung. So habe er denn, obwohl von der Nichtidentität beider Evangelienschriften, des angeblich hebräischen Matthäus und unseres griechischen Textes überzeugt, nichts destoweniger, weil einmal alle Welt sie für identisch gehalten habe, dem Strome nachgegeben, und es vermieden, sich über das wahre Verhältniss des Textes beider Evangelien zu einander bestimmt zu erklären. Während eines Zeitraums von etwa 30 Jahren, in welchem er das Hebräerevangelium zweimal, lateinisch und griechisch übersetzt hatte, habe er sich demgemäss immer nur unbestimmt und schwankend geäussert. Credner sieht selbst, dass dieser Auffassung die oben angeführte ausdrück-

1) Zu Mich. XII, 15. adv. Pelag. III, 2.
2) Catal. c. 2.
3) Beitr. I, 391 ff.

Digitized by Google

liche und chronologisch früheste Erklärung des Hieronymus im Wege steht: „ipsum hebraicum Matthaei habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca; mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea, urbe Syriae, hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit.“ Credner ergreift daher die Auskunft, die fraglichen Worte für eine allerdings von Hieronymus selbst an den Rand geschriebene Anmerkung zu erklären; aber Hieronymus habe damals das hebräische Evangelium noch nicht geprüft gehabt und bis dahin die herrschende Ansicht, dass es den Urtext des kanonischen Matthäus enthalte, getheilt; bei genauerer Einsicht sey er von dieser Meinung abgekommen, aber die obige an den Rand geschriebene Bemerkung sei nichts desto weniger in den Text gekommen.

Das Willkührliche und Gezwungene dieser Annahmen Credner's leuchtet von selbst ein. Auch sind sie dem historischen Thatbestand ganz zuwider. Denn wie ist es denkbar, dass Hieronymus, mit der wahren Beschaffenheit des Hebräerevangeliums noch unbekannt, die in Rede stehende Bemerkung an den Rand geschrieben hat, wenn er doch unmittelbar zuvor in derselben Schrift, in der vorangehenden Biographie ausdrücklich erzählt, er habe dieses Evangelium ins Griechische und Lateinische übersetzt? Er hat es also gekannt, und seine auf diese Kenntniss gegründete Aussage muss für uns historische Gültigkeit haben. Die persönlichen Motive, aus welchen Credner das nachherige Schweigen des ängstlichen Kirchenvaters erklären will, haben ohnehin wenig Wahrscheinlichkeit. Was hinderte ihn denn, sich über den wahren Thatbestand offen und unumwunden auszusprechen? Er hatte ja das fragliche hebräische Evangelium von den Nazaräern, einer anerkannt ausserkirchlichen Parthei sich verschafft. Was zwang ihn hier zu Reticenzen? Welche Rücksicht konnte ihn binden? Warum nicht sagen: das hebräische Evangelium dieser Nazaräer zu Beröa ist nicht der hebräische Matthäus?

Digitized by Google

In allen Fällen ersehen wir aber selbst aus denjenigen Aussagen und Rede-Wendungen des Hieronymus, die der Annahme einer Identität beider Evangelien weniger günstig zu seyn scheinen (evangelium, quod vocatur a plerisque Matthäi authenticum; evangelium, ut plerique autumant, juxta Matthäum) doch so viel, dass diese Identität allgemeine kirchliche Annahme war, folglich ohne Zweifel alte kirchliche Ueberlieferungen für sich hatte. Auf die gleichen Ueberlieferungen stützte sich wohl Epiphanius, wenn er von den Nazaräern sagt, es finde sich bei ihnen das vollständige Matthäusevangelium im hebräischen Original [1]), und von den Ebioniten [2]), sie gebrauchen den hebräischen Matthäus, nennen ihn aber Hebräerevangelium. Die einstimmige Angabe der Kirchenväter endlich, Matthäus habe ursprünglich hebräisch geschrieben, beruhte wohl gleichfalls auf denselben Voraussetzungen, denn dass der angeblich hebräische Matthäus und das hebräische Evangelium der Hebräer zwei verschiedenartige und von einander unabhängige Evangelienschriften waren, hat doch äusserst wenig Wahrscheinlichkeit.

Was zu Gunsten der Differenz beider Evangelien noch geltend gemacht werden könnte, ist diess, dass die Bruchstücke, die Hieronymus aus dem Hebräerevangelium mittheilt, zum Theil gar nicht, zum Theil nicht genau mit unserem griechischen Matthäus übereinstimmen. Auch sieht man nicht recht ein, wozu er selbst noch eine Uebersetzung in's Griechische veranstaltete, wenn der griechische Matthäus schon eine Copie des Hebräerevangeliums war. Diess nöthigt uns aber nur, anzunehmen, dass zwischen dem hebräischen Evangelium und dem griechischen Matthäus eine ähnliche Verschiedenheit bestand, wie zwischen den verschiedenen Bearbeitungen und Spielarten des Hebräerevangeliums selbst;

1) Haer. XXIX, 9.
2) Haer. XXX, 3. 13.

Digitized by Google

dass beide völlig unabhängige Evangelienschriften waren, kann unmöglich daraus gefolgert werden. —

In diesem Zusammenhange müssen wir einer merkwürdigen Notiz gedenken, die uns Eusebius über das Verhältniss des Matthäusevangeliums zum Hebräerevangelium aufbewahrt hat. Wenn wir nämlich durch den ganzen Gang unserer Untersuchung darauf geführt worden sind, anzunehmen, unser kanonischer Matthäus sei eine katholische Ueberarbeitung des ebionitischen Hebräerevangeliums, bewerkstelligt durch Streichung jüdischer und durch Einschaltung antijüdischer Stücke: so gibt uns hiefür die Thatsache, dass spätere Ebioniten vom Boden des Hebräerevangeliums aus das Matthäusevangelium angefochten haben, die vollkommene geschichtliche Bestättigung. Von Symmachus nämlich, dem bekannten Uebersetzer des A. T.'s, der gegen den Schluss des zweiten oder den Anfang des dritten Jahrhunderts gelebt und der ebionitischen Richtung angehört hat [1]), berichtet Eusebius [2]): καὶ ὑπομνήματα αὐτῶ εἰσέτι νῦν φέρεται, ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον τὴν δεδηλωμένην αἵρεσιν (die ebionitische) κρατύνειν. Polemisirend also gegen das Matthäusevangelium (nur diess können die Worte ἀποτεινόμενος πρὸς τὸ κατὰ M. εὐαγγ. heissen, wie Muskulus und Valesius richtig übersetzen) suchte Symmachus die Grundsätze des Ebionitismus zu rechtfertigen, das heisst wohl: auf das Evangelium der Ebioniten, das sogenannte Hebräerevangelium gestützt, oder, was wahrscheinlicher ist, es commentirend nahm er polemische Rücksicht

1) Eus. H. E. VI, 17.: — ἰσέον, Ἐβιωναῖον τὸν Σύμμαχον γεγονέναι. Dass Symmachus Ebionit war, ist sicher (vgl. Du Valois z. d. St. und Schliemann, Clementinen S. 477.); ungewisser ist sein Zeitalter, doch geht aus den Angaben des Eusebius a. a. O. hervor, dass er älter ist als Origenes.

2) a. a. O. Vgl. zu dieser Stelle auch die Bemerkungen Schliemann's a. a. O. S. 480.

Digitized by Google

auf das Matthäusevangelium, sei es nun, dass er seine Aechtheit oder seine durchgängige Unverfälschtheit bestritt. Aller Wahrscheinlichkeit nach war es mithin die Ursprünglichkeit und Priorität des Hebräerevangeliums, die er gegen die vermeintliche Kanonicität und kirchliche Auctorität seiner spätern Umarbeitung, des Matthäusevangeliums, verfocht.

So kommen wir denn, nach Abhörung aller dieser Zeugnisse, auf unsern gleich Eingangs aufgestellten, und im Verlaufe unserer Untersuchung öfter wiederholten Satz zurück, dass unser griechischer Matthäus die letzte Redaction des Hebräerevangeliums, der Abschluss seiner mannigfachen Wandelungen und verschiedenartigen Gestaltungen war. Den Entstehungsprocess des einen aus dem andern in allen seinen Einzelheiten darzulegen, die Motive der angebrachten Abänderungen genau und vollständig zu erörtern, ist freilich nicht mehr möglich, da uns die hebräische Grundschrift nicht mehr zur Vergleichung zu Gebot steht.

Doch gibt uns in Beziehung auf den Zusammenhang beider Schriften die Composition und der dogmatische Charakter des Matthäusevangeliums manche beachtenswerthe Winke an die Hand. Unläugbar ist nämlich, dass das Matthäusevangelium nicht, wie etwa das johanneische, als ein Werk aus einem Gusse, als die Arbeit einer und derselben schriftstellerischen Hand sich gibt, sondern als schliessliche Zusammenstellung und Redaction vorgefundener schriftstellerischer Aufzeichnungen, die ihren heterogenen Ursprung durch Form und Inhalt deutlich genug beurkunden. Zwar sind auch im dritten Evangelium anomale Bestandtheile, Bruchstücke heterogener Gedankenkreise zu unterscheiden, aber ihre Zusammenstellung ist hier tendenzmässig, sie ist das Ergebniss einer folgerichtigen, systematischen Redaction, während sie bei Matthäus einen weit zufälligeren ungleichartigeren Character hat. Man kann beim Matthäusevangelium nicht, wie beim Lucasevangelium, im eigentlichen

Digitized by Google

Sinne von einer Composition sprechen, sondern nur von einer Reihe ungleichartiger Schichten, aus denen es besteht. Dasselbe Evangelium, das dem mosaischen Gesetz eine buchstäbliche Geltung auch für den neuen Bund, eine unverbrüchliche, ewige Bedeutung zuschreibt [1]), spricht anderwärts von dem neuen Geist und der Selbstständigkeit der neutestamentlichen Oekonomie [2]); dasselbe, das ein Fortbestehen der mosaischen Cultusform, namentlich der Tempelopfer nicht undeutlich voraussetzt [3]), lässt hinwiederum dem Tempel zu Jerusalem baldigen Untergang geweissagt werden [4]); dasselbe, das die Aufgabe und die Abzweckung des Christenthums so vorherrschend im beschränkt nationalen, jüdisch-particularistischen Sinne auffasst [5]), hebt anderwärts seinen universalistischen Character [6]), selbst im Gegensatz gegen das ungläubige Volk der Verheissung, dem das Heil genommen werden soll, hervor [7]); dasselbe Evan-

1) Cap. V, 17 — 19.: μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι. Ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται. Ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων, καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, κτλ. S. Fritzsche z. d. St. Matth. S. 214. ff.

2) IX, 16. 17.: Οὐδεὶς ἐπιβάλλει ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου ἐπὶ ἱματίῳ παλαιῷ κτλ. — Οὐδὲ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς — — ἀλλὰ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς, καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται.

3) Cap. V, 23. f.

4) Cap. XXIV. Vgl. jedoch Strauss L. J. I, 529.

5) XV, 24.: οὐκ ἀπεστάλην, εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ. X, 5.: εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε, καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε· πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ. Aehnlich I, 21. XIX, 28.

6) XXIV, 14.: καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ, εἰς μαρτύριον πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν. XXVIII, 19.: πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη.

7) VIII, 10 — 12.: οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται. XX, 1-15. die Parabel von den Arbeitern im Weinberg; XXI, 33 — 44. die

Digitized by Google

gelium, das den Schluss der Geschichte, des αἰὼν ὗτος in nächste Aussicht stellt, herbeigeführt durch ein plötzliches unmittelbares Eingreifen des in seiner Herrlichkeit wiedererscheinenden Erlösers [1]), lehrt anderwärts eine stetige immanente geschichtliche Entwicklung, eine in natürlichem Lebensprocesse sich verwirklichende Vollendung des Gottesreichs [2]); dasselbe, das von den Einflüssen ebionitischer Ascese sich nicht frei gehalten hat [3]), stellt anderwärts der Forderung ascetischer Enthaltsamkeit die Idee der Innerlichkeit und evangelischen Freiheit gegenüber [4]). Besonders auffallend sind die christologischen Widersprüche, die sich in den verschiedenartigsten Darstellungsweisen durchs ganze Evangelium hindurchziehen. Dass sich in dieser Beziehung namentlich die Genealogieen nicht mit den Geburtsgeschich-

---

Parabel vom Erben des Weinbergs und vom Eckstein, mit dem Schlusssatz: ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ; XXII, 1-14. die Parabel von der Hochzeit des Königs; XXIII, 37-39.: Ἰερουσαλήμ, Ἰερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας κτλ. Auch III, 9. XXI, 28 – 32.

1) XVI, 28.: εἰσί τινες τῶν ὧδε ἑστώτων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ. Ebenso X, 23.

2) XIII, 31 — 33.: ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπειρεν ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ κτλ. —. Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμῃ, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἐνέκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία, ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον.

3) Z. B. XIX, 12. — εἰσὶν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν κτλ. vergl. mit XIX, 10. Offenbar eine Empfehlung der Ehelosigkeit. Basilides, der aller Wahrscheinlichkeit nach das Hebräerevangelium gebrauchte (Neander, gnost. System. S. 84. ff.), berief sich (nach Clem. Alex. Strom. III, 1.) auf diese Stelle, um die Enthaltung von der Ehe zu vertheidigen. Ueber die Bedeutung von εὐνοῦχος oder spado in der alten Kirche vgl. die in meinem Montanismus S. 63. 128. 242. aufgeführten Stellen.

4) XI. 18. 19.: ἦλθε γὰρ Ἰωάννης, μήτε ἐσθίων, μήτε πίνων· καὶ λέγουσι κτλ. — ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ἐσθίων καὶ πίνων· καὶ λέγουσιν· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν. κτλ.

Digitized by Google

ten [1]), die Geburtsgeschichten hinwiederum nicht mit der Taufgeschichte [2]) vertragen, und beide aus einer ganz entgegengesetzten theologischen Auffassungsweise hervorgegangen sind, indem die Genealogieen und die Taufgeschichte eine natürliche, die Geburtsgeschichten dagegen eine übernatürliche Erzeugung voraussetzen, — kann nur dogmatische Verstocktheit in Abrede ziehen. Hiezu füge man noch die historischen Widersprüche in unserem Evangelium, dergleichen z. B. zwischen der Taufgeschichte und der Botschaft des Täufers, zwischen der Bergpredigt und dem messianischen Bekenntniss des Petrus u. s. f. stattfinden, die aber hier nicht alle aufgezählt werden können. Wie soll man sich nun alle diese Widersprüche, diese anomalen Bestandtheile unseres Evangeliums erklären? Aus der Feder Eines und desselben Concipienten können sie nicht geflossen sein. Sie sind vielmehr eine Reihe schichtenartig aufgehäufter Entwicklungen, und wir haben also im Matthäusevangelium offenbar nicht ein einheitliches schriftstellerisches Erzeugniss, sondern eine Sammlung heterogener geschichtlicher Bruchstücke, successiver Entwicklungsformationen der evangelischen Geschichte vor uns, und zwar wiederum, wie gesagt, nicht eine solche, wie sie im dritten Evangelium vorliegt, eine durchgeführte neutralisirende Zusammengesellung von Gegensätzen, sondern ein in zufälligerer Weise durch die Nachträge der verschiedenen Diaskeuasten entstandenes Aggregat. Dass dabei der Grundstock des Evangeliums — nämlich eben das alte Hebräerevangelium — entschieden judenchristlich ist, dass die dem Judenthum zugewandte Seite von Anfang bis zu Ende durchgehends vorherrscht, bedarf keines weitern Nachweises [3]). Um so weni-

1) Strauss, L. J. I, 186 ff

2) Ebendaselbst I, 420. ff.

3) Schon die Alten erkennen diess einstimmig an. Irenaeus in Possini Catena in Matth. Opp. I, S. 347.: *τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον*

Digitized by Google

ger können wir die mit diesem Grundcharacter des ersten Evangeliums contrastirenden geistigeren, universalistischen Elemente, die sich neben den judaistischen vorfinden — sie sind vorzugsweise in Cap. XX—XXIII. enthalten — für etwas anderes ansehen, als für spätere, auf der Basis einer schon vorliegenden judenchristlichen Evangelienschrift gemachte Einträge [1]). Im alten Hebräerevangelium, welches das Judenchristenthum in ungetrübter Reinheit repräsentirte, waren jene Stücke schwerlich enthalten, sie werden auch weder von Justin [2]), noch von den Clementinen [3]) angeführt, dagegen sind sie fast alle dem Lucas gemeinschaftlich; der letztere Punkt ist um so bemerkenswerther als in der Parallelstelle Matth. XXIII, 37. das nur bei Lucas vorkommende, bei Matthäus solöke *Ἱερουσαλὴμ* — seine stehende Schreibart ist sonst *Ἱεροσόλυμα* [4]) — sich findet.

πρὸς Ἰουδαίους ἐγράφη· ἔτοι γὰρ ἐπεθύμουν πάντα σφόδρα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ Χριστόν. Ὁ δὲ Ματθαῖος καὶ ἔτι μᾶλλον σφοδροτέραν ἔχων τὴν τοιαύτην ἐπιθυμίαν, παντοίως ἐσπευδε πληροφορίαν παρέχειν αὐτοῖς, ὡς εἴη ἐκ σπέρματος Δαβὶδ ὁ Χριστός· διὸ καὶ ἀπογενέσεως αὐτῷ ἤρξατο. Theophylact. comm. in Matth. prooem.: *Ματθαῖος γὰρ περὶ τῆς κατὰ σάρκα μόνης ὑπάρξεως τῷ Χριστῷ διαλέγεται· πρὸς γὰρ τοὺς Ἑβραίους ἔγραψεν, οἷς ἀρκετὸν ἦν τὸ μαθεῖν, ὅτι ἀπὸ Ἀβραὰμ καὶ Δαβὶδ ἐγεννήθη ὁ Χριστός· ἀναπαύεται γὰρ ὁ ἐξ Ἑβραίων πιστεύσας, ὅταν πληρωθῇ, ὅτι ἐκ Δαβὶδ ἐστιν ὁ Χριστός.* In den griechischen Handschriften des Matthäus findet sich das Scholion: *ἐξηγεῖται τὴν κατὰ ἄνθρωπον τῷ Χριστῷ γέννησιν καὶ ἐστιν ἀνθρωπόμορφον τὸ εὐαγγέλιον*, s. Matthaei, Evang. sec. Matth. gr. et lat. ex codd. editum S. 10.

1) Bei einer vollständigen, folgerichtigen Umarbeitung wären wohl schwerlich Stellen stehen geblieben, wie XVI, 28., ein Ausspruch, den Lucas und Marcus abzuändern nicht unterlassen haben.

2) Mit Ausnahme von VIII, 11. 12., was Dial. c. Tryph. c. 76. S. 173. c. 120. S. 215. u. c. 140. S. 231 Maur. sich findet.

3) Mit Ausnahme von XXII, 1—14. verglichen mit Hom. VIII, 22.

4) Matth. II, 1. 3. III, 5. IV, 25. V, 35. XV, 1. XVI, 21. XX, 17. 18. XXI, 1. 10.

Digitized by Google

Ein beachtenswerthes Merkmal für die heterogene Zusammensetzung unseres Matthäusevangeliums, und für die Mehrfachheit der Redactionen, die es durchlaufen hat, ist auch der Character seiner alttestamentlichen Citate. Dieselben sind nämlich weit zum grössten Theil nach der griechischen Uebersetzung der LXX gemacht; daneben sind nun aber einige Stellen messianischer Art, und zwar solche, deren messianische Beziehung in der griechischen Uebersetzung nicht aufgefunden werden konnte, sondern nur durchs Zurückgehen aufs hebräische Original, — unmittelbar und unabhängig von den LXX aus dem Hebräischen übersetzt, so jedoch, dass man sieht, der Verfasser des Matthäusevangeliums könne diese Uebersetzung aus dem Hebräischen nicht selbst vorgenommen haben. Der letzte Redacteur unseres griechischen Matthäus war also — zu diesem Schlusse sind wir berechtigt — kein des Hebräischen kundiger, palästinensischer Judenchrist, sondern ein an den Gebrauch der LXX gewöhnter Hellenist, und seine LXX an der Hand veranstaltete er seine Redaction. Er lässt Christum selbst da die griechische Uebersetzung der LXX gebrauchen, wo dieselbe von dem hebräischen Texte wesentlich abweicht. Wenn er nun nichts destoweniger an einigen messianischen Stellen, deren messianische Beziehung im Griechischen der LXX nicht aufzufinden war, von seinen LXX abzugehen sich genöthigt sah, z. B. Jesaj. XI, 1. (s. Hieron. z. d. St.) so beweist diess nur, dass seiner Bearbeitung eine fremde, auf dem Boden des alten palästinensischen Judenchristenthums erwachsene, in der palästinensischen Landessprache abgefasste evangelische Grundschrift zu Grunde lag, die ihn an diesen Stellen zum Zurückgehen auf den hebräischen Urtext oder das mündlich fortgepflanzte alttestamentliche Urevangelium zwang [1]). Das Vaterland unsers Ma-

20) Vergl. die gründlichen Untersuchungen Credners, Beiträge II., namentlich S. 315. ff. Schon Hieronymus bemerkt Catal. 5.: in

Digitized by Google

thäusevangeliums ist aller Wahrscheinlichkeit nach der Occident.

Ausserdem kann noch auf Folgendes, was für eine ungleichmässige Zusammensetzung des Matthäus zeugt, aufmerksam gemacht werden.

Unter den christologischen Stellen des Evangeliums trägt der bekannte Ausspruch XI, 27.: *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου· καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ· οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* ein eigenthümliches Gepräge. Er pflegt in der Regel angeführt zu werden im Interesse und zum Behufe der Harmonistik zwischen synoptischer und johanneischer Christologie, als Beleg dafür, dass die erstere in ihren Höhepunkten sich der letztern annähere. Indirect liegt darin das Geständniss, dass er der einzige dieser Art im Matthäusevangelium sey. In der That ist er nicht nur ohne Analogie im ganzen übrigen Evangelium, sondern dessen christologischer Anschauungsweise sogar ziemlich fremd. Er klingt vielmehr an die Christologie der Clementinen an, in denen er auch, mit einiger Abweichung vom matthäischen Texte, mehreremal citirt wird [1]). Im ursprünglichen Hebräerevangelium, in dessen Gedankenkreise er keine Wurzeln hat, hat er sich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht befunden, sondern er verdankt seine Einverleibung in den evangelischen Text, wenn auch allerdings nicht erst der matthäischen, doch einer spätern, auf reiferem

---

quo (graeco Matthaei evangelio) animadvertendum, quod, ubicunque evangelista, sive ex persona sua, sive ex persona domini Salvatoris (?), veteris scripturae testimoniis abutitur, non sequatur septuaginta translatorum auctoritatem, sed hebraicam; e quibus illa duo sunt: ex Aegypto vocavi filium meum, et: quoniam Nazaraeus vocabitur.

1) Hom. XVIII, 4. 11. 13. 20. Auch bei Justin, Dial. c. Tryph. c. 100. S. 195. Apol. I, 63. S. 81. Maur.

Digitized by Google

und speculativerem Standpunkte veranstalteten Redaction des alten Hebräerevangeliums.

Dem Matthäusevangelium dagegen eigen ist die nähere Version jenes Ausspruchs. Matthäus hat: οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατήρ. Alle andern, das Hebräerevangelium [1]), Justin [2]), das Evangelium der Markosier [3]), die Clementinen [4]), die Evangelien der Gnostiker, die ältern Kirchenväter, mit Ausnahme des Irenäus, einstimmig [5]) haben ἔγνω. Und eben diesen Aorist ἔγνω pressten die Gnostiker, um daraus den Beweis zu führen, Niemand habe vor Jesus den Vater erkannt, der gute Gott sey bis zu seiner Offenbarung in Christus unbekannt geblieben. Irenäus sagt [6]): „Nemo cognoscit filium, nisi pater, neque patrem quis cognoscit, nisi filius, et cui voluerit filius revelare. Sic et Matthaeus posuit, et Lucas similiter, et Marcus idem ipsum [was nach dem gegenwärtigen Texte wenigstens nicht richtig ist]. Hi autem, qui peritiores Apostolis esse volunt [Valentinianer, Markosier und Marcioniten [7])], sic describunt: nemo cognovit patrem, nisi filius, nec filium, nisi pater, et cui voluerit filius revelare; et interpretantur, quasi a nullo cognitus sit verus Deus ante domini nostri adventum: et eum Deum, qui a prophetis sit annunciatus, dicunt non esse patrem Christi.“ Wenn nun unter diesen Umständen der Redacteur unseres griechischen Matthäus an die Stelle von ἔγνω, das er vorfand, das Praesens γινώσκει

1) Vgl. die ff. Stellen.
2) Apol. I. 63. S. 81. Maur.
3) Nach Iren. adv. haer. I, 20, 2. Mass.
4) In den eben angeführten Stellen XVIII, 4. 11. 15. 20. Auch Recogn. II, 47.
5) Griesbach, Symb. crit. II, S. 271. 373. Credner, Beiträge I, 248. f.
6) Adv. haer. IV, 6, 1.
7) Auch Marcion scheint ἔγνω gelesen zu haben, vgl. Credner, a. a. O. S. 249. Hahn, d. Evg. Marcions S. 160.

Digitized by Google

gesetzt hat, so kann man sich der Annahme kaum erwehren, der Katholiker habe diess gethan, um den Missbrauch, den die Gnostiker mit der ursprünglichen Lesart trieben, abzuschneiden.

Eine ähnliche Aenderung findet sich in den Makarismen der Bergpredigt. Den bekannten Zusatz τῷ πνεύματι zu μακάριοι οἱ πτωχοὶ (V, 3.) haben auch schon Andere als sinnentstellende, später in den Text gekommene Glosse erkannt [1]). Im Hebräerevangelium stand dieser Zusatz noch nicht, wie die Anwendung, welche die Clementinen von dem Spruche machen [2]), augenscheinlich zeigt. Auch in der Parallelstelle des Lucas fehlt er noch (VI, 20.). Denn bekanntermassen war es die freiwillig gewählte leibliche Armuth, die den Ebioniten als besonders verdienstlich galt. Ohne Zweifel wollte aber der Katholiker, der die letzte Redaction unseres kanonischen Matthäus veranstaltet hat, diese einseitige Beziehung nicht vorherrschen lassen; den Spruch ganz zu streichen, scheute er sich, und so fügte er die fragliche, freilich unglücklich gewählte Modification hinzu.

Es erneut sich also auch von dieser Seite die Wahrscheinlichkeit, dass unser Matthäusevangelium eine letzte vom kirchlichen Standpunkt aus [3]) veranstaltete Redaction

---

1) Credner, Beiträge I, 307.

2) Hom. XV, 10., welches Capitel ganz verglichen zu werden verdient.

3) Wenn Irenäus (III, 1. ap. Eus. H. E. V, 8.) von Matthäus überliefert, er habe sein Evangelium geschrieben, τῷ Πέτρῳ καὶ τῷ Παύλῳ ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν, so soll diess zwar zunächst nur eine chronologische Notiz seyn, aber es könnte dieser Ueberlieferung dieselbe Idee zu Grunde liegen, aus welcher die Sage von der gemeinschaftlichen Kirchenstiftung durch Petrus und Paulus hervorgegangen ist. Etwas von dem katholischen Πέτρος καὶ Παῦλος ist auch in unserem Matthäusevangelium. — Eine andere Frage ist, warum man diesem katholisirten Hebräerevangelium den Namen des Matthäus

Digitized by Google

des Hebräerevangeliums ist, eine Redaction, die Manches, was nicht mehr an der Zeit war, getilgt, Manches gemildert und modificirt, und Anderes, was in gewissem Grade ein Gegengewicht gegen den vorherrschenden judenchristlichen Character zu bilden geeignet schien, aus andern evangelischen Quellenschriften eingeschaltet hat.

Die Folgerungen, die sich bezüglich des historischen Fundaments der evangelischen Geschichte aus dieser Analyse des Matthäusevangeliums sowohl, als aus der ganzen vorstehenden kritischen Geschichte der ältesten Evangelienlitteratur ergeben, und die in den spätern Untersuchungen des Marcus- und Lucasevangeliums neue Bestätigung finden werden, bedürfen für den Einsichtigen keiner nähern Auseinandersetzung. Aus der ganzen Geschichte des Hebräerevangeliums wird es unwidersprechlich klar, dass die älteste Kirche bei ihren Evangelien überhaupt nicht den Gesichtspunkt historischer Urkunden festhielt, dass sie dieselben gar nicht als solche Documente ansah, die durch den Wechsel der dogmatischen Ansichten nicht afficirt würden [1]).

---

vorgesetzt hat. Da es gewiss keine Gründe eigenthümlicher Natur waren, die die alte Kirche hiezu bewogen — von der Person und den Schicksalen des Matthäus scheint sie selbst sehr wenig oder nichts mehr gewusst zu haben — so sind auch wir auf oberflächliche Vermuthungen beschränkt. Wahrscheinlich gab der eigenthümliche Character des ersten Evangeliums den Grund dazu her: es sollte seyn eine authentische Bearbeitung des hebräischen Evangeliums für griechisch Redende, und zu diesem Dollmetscheramte schien der Zöllner Matthäus, der von Amtswegen das Griechische verstehen musste, der Geeignetste. Daher die Unterstellung seines Namens zur Bürgschaft für die Authentie der Uebersetzung.

1) Es hieng diess zum Theil mit der Interesselosigkeit des Judenchristenthums für die Person und die Geschichte Jesu zusammen. Man erinnere sich nur, welch untergeordnete Stelle die evangelische Geschichte in den Clementinen einnimmt. Credner sagt mit Recht (Beiträge I, 276.): die Ebioniten betrachteten als Zweck der Sendung Jesu die Rückkehr des Menschen in seinen ursprüng-

Digitized by Google

Vielmehr, wie diese Evangelienschriften von Anfang an aus dem dogmatischen Zeitbewusstseyn hervorgegangen waren, und das Gepräge desselben trugen, so suchte man sie fortdauernd, dass ich so sage, auf dem Laufenden fortzuführen, auf der Höhe des dogmatischen Zeitbewusstseyns zu erhalten. Bei jedem Schritt, den man theologisch vorwärts that, bei jeder neuen kirchlichen Entwicklungsphase wurde auch an den Evangelien nachcorrigirt, wurde Veraltetes und Anstössiges ausgemerzt, Zeitgemässes zugesetzt und mitunter selbst manches Schlagwort der neuen Zeit eingeschaltet [1]). So entstand unabhängig vom Matthäus-

---

lichen Zustand, wie er zu Adams Zeit gewesen. Gestört worden war dieser Zustand durch den Einfluss der Dämonen, der Urheber alles Bösen in der Welt. Dieser Einfluss ist durch Jesu Erscheinen gebrochen worden, und der Mensch braucht blos die einfachen vernunftmässigen Mittel, welche Jesus in dem menschlichen Bewusstseyn aufs Neue geweckt hat, zu befolgen, um sich von den Dämonen und ihrer Herrschaft loszumachen, und in den ursprünglichen bessern Zustand zurückzukehren. Für die Ebioniten hatte also die ganze äussere Geschichte des Lebens Jesu gar nicht die Bedeutung, wie für andere Christen. Es war gar nicht nöthig zu wissen, was Jesus gethan, und wie er das Reich der Dämonen gestürzt hatte, wenn nur ein Jeder das in wenigen Geboten zusammenlaufende Sittengesetz festhielt. Dazu bedurfte es weder weitläufiger evangelischer Berichte, noch inspirirter Schriften.

1) Ein einleuchtendes Beispiel hiefür ist Matth. XXIII, 35.: ὅπως ἔλθῃ ἐφ᾽ ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον, ἐκχυνόμενον ἐπὶ τῆς γῆς, ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου, ὃν ἐφονεύσατε μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου. Der ermordete Zacharias wird hier als Sohn eines Barachias bezeichnet, aber derjenige Zacharias, von welchem 2 Chron. XXIV, 20. ff. ein solches Ende erzählt wird, war ein Sohn nicht von Barachias, sondern von Jojada. Wirklich stand die letztere, ursprüngliche Lesart im Hebräerevangelium (Hieronymus z. d. St.: in evangelio, quod legunt Nazaraei, pro filio Barachiae filium Jojadae reperimus scriptum), und der abweichende Text des Matthäus bezieht sich auf einen andern Zacharias, Baruchs Sohn, der im jüdischen Krieg ein gleiches Ende nahm (Joseph. Bell. Jud. IV, 6, 4. Eichhorn, Einl. ins N. T. I, 510. ff. Hug, Einl. II, 10. ff. Credner, Einl.

Digitized by Google

evangelium, aber aus dem gleichen Bedürfnisse, auch das Evangelium des Lucas, abhängig von beiden, d. h. ein tendenziöser Auszug aus ihnen, dasjenige des Marcus. Die neuen Ideen, die sich zuerst in der Predigt fixirten, vermischten sich von hier aus mit der Ueberlieferung, und geriethen aus der Ueberlieferung in die Evangelien. So sehen wir die Kirche in einer fortdauernden Production evangelischer Reden und Sprüche begriffen, bis diese Evangelienreform zugleich mit der ausschliesslichen Anerkennung unserer synoptischen Evangelien und der Verfestigung der katholischen Kirche ihre Endschaft erreichte [1]).

I, 207.). Man sieht, wie hier die Ereignisse der Gegenwart in die evangelische Ueberlieferung hineinspielten, wie die letztere sich darnach färbte, und so in modernisirten Versionen in die jüngeren Evangelien gelangte.

1) Dieses Recht der Kirche, über die Bewusstseynsform des apostolischen Zeitalters hinauszugehen, ein Recht, das bis zu dieser Zeit stillschweigend ausgeübt wurde, haben bekanntlich die Montanisten, im Gegensatz gegen die jetzt aufkommende Theorie der katholischen Kirche von der Unveränderlichkeit der Glaubensregel und der Glaubensurkunden, — zum Prinzip erhoben, sie scheiterten aber am Widerstand der römisch-katholischen Kirche. Pseudotertull. de praescr. 52.: accesserunt alii haeretici, qui dicuntur secundum Phrygas; — habent blasphemiam, qua dicunt, Paracletum plura in Montano dixisse, quam Christum in evangelium protalisse, nec tantum plura, sed etiam meliora atque majora. Ungenauer Augustin Haer. XXVI: Adventus spiritus sancti a domino promissum in se potius, quam in apostolis ejus fuisse asserunt; und Philastrius Haer. XXI. (Gall. Bibl. VII, 488.): Addunt, plenitudinem sancti spiritus non per Apostolos Christo dante fuisse concessam, sed per illos suos pseudoprophetas aestimant impartitam. Specifisch dem Montanismus eigen war allerdings dieser Glaube an eine letzte und höchste Offenbarung durch den Paraklet; der darin vorausgesetzte Gedanke aber einer fortgehenden Offenbarung in der Kirche, einer Fortdauer der prophetischen Charismen, war allgemeine kirchliche Annahme. Mehr hierüber in meinem Montanismus S. 94. ff. 234.

Digitized by Google

V.

Das Evangelium Marcions.

Wie das Hebräerevangelium zu unserem Matthäus, so verhält sich das Evangelium des Marcion zu unserem Lucas. In dieser Beziehung ist es, dass wir eine kurze Erörterung desselben nicht umgehen können; denn wenn auch das dritte Evangelium durch die eigenthümliche Art seiner Zusammensetzung nicht undeutlich das schriftstellerische Motiv erkennen lässt, das seiner Abfassung zu Grunde lag, so gewinnen wir doch einen neuen Anhaltspunkt durch die Ermittlung einer aus paulinischen Kreisen stammenden evangelischen Grundschrift, die der Katholiker des dritten Evangeliums seiner neutralisirenden Bearbeitung zu Grunde gelegt hat.

Auch bei Marcions Evangelium hat die Kritik seit Eichhorn [1]) Rückschritte gemacht; die Hypothese vom verstümmelten Lucas ist vornehmlich durch Hahn [2]) und Olshausen [3]) zur ziemlich allgemeinen Voraussetzung geworden; auch De Wette [4]), um von Guerike u. A. nicht zu reden, pflichtet ihr fortwährend bei.

---

1) Nach Eichhorn's Ansicht (Einl. I, 40 ff. 67 ff. 141 f.) ist das Evangelium Marcions — nach dem Hebräerevangelium — die älteste, zwar kurze, unvollständige und rohe, aber von den jüdischen Beimischungen reine Bearbeitung des Urevangeliums, aus welchem sofort das späterhin, gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts bekannt gewordene, vollendetere und reichere Evangelienbuch, welches wir unter dem Namen des Lucas haben, durch eine neue Bearbeitung mit mehreren Zuthaten hervorgegangen ist. Wie das Hebräerevangelium bei Judenchristen, so war das marcionitische Evangelium bei Heidenchristen gebräuchlich. — Diese Ansicht Eichhorn's ist im Wesentlichen der Inhalt auch der folgenden Untersuchung.

2) Das Evangelium Marcions in seiner ursprünglichen Gestalt. 1823.

3) Die Aechtheit der vier Evangelien S. 107. ff.

4) Einl. S. 104. ff.

Digitized by Google

Freilich wird das Urtheil über das Evangelium Marcions, wenigstens zum Theil, abhängen von dem Vorurtheil über seine Person; je nach der Ansicht von seiner „Härese“ wird auch die Geneigtheit, ihn der Fälschung anzuklagen, oder davon loszusprechen, grösser oder kleiner seyn. In dieser Beziehung muss nun der Verfasser der vorliegenden Untersuchung von vorn herein bekennen, dass er, je weniger er den Standpunkt der katholischen Häreseologie, wornach der Gnosticismus überhaupt nur als „Abfall von der Kirche“ erscheint, für einen wahrhaft historischen anerkennen, je weniger er namentlich die Opposition Marcions gegen das kirchliche Zeitbewusstseyn und seine Anknüpfung an die paulinische Theologie für eine unberechtigte halten kann, um so weniger auch geneigt ist, dem gewöhnlichen Urtheile über die Stellung dieses Mannes zum neutestamentlichen Kanon beizupflichten; und er hält es im Voraus für entschieden wahrscheinlicher, dass das marcionitische Evangelium eine jener Quellenurkunden des Lucasevangeliums war, welche der Verfasser des letztern in seinem Prologe erwähnt, eine alte, in paulinischen Kreisen entstandene, wenn auch ziemlich fragmentarische Aufzeichnung evangelischer Reden und Thatsachen — als ein verstümmelter und verfälschter Lucas. Schon der Charakter des letztern, die systematische Zusammenstellung paulinischer und judenchristlicher Stücke, die allerdings in der Apostelgeschichte noch augenfälliger ist, als im Evangelium, spricht für eine Benützung alter paulinischer Diegesen, aus denen die Stücke der erstern Art entlehnt sein mögen: von solchen paulinischen Aufzeichnungen finden wir aber unter allen überlieferten Titeln der ältern unkanonischen Evangelien keine Spur, als eben jenes εὐαγγέλιον τῦ κυρίε, das Marcion auf Paulus oder Christus selbst zurückführte. Ferner trifft auch Manches, was wir von den Charaktereigenthümlichkeiten des marcionitischen Evangeliums wissen, recht gut mit der

Digitized by Google

Annahme zusammen, das Evangelium des Lucas sey durch eine Einschaltung ebionitischer Stücke in jenes paulinische Evangelium entstanden. So soll bei Marcion z. B. die Vorgeschichte gefehlt haben, und eben diese hat bei Lucas ein auffallend hebraisirendes Gepräge. Nichts desto weniger kann die Hypothese, dass unser Lucas aus einer Zusammenarbeitung der nach Marcion benannten Evangelienschrift mit judenchristlichen Stücken entstanden sei, zu den Ueberlieferungen, die uns von der erstern geblieben sind, nicht durchgehends in ein völlig zusammenstimmendes Verhältniss gesetzt werden. Mehrere specifisch paulinische Stücke, z. B. der verlorne Sohn, die Arbeiter im Weinberg sollen nach der ausdrücklichen Angabe des Epiphanius bei Marcion gefehlt haben; Tertullian übergeht sie wenigstens. Aber eben diess ist's, was eine Reconstruktion des ächten und ursprünglichen marcionitischen Textes so unmöglich macht, was der vorliegenden Untersuchung überhaupt jeden sichern Stützpunkt entzieht, dass einestheils das Schweigen Tertullians nicht den Werth eines positiven Zeugnisses hat, anderntheils diejenige Redaction, die Epiphanius und der falsche Origenes voraussetzen und bestreiten, schon viele Umgestaltungen und Abänderungen durchlaufen hatte, und keineswegs mehr für die authentische gehalten werden kann. Ja schon in Beziehung auf Tertullian darf diess mit allem Recht in Frage gestellt werden; wenn er den Marcioniten vorwirft: quotidie evangelium suum reformant, prout a nobis quotidie revincuntur [1]), so hat man durchaus keine Gewähr, ob das von ihm zu Grund gelegte und der Fälschung angeklagte marcionitische Evangelium das ursprüngliche, authentische Evangelium Marcions ist; Tertullian sagt nicht,

1) adv. Marc. IV, 5. Vgl. noch Orig. Dial. de rect. in D. fid. Sect. 5. Opp. I, 867: *ὁ γὰρ σχέτλιος Μαρκίων ῥαδιουργήσας τὰ κατὰ τὸν ἀπόστολον ἢ παντάπασιν ἀπέλειψε· καὶ ἕτοι μέχρι τῦ δεῦρο περιαιρῦσιν, ὅσα ἂν μὴ συντρέχοι τῇ αὐτῶν γνώμῃ.*

Digitized by Google

woher er es habe, und woraus er seine Behauptungen schöpfe; kurz man hat gar keine sicheren Anhaltspunkte für einen Wiederherstellungsversuch, wie ihn Hahn von freilich sehr unhistorischen und unkritischen Voraussetzungen aus angestellt hat.

Was an der Hand der vorliegenden Urkunden und Ueberlieferungen mit Sicherheit über das Evangelium Marcions ausgesagt werden kann, ist nur diess, dass es keinen Falls eine Verstümmelung unseres Lucas war. Diese Annahme — ursprünglich nur eine unkritische Voraussetzung von Irenäus und Tertullian auf dem Grund von ebenfalls unkritischen und unhistorischen Voraussetzungen — ermangelt so sehr aller innerlichen Haltung, so sehr aller Durchführbarkeit, sie verwickelt sich in solche Widersprüche, Unklarheiten und Unzulänglichkeiten, dass man beim ersten Versuche, die Eigenthümlichkeiten des marcionitischen Evangeliums daraus zu erklären, davon abzustehen sich genöthigt sieht.

Aus dogmatischen Gesichtspunkten, in antijudaistischem Interesse — wird angenommen — soll Marcion das Lucasevangelium verstümmelt und verfälscht haben. Contraria quaeque sententiae suae erasit, competentia autem sententiae reservavit, sagt Tertullian [1]). Aber wie, wenn eben so oft das Gegentheil zuträfe, wenn Marcion ebenso oft das, was ihm seinem System nach missfällig sein musste, beibehalten, und das, was demselben nur zusagen konnte, gestrichen hätte? Man vergleiche folgende Stellen.

Luc. VII, 29 — 35. soll gefehlt haben, weil namentlich v. 34. ἐλήλυθεν ὁ υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ ἐσθίων καὶ πίνων mit den ascetischen Grundsätzen Marcions im Widerspruch gestanden sei [2]); aber die δοχὴ μεγάλη des Levi, sammt den Fragen der Pharisäer: διατί μετὰ τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν

1) adv. Marc. IV, 6.
2) Hahn S. 147. bei Thilo S. 418.

Digitized by Google

ἐσθίετε καὶ πίνετε und; διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου νηστεύουσι πυκνά, οἱ δὲ σοὶ ἐσθίουσι καὶ πίνουσι, sowie den bestätigenden und rechtfertigenden Antworten Jesu V, 29. 35. soll er beibehalten haben.

VIII, 19. lässt Marcion die Worte παρεγένοντο δὲ πρὸς αὐτὸν καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ aus, „da Christus nach seinem System gar nicht geboren, weder Mutter noch Brüder hatte“ [1]), aber den folgenden Vers: καὶ ἀπηγγέλη αὐτῷ, λεγόντων· ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἑστήκασιν ἔξω behält er bei.

X, 25. soll er nach Tertullian und Epiphanius anstatt τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω nur τί π. ζωὴν κληρ. gelesen haben; αἰώνιος sei von ihm ausgestossen worden, um das im A. T. vom Weltschöpfer versprochene „lange Leben auf Erden“ zurückzuweisen [2]); dagegen lesen wir XIX, 18. ganz unverändert auch bei Marcion: καὶ ἐπερώτησέ τις αὐτὸν ἄρχων, λέγων· διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;

XI, 29 ff. wird das Zeichen des Jonas, die Königin vom Mittag und die Hinweisung auf die Niniviten übergangen; „diese ehrende Beziehung auf das A. T. ist Marcions System ganz zuwider“ [3]), ebenso 49 — 51, „wahrscheinlich, weil hier die Aussprüche des Gottes des A. T. zu ehrenvoll erwähnt und autorisirt werden“ [4]). Aber andere ganz entsprechende Stellen hat Marcion stehen lassen. VI, 3. z. B. beruft sich Christus zu seiner Rechtfertigung auf die Handlungsweise des David (οὐδὲ τοῦτο ἀνέγνωτε, ὃ ἐποίησε Δαβὶδ κ. τ. λ.); VII, 27. ist eine alttestamentliche Weissagung (οὗτός ἐστι, περὶ οὗ γέγραπται) zu Gunsten des Täufers bestätigend angeführt.

XI, 42. fand Tertullian die Lesart τὴν κλῆσιν statt τὴν

1) Hahn S. 148. Thilo S. 421.
2) Hahn S. 161. Thilo S. 435.
3) Hahn S. 163. Thilo S. 438.
4) Hahn S. 165.

Digitized by Google

κρίσιν, „was, da der gute Gott nicht richtet, nicht wohl bleiben konnte“ [1]); XII, 58. aber liest man auch bei Marcion: μήποτε ὁ κριτὴς (was er freilich an dieser Stelle auf den Weltschöpfer bezogen haben soll) παραδῷ σε τῷ πράκτορι κ. τ. λ.

XII, 6. 7: οὐχὶ πέντε στρουθία πωλεῖται ἀσσαρίων δύο; καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐκ ἔστιν κ. τ. λ. soll ausgefallen seyn, „denn nach Marcion nahm sich der gute Gott nicht der Sperlinge und Haare, sondern nur der Seelen an“ [2]); XII, 24 dagegen liest man auch bei Marcion ganz unverändert den ganz analogen Gedanken: κατανοήσατε τοὺς κόρακας, ὅτι οὐ σπείρουσιν — καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτούς· πόσῳ μᾶλλον ὑμεῖς κ. τ. λ. — 29: καὶ ὑμεῖς μὴ ζητεῖτε, τί φάγητε — ὑμῶν δ' ὁ πατὴρ οἶδεν, ὅτι χρῄζετε τούτων.

XIII, 1 — 9., die Erzählung von den hingerichteten Galiläern und vom Feigenbaum soll ebenfalls gefehlt haben, weil Tertullian sie nicht erwähnt; „die Stelle stimmt auch nicht zu Marcions System, nach welchem der gute Gott nie positiv straft, sondern nur die Ungläubigen sich selbst dadurch strafen lässt, dass sie die angebotene Gnade nicht annehmen und folglich an der Seligkeit der Christen nicht Theil erhalten“ [3]) Dagegen hat Marcion nach desselben Tertullians Zeugniss die Parabel vom Gastmahl des Königs sammt den Worten: τότε ὀργισθεὶς ὁ οἰκοδεσπότης κ. τ. λ. (XIV, 21.) sowie andere noch entschiedenere Erweisungen des richtenden und strafenden Gottes z. B. XII, 46: ὁ κύριος — διχοτομήσει αὐτὸν κ. τ. λ. XIX, 27: τοὺς ἐχθρούς μου ἐκείνους — ἀγάγετε ὧδε καὶ κατασφάξατε ἔμπροσθέν μου) beibehalten.

XIII, 28. soll Marcion die Worte: ὅταν ὄψεσθε Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντας τοὺς προφήτας ἐν τῇ βασ. τ. θ. in antijüdischem Interesse gefälscht, und in folgender Wen-

1) Hahn S. 164. Thilo S. 440.
2) Hahn S. 167. Thilo S. 441.
3) Hahn S. 175. Thilo S. 446.

Digitized by Google

dung wiedergegeben haben: ὅταν ὄψεσθε πάντας τοὺς δικαίους ἐν τῇ κ. τ. λ. [1]); in der Parabel vom reichen Mann dagegen soll er die Gegeneinanderstellung des Ἅδης und κόλπος Ἀβραάμ belassen haben, so dass man auch in seinem Evangelium unverändert liest, wie der Arme nach seinem Tode von Engeln in den Ort der Seligkeit, den Schoos Abrahams getragen wird, während der Reiche in der Unterwelt Qual leidet (XVI, 22. 23.) Wie stimmt beides zusammen? Aehnlich verhält es sich mit dem Gleichniss von den Arbeitern im Weinberg. Dasselbe soll gefehlt haben, „weil darin von den früheren Offenbarungen Gottes und der letzten durch Christum gewordenen gesprochen wird, ganz im Widerspruch mit dem Systeme Marcions, wornach sich der gute Gott, ehe Christus vom Himmel nach Kapernaum niederstieg, nie geoffenbart hat, also auch kein Gesandter desselben misshandelt werden konnte, auch Christus nicht mit den Propheten des A. T. in einem Verhältniss historischer Continuität zu denken ist“ [2]). Dieses antijüdische Interesse soll aber doch hinwiederum den Häretiker nicht gehindert haben, die Verklärung auf dem Berg, wobei Christus als das Haupt des neuen Bundes Hand in Hand mit den Vertretern des Gesetzes und der Prophetie auftritt, und die Jünger sich erbieten, drei Hütten zu bauen, μίαν σοι, καὶ μίαν Μωσεῖ καὶ μίαν Ἠλίᾳ (IX, 33.) nach ihren wesentlichen Theilen unverstümmelt aufzunehmen.

Das Gleichniss vom verlornen Sohn XV, 11 — 32. soll von Marcion übergangen worden seyn, „da ihm das Leben der dargestellten Personen gemein und sinnlich erschien, ferner auch das Schlachten des gemästeten Kalbs, das Tanzen und lustige Leben ganz gegen seine Disciplin war, wo man des Fleisches sich enthielt und ein asceti-

1) Hahn S. 177. Thilo S. 448.
2) Hahn S. 196.

Digitized by Google

sches Leben führte“ [1]), als ob derselbe Marcion nicht an einer andern Stelle, die er beibehalten hat, von den Pharisäern den Vorwurf gegen Christus aussprechen liesse: *ὅτι ἔτος ἁμαρτωλὸς προσδέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς* (XV, 2.), und an einem dritten Ort es duldete, dass die Parusie mit einem Aufbrechen von der Hochzeit verglichen wird (XII, 36.), während doch die Ehe und der eheliche Genuss für Marcion noch etwas ungleich Verwerflicheres war, als Tanz und Festgelage.

XVI, 17: *εὐκοπώτερόν ἐςι τὸν ὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τῶ νόμε μίαν κεραίαν πεσεῖν*, Worte, die „Marcion nach seinem antinomistischen Systeme durchaus nicht unverändert stehen lassen konnte“ [2]), soll er also abgeändert haben: *εὐκοπώτερόν ἐςι, τὸν ὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν, ὡς καὶ ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, ἢ τῶν λόγων τῦ κυρίυ μίαν κεραίαν πεσεῖν*, — und doch lesen wir auch im marcionitischen Texte ganz analoge Stellen, z. B. wenn Christus den *νομικὸς* aufs Gesetz, als auf die Richtschnur des Handelns und die Quelle des Heils verweist (X, 26: *ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται, πῶς ἀναγινώσκεις;* 28: *ὀρθῶς ἀπεκρίθης· τῦτο ποίει καὶ ζήσῃ*), wenn er XVIII, 18 ff. die Erwerbung der *ζωὴ αἰώνιος* von der Befolgung der *ἐντολαὶ* abhängig macht, wenn er XVII, 14. den geheilten Aussätzigen den Befehl gibt: *πορευθέντες ἐπιδείξατε ἑαυτὺς τοῖς ἱερεῦσι*; wenn er von den Gesetzesgelehrten sagt, sie besitzen *τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως* (XI, 52.), wenn wir an einer weiteren Stelle (XVI, 29. 31.) lesen: *ἔχεσι Μωυσέα καὶ τὺς προφήτας, ἀκεσάτωσαν αὐτῶν κ. τ. λ. — εἶπε δ' αὐτῷ· εἰ Μωυσέως καὶ τῶν προφητῶν ὐκ ἀκέεσιν, ὐδ' ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναςῇ, πεισθήσονται.*

Nach Epiphanius fehlte XVII, 10: *ὕτω καὶ ὑμεῖς, ὅταν*

1) Hahn S. 182.
2) Hahn S. 185.

Digitized by Google

ποιήσητε πάντα τὰ διαταχθέντα ὑμῖν, λέγετε· ὅτι δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν κ. τ. λ. Dieser Vers, meint Hahn [1]), habe zum marcionitischen System nicht gut gestimmt, „welches das Wesen des christlichen Lebens in freie Tugendübung aus Liebe gesetzt habe.“ Allein abgesehen davon, dass der Pauliner Marcion bei einigem Verständniss paulinischer Ideen von ferne keine Veranlassung zu Streichung dieser ächt paulinischen Stelle haben konnte, liest man auch im marcionitischen Text XII, 43: μακάριος ὁ δοῦλος ἐκεῖνος, ὃν ἐλθὼν ὁ κύριος κ. τ. λ. und XIX, 13: καλέσας δὲ δέκα δούλους ἑαυτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς δέκα μνᾶς κ. τ. λ.

XIX, 9. sollen die Worte καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν gefehlt haben, da Tertullian sie nicht erwähnt und „da Marcions System dieselben nicht wohl dulden konnte [2]); XIII, 16. aber liest man auch bei Marcion unverändert: ἀπεκρίθη δὲ αὐτῷ ὁ κύριος καὶ εἶπεν· ὑποκριτά, ἕκαστος ὑμῶν τῷ σαββάτῳ. ἀ λύει τὸν βοῦν κ. τ. λ. — ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραὰμ οὖσαν κ. τ. λ.

XXII, 16. soll λέγω ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι ἀ μὴ φάγω ἐξ αὐτοῦ, ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ gefehlt haben, „denn bei der Ansicht Marcions, dass Christus nicht wirklich das Osterlamm gegessen, sondern sogleich die Eucharistie gefeiert habe — was auch ganz dem marcionitischen unbedingten Fleischverbote entspricht — konnte der Vers nicht bleiben, weil Christus nach demselben wirklich das Osterlamm gegessen hat; dazu kommt, dass die Schilderung des Lebens im Reiche Gottes dem Marcion zu sinnlich erschien“ [3]), als ob nicht auch im marcionitischen Texte die Worte Christi unmittelbar vorangiengen: ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν (XXII, 15.), sowie wenige Zeilen früher sein Auftrag an

1) S. 188. bei Thilo S. 456.
2) Hahn S. 195. Thilo S. 463.
3) Hahn S. 207. Thilo S. 473.

Digitized by Google

Petrus und Johannes: *πορευθέντες ἑτοιμάσατε ἡμῖν τὸ πάσχα, ἵνα φάγωμεν*, und als ob nicht unmittelbar darauf die ganz entsprechende Stelle folgte: *καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπε κ. τ. λ. — Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλ., ἕως ὅτε ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἔλθῃ* (XXII, 17. 18.), bei welchen Worten, so wie bei v. 19. 20., wo die Einsetzung des Abendmahls erzählt wird, die gleiche Einwendung wiederkehren müsste, da Marcion den Weingenuss für ebenso verwerflich hielt, als den Fleischgenuss.

Christi Kampf und Blutschweiss in Gethsemane XXII, 42 — 44 fehlt, da „Marcion bei seiner Meinung von dem Scheinkörper und dem Scheinleiden Christi die betreffende Stelle nicht lassen konnte“ [2]). Aus dem nämlichen Grund soll er auch die Geburts- und Kindheitsgeschichten weggestrichen haben. Allein wenn doch auch im marcionitischen Texte Christus selbst von seiner *κεφαλὴ* und seinen *πόδες* spricht (VII, 46.), wenn er die Heilung des blutflüssigen Weibs einer seinem Körper entströmten Kraft zuschreibt (VIII, 46: *ἔγνων τὴν δύναμιν ἐξελθοῦσαν ἀπ' ἐμοῦ*), wenn er sich V, 24. als *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* bezeichnet, wenn er die synoptischen Einsetzungsworte *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου κ. τ. λ.* auch bei Marcion spricht, wenn er, wie auch Marcion unverändert überliefert hat, nach seiner Auferstehung in die Mitte der Jünger tritt, die ein *φάντασμα* zu sehen glauben, und sie mit den Worten beruhigt: *ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου — ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα*, wenn er sofort zur Bestätigung seiner Leiblichkeit eine ihm gereichte Speise vor ihren Augen verzehrt (XXIV, 37. ff.) — so ist doch in diesen Zügen so viel Antidoketisches übrig gelassen, dass Marcion bei der Streichung von nur zwei oder drei Stellen, und zwar

1) Hahn S. 209.

Digitized by Google

der schwächsten, eine unbegreifliche Inconsequenz oder eine zwecklose Gewaltthätigkeit begangen haben müsste.

Nimmt man dazu, dass Christus auch im marcionitischen Texte von den Dämonen (IV, 34. 41. XVIII, 38.), vom Volke (XVII, 16. XXIV, 19.) und vom Evangelisten selbst (IV, 41.) als „Χριστὸς“ oder „υἱὸς Δαβὶδ“ oder „προφήτης μέγας“ bezeichnet wird, und dass Christus selbst sowohl gegen Petrus und die übrigen Jünger (IX, 20.), als vor Pilatus seine Messianität zugesteht (XXIII, 2. 3. cl. XXII, 67 ff.), so kann man nicht einsehen, mit welcher Folgerichtigkeit bei andern vorgeblichen Auslassungen zum Antinomismus oder Antijudaismus Marcions als zu einem allzeit fertigen Vorwand und genügenden Erklärungsgrund gegriffen wird.

Es ist klar, und im Angesicht dieser Thatsachen unläugbar: entweder ist das marcionitische Evangelium die unsinnigste, psychologisch unbegreiflichste Gewaltthätigkeit, oder ermangelt die Hypothese vom verstümmelten Lucas aller genügenden Motivirung und aller Haltbarkeit.

De Wette, die fragliche Hypothese bei dieser ihrer augenscheinlichen Unzulänglichkeit festhaltend, kann übrigens doch nicht umhin, sich in folgender Art zu äussern: „obschon ein Theil der angemerkten Abweichungen des marcionitischen Textes als solche, die dem antijudaistischen Systeme des Häretikers dienten, theils von selbst erscheinen, theils von dessen Widerlegern nachgewiesen werden, und andere die Folgen von jenen sind, so erkennt man doch keine Folgerichtigkeit in seiner Bearbeitung; indessen hatte er auch seine Gründe, warum er Manches stehen liess, und half sich mit gezwungenen Erklärungen“ [1]), d. h. genau besehen, die ganze Hypothese, die Annahme einer aus dogmatischen Gründen vorgenommenen Verstümmelung ist undurchführbar.

1) Einl. S. 112.

Digitized by Google

Lässt sich gegen jede Stelle, die er in antijudaistischem Interesse gestrichen haben soll, eine andere gleichlautende aufbringen, die er nachweislich stehen gelassen hat, welchen Werth hat dann überhaupt noch ein Erklärungsgrund, der eben so oft an dem Thatbestande scheitert, als er zutrifft! Das Verfahren Marcions wäre bei der Unterstellung einer systematischen Verfälschung ein völlig räthselhaftes; man hätte fast noch mehr die Gedankenlosigkeit des Mannes, mit welcher er die Castration des evangelischen Textes vorgenommen hat, anzuklagen [1]), als seine von Hahn mit so ernsten Worten gerügte Gottlosigkeit. Um gar nicht davon zu sprechen, wie verkehrt und unsinnig, wie augenscheinlich erfolglos es gewesen wäre, wenn Marcion sich den exegetischen Einwürfen der Katholiker dadurch hätte entziehen wollen, dass er ein längst in kirchlichem Gebrauch befindliches, Jedermann bekanntes Evangelium nur ohne Weiteres verstümmelte und sofort für ursprünglich ausgab. Er hätte mit dieser plumpen Täuschung ja gar nicht aufkommen können. Weiter ist allerdings richtig, dass er sich vielfach mit gezwungenen Erklärungen behalf, und diejenigen Stellen, die er mit seiner Theologie oder Christologie nicht vereinigen konnte, auf den Christus des Weltschöpfers oder den Demiurg bezog. Einen grossen Theil der oben ausgehobenen und gegen Hahn geltend gemachten Reden und Erzählungen hat er in dieser Weise wegzuschaffen gesucht. Man lese z. B. die höchst unnatürlichen, dem klaren Augenschein widerstrebenden, oft ans Unglaubliche streifenden Deutungen, mit denen er an vielen solchen

1) Ausser Tertullian wirft ihm namentlich Epiphanius mit höhnischen Worten die Thorheit und Einfalt vor, mit welcher er bei seiner Verstümmelung zu Werk gegangen. Er habe ja alles zu seiner Widerlegung Nöthige stehen gelassen Haer. XLII, 10. Aber wenn das Epiphanius gemerkt hat, so hätte es wohl auch Marcion selbst gemerkt, wenn sein Zweck und sein Verfahren das angegebene gewesen wäre.

Digitized by Google

Stellen, z. B. V, 39.[1]), VIII, 20.[2]), IX, 30.[3]), X, 26.[4]), XII, 29 ff.[5]), XVI, 29 ff.[6]), XII, 36 ff.[7]), XII, 48.[8]), XVII, 14.[9]), XII, 67. ff.[10]), XXIV, 37. ff.[11]), dem einfachen Wortsinn sich zu entziehen gesucht hat. Liegt denn aber in diesem Umstande, statt einer vermeintlichen Aushülfe bei der Unzulänglichkeit der Verstümmelungs-Hypothese nicht vielmehr die schlagendste Gegeninstanz gegen dieselbe? Hat sich Marcion, wo er den Text des Lukas mit seinem Systeme im Widerspruch fand, durch eine gewaltsame Exegese geholfen — und gerade die stärksten Stellen des Lukas-Evangeliums sind es, die er beibehalten und in dieser Weise unschädlich zu machen gesucht hat — welchen zwingenden Grund hatte er, die andern keineswegs unbezwinglichern zu streichen? und umgekehrt, hat er einmal, die Feder in der Hand, gestrichen, was ihm nicht gefiel, warum diese Operation nur halb vollziehen und noch zu dem halben Mittel einer künstlichen Interpretation greifen[12])?

Mit dem ἀποστολικὸν hat es die gleiche Bewandtniss.

---

1) Hahn bei Thilo S. 409. f.
2) a. a. O. S. 421.
3) a. a. O. S. 428.
4) a. a. O. S. 455.
5) a. a. O. S. 443.
6) a. a. O. S. 455.
7) a. a. O. S. 444.
8) a. a. O. S. 445.
9) a. a. O. S. 457.
10) a. a. O. S. 477.
11) a. a. O. S. 485.
12) Hahn, Evang. Marc. S. 50., nachdem er eine gewaltsame Ausdeutung, die Marcion mit einer paulinischen Stelle vorgenommen, angeführt hat, fährt fort: „wer sich erlaubt, die heilige Schrift für seine Meinungen so zu missbrauchen, der wird sich auch erlauben, die Stellen, welche er mit seinem System nicht vereinbar findet, geradezu, als vermeintlich spätere Zusätze, zu entfernen.“ Welche Logik!

Digitized by Google

Auch hier soll Marcion gefälscht und verstümmelt haben; ziehen wir aber alles dasjenige ab, wo er nachweislich in seinem Rechte ist, z. B. die letzten Kapitel des Römerbriefs, und Anderes, wo er wenigstens nicht in entschiedenem Unrechte ist, z. B. Abweichungen in Lesarten, — wie Weniges bleibt auch hier übrig, was zur Anklage systematischer Fälschung berechtigte? Und doch, welche Verheerungen hätte er in den zehn paulinischen Briefen, die er der gewöhnlichen Meinung zufolge als kanonisch anerkannt haben soll, anrichten müssen, wenn er alles auf die Weltschöpfung, auf die Person Christi, aufs A. T. Bezügliche oder seinen ascetischen Grundsätzen Widerstrebende, überhaupt Alles, was zu einer Polemik gegen ihn Material darbieten konnte, in consequenter Verfolgung seines Zwecks hätte tilgen wollen? Auch hier kehrt das Dilemma wieder: entweder hat er gar nicht gefälscht oder er ist über alle Maassen zweck- und gedankenlos dabei zu Werke gegangen.

Aber nicht allein, dass Marcion nachweislich so Manches stehen gelassen hat, was er nach der gewöhnlichen Voraussetzung streichen musste: er hat auch — vorgeblich — vieles gestrichen, für dessen Streichung eben in jener Voraussetzung nicht der mindeste Erklärungsgrund enthalten ist. Hahn selbst hat bei manchen Stellen bemerkt, es sey nicht ganz klar, warum sie im marcionitischen Texte gefehlt hätten. Noch mehr: es fehlen in demselben, wenn man aus dem Schweigen Tertullians immer einen positiven Schluss auf den marcionitischen Text ziehen dürfte, mehrere der paulinischen Stücke des Lukas-Evangeliums, solche, die dem Ideenkreise des „Häretikers“ gerade am meisten zusagen mussten. Es fehlt z. B. die Weissagung von der Zerstörung Jerusalems XIII, 31 — 35, das Gleichniss vom verlornen Sohn XV, 11 — 32, das Gleichniss vom Bergeversetzenden Glauben XVII, 5. 6., das Gleichniss von den

Digitized by Google

Arbeitern im Weinberg XX, 9 — 18., das Scherflein der Wittwe XXI, 1 — 4. u. a. m. Wie reimt sich hier Hypothese und Thatbestand?

Unter die kleineren Abweichungen des marcionitischen Textes, für welche es bisher schwer war, einen genügenden Grund aufzufinden, gehört auch c. X, 22. Bekanntlich liest hier Lukas, in der Stellung der Glieder mit Matthäus übereinstimmend: — *καὶ ἐδεὶς γινώσκει, τίς ἐστιν ὁ υἱὸς, εἰ μὴ ὁ πατὴρ, καὶ τίς ἐστιν ὁ πατὴρ, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.* Marcion aber hat: *ἐδεὶς γινώσκει, τίς ἐστιν ὁ πατὴρ, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, καὶ τίς ἐστιν ὁ υἱὸς, εἰ μὴ ὁ πατὴρ, καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* [1]). Ein dogmatischer Grund kann für diese Umstellung schwer ersonnen werden; auch kein grammatischer oder sonst wie psychologischer, denn die Lesart der beiden Synoptiker ist, wie schon bemerkt wurde, die leichtere und natürlichere; wie soll man sich also die Abweichung erklären? Die Sache erscheint weniger räthselhaft, sobald man sich erinnert — es ist schon aus Veranlassung des Matthäusevangeliums und seines Verhältnisses zum Hebräerevangelium davon die Rede gewesen — dass die marcionitische Lesart keine andere ist, als diejenige des Hebräerevangeliums. Ebenso wurde aus Veranlassung der justinischen *ἀπομνημονεύματα* darauf aufmerksam gemacht [2]), dass die fraglichen Worte auch von Justin dreimal in der gleichlautenden Abweichung vom synoptischen Texte und in der gleichen Fassung, wie von Marcion, angeführt werden; von den clementinischen Homilieen ebenfalls (XVII, 4. XVIII, 4. 11. 13. 20.). Auch aus dieser Thatsache also, so unbedeutend sie erscheinen mag, geht doch so viel hervor, dass ein so einfaches und rücksichtsloses Auskunftsmittel,

1) Thilo S. 453.
2) S. oben S. 224.

Digitized by Google

wie die Annahme einer Castration aus dogmatischen Motiven, keineswegs hinreicht zur Beseitigung aller Schwierigkeiten und zur Erklärung aller Charaktereigenthümlichkeiten des marcionitischen Evangeliums, und dass man sich, um eine befriedigende Uebereinstimmung zwischen Hypothese und Thatbestand herzustellen, die Sache nicht so vorstellen darf, als ob Marcion, den Text des Lucas vor sich liegend, jedesmal nur wie ein moderner Censor einen Durchstrich angebracht hätte, wo ihm eine Stelle missfiel. Schon der Umstand, dass es das Hebräerevangelium ist, mit welchem der marcionitische Text in der vorliegenden Stelle zusammentrifft, lässt uns auf einen andern Zusammenhang aller in Rede stehenden Textesurkunden schliessen.

Wenn man gegen die Eichhorn'sche, schon früher von Semler [1]), Corrodi [2]), Löffler [3]), Berthold [4]), J. E. Ch. Schmidt [5]) wahrscheinlich gefundene, auch von Gieseler [6]) gebilligte Annahme, das Evangelium Marcions sey ein älteres, unabhängiges, in paulinischen Kreisen gebräuchliches gewesen, eingewandt hat [7]), diese Annahme entbehre alle anderweitigen Zeugnisse, so hat die entgegengesetzte Annahme hierin nichts voraus; von einer Existenz des Lucasevangeliums ist aus der vormarcionitischen Zeit, worauf es bei einer Entscheidung durch historische Zeugnisse allein ankommt, ebenfalls nichts überliefert;

1) Prolegg. in Ep. ad Gal. §. 2. 3.
2) Beleuchtung des Bibelkanons II, 172.
3) Marcionem Pauli epistolas et Lucae evangelium adulterasse dubitatur. 1788; in Hüsöls u. Ruperti's theologischen Commentationen I, 180. ff.
4) Einl. III, 1294. ff.
5) Vgl. seine Bibl. für Kritik II, 5, 365. ff., Einl. ins N. T. I, 126. ff. K. G. I, 263. ff. 398. ff.
6) Entstehung der Evangelien S. 112. f.
7) De Wette, Einl. S. 112. f.

Digitized by Google

und Irenäus und Tertullian, nachgeborene Väter, welche schon beide Evangelien, dasjenige des Marcion und des Lucas, fertig vor sich liegen hatten und von ihren feststehenden kirchlichen Voraussetzungen aus rückwärtschliessend die Differenz derselben beurtheilen, folglich dem Marcion natürlich gegenüber von dem voraussetzlich authentischen Lucas Unrecht geben, sind in dieser Frage, weil ihr eigener Standpunkt schon ein unhistorischer, anachronistischer ist, so wenig mehr als Epiphanius und der falsche Origenes, authentische und zuverlässige Gewährsmänner. Es ist einer der Grundfehler der Hahn'schen Untersuchung, diess verkannt und beide Väter als classische Zeugen behandelt zu haben: in diesem Fall ist freilich die Frage schnell bereinigt, und es bedürfte für den, der ihnen aufs Wort glauben will, keiner so weitläufigen Untersuchung mehr. Aber man sehe doch, womit beweist denn Tertullian das höhere Alter des Lucas? Aus dem höheren Alter der Kirche, aus der Verjährung des katholischen Glaubens: aus dieser Voraussetzung folgt ihm unmittelbar und von selbst das jüngere Alter, der unächte Ursprung des marcionitischen Evangeliums. Dass diess kein historischer Beweis ist, springt in die Augen.

Wenn De Wette weiter bemerkt, der selbstständige unabhängige Character des marcionitischen Evangeliums sei in sich selbst unwahrscheinlich wegen des ganz unpassenden und offenbar verstümmelten Anfangs und der fehlenden wichtigen, allen drei Evangelien gemeinschaftlichen, und zum ältesten Evangelienstamme gehörigen Stellen: Luc. III. XVIII, 31 — 34. XIX, 29 — 46. XX, 9 — 18. 37. 38. — so könnte diess nur dann von Belang sein, wenn historische Vollständigkeit ein Kriterium der Ursprünglichkeit wäre, eine Forderung, für welche die Bildungsgeschichte der ältesten Evangelienliteratur keineswegs spricht; die Documente, welche Lucas laut seines Prologs benüzt

Digitized by Google

hat, waren gewiss eher fragmentarische, rhapsodische Aufzeichnungen als historische Sammelwerke; ohnehin sind fast alle angeführten Stellen solche, für deren Fehlen im marcionitischen Evangelium man zunächst keinen andern genügenden Beweis hat, als das Schweigen Tertullians.

Dass „Marcion selbst sein Evangelium gar nicht für ein solches ausgegeben, sondern dass er nur den Verbesserer des angeblich verderbten kanonischen Lucas, den er kannte, habe machen wollen," versichert ebenfalls nur Tertullian, und zwar in einer Weise, welche gegen die Richtigkeit seiner Behauptungen gerechte Bedenklichkeiten erweckt. Abgesehen davon, dass er in seiner Polemik gegen die Häretiker nicht der zuverlässigste Gewährsmann ist, dass er in seiner Leidenschaftlichkeit die unredlichsten Sophismen und Advokatenkniffe nicht verschmäht, dass er seinem Gegner oft geradezu das Wort im Munde verdreht, wie er denn gegen Marcion in Dingen, wo dieser durchaus im Rechte ist, mit gleich unverständigem Eifer losfährt, z. B. wenn er ihm bisweilen die ächte und richtige Lesart als Verfälschung vorwirft; abgesehen ferner auch davon, dass er gegen Marcion vornehmlich das Argument der Praescription, das Recht der Verjährung, den angeblich bis zur apostolischen Verkündigung hinauf documentirbaren Besitzstand der Kirche geltend macht, — eine Beweisführung, die ihm auf seinem Standpunkte vielleicht zwingend scheinen konnte, die aber, kritisch betrachtet, sehr untergeordneten Werth hat; abgesehen von diesem Allem verwickelt sich Tertullian mit seinen Vorwürfen in auffallende Widersprüche. Während er im Uebrigen an der Behauptung hält, Marcion habe den Text des kanonischen Lucas durch Auslassungen und zum Theil auch durch Interpolationen gefälscht, macht er ihm anderwärts den Vorwurf, er habe in seinem Evangelium Stellen gestrichen, die sich gar nicht in unserem Lucastexte finden,

Digitized by Google

sondern bei Matthäus [1]). Dieser Umstand berechtigt zu sehr eingreifenden Folgerungen. Wie die erwähnte Verwechslung des Lucas- und Matthäustextes, so erklärt sich die ganze so unklare und widersprechende Ueberlieferung Tertullians in Beziehung auf die vorliegende Frage aus der Doppelsinnigkeit des Wortes εὐαγγέλιον, wornach es bald die Heilsbotschaft, die evangelische Geschichte überhaupt, bald eine einzelne bestimmte Evangelienschrift bedeutet. Jenes Missverständniss und jene Zweideutigkeit Tertullians scheint leicht erklärlich, wenn wir in Tertullians Streitschrift gegen Marcion Stellen lesen, wie: Ego meum evangelium dico verum, Marcion suum. Ego Marcionis affirmo adulteratum, Marcion meum. Quis inter nos determinabit, nisi temporis ratio, ei prescribens auctoritatem, quod antiquius reperietur et ei praejudicans vitiationem, quod posterius revincetur. Adeo antiquius Marcione est, quod est secundum nos, ut et ipse ille Marcion aliquando crediderit. Si enim id evangelium, quod Lucae refertur penes nos, id ipsum est, quod Marcion per antitheses suas arguit ut interpolatum a protectoribus Judaismi etc. [2]). Nicht überall also, wo Tertullian vom evangelium Marcionis, von einem adulteratum evangelium spricht, ist Marcions Evangelienschrift, sondern sein nach des Kirchenvaters Meinung verfälschtes Christenthum überhaupt darunter zu verstehen. Von dem letzteren spricht nun Tertullian freilich immer so, dass man hin und wieder auch die vermeintlich gefälschte Evangelienschrift darunter verstehen kann; er scheidet gar nicht zwischen beiden: die litterarische Fälschung und die confessionelle Fälschung scheint ihm eins und dasselbe zu seyn. So ist an manchen Stellen, wie z. B. adv. Marc. II, 17.: hoc quoque testi-

1) Sie sind aufgezählt bei Hahn, a. a. O. 264.
2) Adv. Marc. IV, 4.

Digitized by Google

monium Christi in creatorem (nämlich Matth. V, 45.) Marcion de evangelio eradere ausus est — schwer zu sagen, ob Tertullian das Wort evangelium in der einen oder andern Bedeutung fasst; fasst er es als Evangelienschrift, wie kann er sagen, Marcion habe in seinem verstümmelten Lucas Stellen aus Matthäus gestrichen? fasst er es als christlicher Glaube überhaupt, wie kann er sich des Ausdrucks bedienen, Marcion habe die matthäische Stelle „ausgemerzt?“ Zumal, da er anderwärts wieder sagt, Marcion habe das Evangelium des Matthäus ganz verworfen? [1]) Offenbar hat Tertullian, so oft er in den marcionitischen Antithesen eine Bestreitung neutestamentlicher Aussprüche und Erzählungen fand, ohne weiteres vorausgesetzt, sie haben im Texte des Marcion gefehlt; denn anders wäre es nicht zu erklären, wie er dazu kam, jene matthäischen Stellen, gegen welche sich Marcion vielleicht nur indirect, im Zusammenhang seines Antithesenwerks ausgesprochen haben musste, geradezu marcionitische Ausmerzungen zu nennen. Wenn nun hieraus auch noch nicht gerade gefolgert werden kann, was Manche daraus gefolgert haben, Tertullian habe überhaupt nur das Antithesenwerk, nicht aber das Evangelium Marcions vor sich gehabt, oder Marcion habe gar kein eigenes Evangelium gehabt, und alle weiteren Angaben Tertullians über das letztere seien aus einer Verwechslung der beiden Bedeutungen des Wortes: Evangelium, und aus der missverständlichen Annahme geflossen, alles in den Antithesen nicht Erwähnte habe im Evangelium gefehlt — wenn, wie gesagt, diese Ansicht von der vorliegenden Frage durch die wenn gleich zum Theil grundlosen und missverständlichen Behauptungen Tertullians noch nicht gehörig gerechtfertigt erscheint, so ersehen wir doch wenigstens, dass die Hypothese vom verstümmelten Lucas nicht einmal von Ter-

1) Adv. Marc. IV, 5. Uebereinstimmend Iren. adv. haer. III, 12, 12. Mass.

Digitized by Google

tullian selbst streng festgehalten wird. Es ist mit Tertullians Aeusserungen, wie aus alle dem hervorgeht, durchaus nicht ins Reine zu kommen; man gewinnt durch seine ganze Argumentation ganz und gar keine klare Anschauung von der Art und Weise, in welcher er das marcionitische Evangelium benützt, ja nicht einmal davon, ob er aus den Antithesen oder aus dem Evangelium selbst seine Behauptungen über das letztere schöpft; und wenn Hahn es so ganz unbedenklich und ausgemacht findet, dass Tertullian den Text Marcions vor sich gehabt habe, so gründet sich diese Ansicht auf eine durchgängige Missdeutung des Worts Evangelium, das Hahn immer, so oft Tertullian von dem evangelium Marcionis spricht, ohne Weiteres auf den verstümmelten Lucas bezieht. Auf einem Missverständniss des afrikanischen Kirchenvaters beruht es ferner ohne allen Zweifel, wenn er meint, Marcion habe ja selbst nichts anderes sein wollen, als der Verbesserer des angeblich verderbten kanonischen Lukas, und er habe sein Evangelium selbst für eine Wiederherstellung des ursprünglicheu Textes ausgegeben. Allerdings wollte Marcion ein „emendator evangelii" sein, d. h. ein Reiniger des Christenthums von den trübenden Beimischungen des Judenthums, nicht aber, wie man die Worte missverständlich auffassen könnte, und wie sie Tertullian in seiner Consequenzmacherei interpretirt [1]), ein Verbesserer des kanonischen Lucastextes. In diesem Falle wäre es überdiess sehr befremdlich, dass Marcion seinem Evangelium keineswegs den Namen des Lucas vorsetzte.

1) Tertullians Worte sind (IV, 4.): emendator sane evangelii, a Tiberianis usque ad Antoniana tempora eversi, Marcion solus et primus obvenit, exspectatus jam diu a Christo, poenitente jam, quod Apostolos praemisisse properasset sine praesidio Marcionis. Schon die Worte a Tiberianis u. s. w. zeigen, dass hier zunächst nicht vom Lucasevangelium, sondern vom Christenthum überhaupt, dessen Wiederhersteller Marcion seyn wollte, die Rede ist.

Digitized by Google

Die Ueberschrift κατὰ Λουκᾶν hätte vielmehr bleiben, das gereinigte Evangelium nach seinem wahren Verfasser benannt werden müssen, wenn Marcion nur der Wiederhersteller des ächten, reinen, von Judaisten verfälschten Textes, der Ehrenretter des Pauliners Lucas, den der Apostel selbst im Kolosserbriefe als seinen Gefährten erwähnt, hätte sein wollen. Statt dessen nannte Marcion sein Evangelium nur τὸ εὐαγγέλιον, als ob es sich von selbst verstünde, dass es das einzige sey, ohne alle Beziehung auf den Namen des Lucas [1]), zum deutlichen Beweis, dass er es selbst gar nicht für einen gereinigten, wiederhergestellten Lucas gehalten wissen wollte. Diese Namenlosigkeit zeugt vielmehr, ähnlich wie beim Hebräerevangelium, für seine Ursprünglichkeit; einem unterschobenen Evangelium hätte der Fälscher gewiss nicht unterlassen, einen gewichtigen Namen der apostolischen Zeit als Verfasser vorzusetzen.

Wenn man endlich zu Gunsten der gewöhnlichen Annahme gesagt hat [2]), „Marcion habe die übrigen Evangelien oder einige davon gekannt, früherhin sogar gläubig angenommen, späterhin aber verworfen, als von Judenaposteln herrührend und jüdische Meinungen enthaltend," so ermangelt dieses Argument vollends ganz und gar aller geschichtlichen Begründung, wie aller Beweiskraft. Wenn Marcion das Matthäusevangelium gekannt und verworfen hat, — verworfen könnte er es aber nicht haben, wenn der oben erwähnte tertullianische Vorwurf richtig wäre, er habe ein-

1) Tert. adv. Marc. IV, 2.: Marcion Evangelio suo nullum adscribit auctorem. Dial. de recta in Deum fide, 1. Opp. Orig. I, 808. de la Rue.: *Τίς ἐστιν ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο, ὃ ἔφης εἶναι ἴδιον; Μ. Ὁ Χριστός. Α. Αὐτὸς ὁ κύριος ἔγραψεν, ὅτι ἐσταυρώθη καὶ ἀνέστη τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ; ὕστερον γράφει; Μ. Ὁ ἀπόστολος Παῦλος προσέθηκεν.* Vielleicht war der marcionitische Name mit Beziehung auf Röm. II, 16. Gal. I, 6. gewählt.

2) De Wette, Einl. S. 113.

Digitized by Google

zelne matthäische Stellen aus seinem Evangelium gestrichen, — was beweist diess für die Priorität des Lucas und den secundären Ursprung des marcionitischen Evangeliums? Dass Marcion das Evangelium des Johannes verworfen habe, ist historisch eben so unerweislich, als bei der Beschaffenheit desselben unwahrscheinlich: das vierte Evangelium ist um kein Haar mehr judaistisch, als das dritte, und hätte bei Vornahme der nöthigen Castration für Marcion einen ganz leidlichen Text abgegeben [1]); übrigens spricht alle chronologische Wahrscheinlichkeit dafür, dass Marcion es gar nicht gekannt hat; denn Tertullians Worte: si scripturas opinioni tuae resistentes non de industria alias rejecisses, alias corrupisses, confudisset te evangelium Joannis [2]), wird Niemand, der seine Weise zu argumentiren kennt, als zulänglichen historischen Beweis dafür ansehen. Es fragt sich also nur noch, ob sich wirklich nachweisen lässt, dass Marcion die übrigen Evangelien vor seinem Abfall gläubig angenommen, aber späterhin verworfen hat. Aber nicht einmal Tertullian hat eine derartige Notiz. Allerdings spricht er

1) Corrodi, Beleuchtung des Bibelcanons II, 171. sagt ganz mit Recht: „Wenn Marcion unter allen vier Evangelien hätte wählen können, so hätte er gewiss kein anderes, als das Evangelium des Johannes gewählt, das auch andere gnostische Partheien, die Valentinianer und Herakleoniten in hohem Werth gehalten haben. Im Evangelium des Johannes fand Marcion Vieles, was seinen Ansichten günstig scheinen musste. Hier hatte er einen plötzlich vom Himmel gestiegenen Erlöser; hier fand er keine Vorgeschichte, keine Genealogieen, keine Geburt Christi vor, die er erst hätte streichen müssen; hier hatte er keine ihm anstössigen Stellen über das Paradies, über die Mahlzeit der Patriarchen, über die Paschafeier auszutilgen; hier fand er Aussprüche, wie den, das Gesetz sey durch Moses gegeben worden, aber Gnade und Wahrheit sey durch Jesum Christum gekommen; hier fand er sehr wenig alttestamentliche Citate, wenig dem Judenchristenthum Günstiges Und er hätte diesem Evangelium das Evangelium des Lucas vorziehen sollen?“

2) de carne Christi. 3.

Digitized by Google

von einem zu seiner Zeit vorhandenen, übrigens, wie es scheint, von der Schule selbst nicht unbedingt anerkannten [1]) Briefe Marcions, worin er selbst zugestanden haben sollte, primam apud nos fidem suam fuisse. Allein, die Authentie dieses Schreibens selbst zugegeben — obwohl sich leicht denken lässt, dass man vom Standpunkt der Praescription aus ein Interesse hatte, einem Häretiker eine solche Selbstverdammung in den Mund zu legen — wie soll denn daraus, dass Marcion zugesteht, erst durch fortgesetztes Nachdenken die Veranstaltung desjenigen Christenthums, in welchem er aufgewachsen war, erkannt zu haben, erst im Verlaufe der Zeit aus einem Judaisten ein Pauliner, ein wahrer Christ geworden zu sein, seine frühere Anerkennung gerade des Lucasevangeliums folgen? Eine Andeutung dieser Art giebt Tertullian von ferne nicht; hätte er eine dergleichen im fraglichen Briefe vorgefunden, er hätte sie an's Licht zu ziehen und geltend zu machen gewiss nicht unterlassen [2]).

Ergebniss: Hat die Annahme, das Evangelium Marcions sei eine ältere, unabhängige, in paulinischen Kreisen fortgepflanzte Evangelienschrift gewesen, keine anderweitigen

1) Tert. adv. Marc. IV, 4.: quid si nunc negaverint Marcionitae, primam apud nos fidem ejus adversus epistolam quoque ipsius? quid si nec epistolam agnoverint? Certe antitheses non modo fatentur Marcionis, sed et praeferunt.

2) Die tertullianische Stelle lautet im Zusammenhang so: quod ergo pertinet ad evangelium interim Lucae, quatenus communio ejus inter nos et Marcionem de veritate disceptat, adeo antiquius Marcione est, quod est secundum nos, ut et ipse ille Marcion aliquando crediderit, cum et pecuniam in primo calore fidei catholicae ecclesiae contulit, projectam mox cum ipso, posteaquam in haeresim suam a nostra virtute descivit. Quid nunc, si negaverint Marcionitae primam apud nos fidem ejus? Man sieht, wie hier die beiden Bedeutungen von evangelium immer in einander spielen, und wie Tertullian aus dem höhern Alter des katholischen Evangeliums, d. h. des katholischen Glaubens, immer unmittelbar das höhere Alter des kanonischen Evangeliums, d. h. des Lucas folgert.

Digitized by Google

historischen Zeugnisse für sich, so ist die gegentheilige tertullianische Behauptung im gleichen Fall; die erstere verwickelt sich aber wenigstens nicht in so zahlreiche, unauflösliche Widersprüche und Schwierigkeiten, wie die Hypothese vom verstümmelten Lucas; mit Bestimmtheit kann also, bei dem Mangel älterer, und bei der theilweisen Unbrauchbarkeit späterer Quellen nur so viel behauptet werden, ein verstümmelter Lucas war das Evangelium Marcions, wie es sich auch sonst damit verhalten möge, in keinem Fall, sondern, was hieraus unmittelbar folgt, eine von unserem dritten Evangelium unabhängige Evangelienschrift; dass es geradezu Quelle und Grundlage des Lucas war, näher, dass der Verfasser des dritten Evangeliums es katholisirt, und durch Beimischung judenchristlicher Stücke ein Gleichgewicht seiner Elemente herzustellen versucht hat, im Interesse einer Vermittlung zwischen der paulinischen und petrinischen Richtung — diese weitere Annahme ist zwar nicht streng erweislich, aber, wenn doch einmal das marcionitische Evangelium als eine unabhängige Quellenschrift, und das Lucasevangelium seinerseits als Zusammenstellung paulinischer und petrinischer Stücke sich ausweist, im höchsten Grade wahrscheinlich.

Digitized by Google

Drittes Buch.

Geschichte der römischen Kirche.

Erste Abtheilung: Die judenchristliche Entwicklungsreihe.

A. Erste Stufe: Das alte Judenchristenthum.

I.

Der Römerbrief und die älteste römische Gemeinde.

Die älteste geschichtliche Urkunde über den Bestand und die Beschaffenheit der römischen Gemeinde ist der Römerbrief. Man sollte glauben, dieses umfangreichste Schreiben des Neuen Testaments werfe auf die innern Verhältnisse dieser Gemeinde ein so helles Licht, dass man wenigstens über die Hauptfrage, ob dieselbe vorzugsweise aus Heidenchristen oder aus Judenchristen bestanden habe, sich in's Reine setzen könnte. Nichts desto weniger herrscht gerade über diesen Punkt eine entschiedene Differenz der Meinungen. Die von Baur in seiner Abhandlung über den Römerbrief [1]) entwickelte Ansicht, es habe derselbe zum Zweck, die paulinische Idee des christlichen Universalismus und eben damit die paulinische Missionsthätigkeit gegen die particularistischen Vorurtheile der Judenchristen zu rechtfertigen und zu begründen, er setze somit die römische Gemeinde als eine in ihrer Denkweise vorherrschend judenchristliche und aus Judenchristen zusammengesetzte voraus — ist neuerdings namentlich von Neander [2]) und De Wette [3])

1) Tüb. Zeitschr. 1836, 3, 59. ff.

2) A.G. I, 386. ff.

3) Einl. S. 245. Ebenso Rückert, Comment. II, 361. ff. Olshausen, Stud. u. Krit. 1838, 4, 926. ff.

Digitized by Google

bestimmt widersprochen worden; beide sind der entgegengesetzten Meinung, sie habe vorzugsweise aus geborenen Heiden bestanden, und es habe in ihr ursprünglich der paulinische Lehrtypus vorgeherrscht. Gewiss ist diese letztere Ansicht weit weniger dem Gesammtinhalt des Briefes selbst abgezogen, als von anderweitigen Voraussetzungen aus zu ihm mitgebracht. Man meint, es verstehe sich von selbst, dass in dem damaligen Mittelpunkt der Heidenwelt auch die ursprüngliche Christengemeinde ihrem ungleich grösseren Theile nach aus geborenen Heiden müsse bestanden haben. Allein erwägt man, was das älteste Christenthum zunächst war, die Kunde vom erschienenen Messias, so muss uns vielmehr die entgegengesetzte Annahme als die im voraus wahrscheinlichere erscheinen, dass diese Kunde, wie sie nur geborene Juden interessiren konnte, so nur bei ihnen Anklang fand, und dass somit der ursprüngliche Stamm der römischen Gemeinde aus messiasgläubigen Juden bestand [1]). Ohne diese Annahme entbehrt nun auch der Römerbrief selbst nach seinem Inhalt und seinem Ideengang aller rechten Motivirung, namentlich sind ohne die aus dieser Annahme fliessenden Folgerungen die beiden Hauptbestandtheile des Briefs, Cap. I — VIII und IX — XI in kein rechtes Verhältniss zu einander zu setzen. Das geistige Band, das beide Hälften, die dogmatische und die historisch-practische

1) Vgl. hiezu Sueton's Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes, Vit. Claud. c. 25. Dass in Rom zu jener Zeit die Judenschaft sehr zahlreich war, wissen wir auch aus andern Nachrichten, z. B. Philo's Legat. ad Caj. Tom. II, 568. Mang. Eben so bekannt ist, dass Römer in grosser Zahl am jüdischen Gottesdienst Theil nahmen, wie, dass die Juden eifrig Proselytenmacherei trieben, (die Stellen bei Credner, Einl. I, 380.). So lässt es sich recht gut denken, auch abgesehen von den bestimmten Andeutungen unseres Briefs, dass die junge Christengemeinde auch Nationalrömer, die vorher jüdische Proselyten gewesen waren, in ihrer Mitte zählte, zumal in einer Zeit, in welcher sich die Christen noch zur jüdischen Synagoge hielten.

Digitized by Google

mit einander verknüpft, und ebendamit die innere Einheit im Ideengang des ganzen Briefs ist nur dann zu erkennen, wenn man den Standpunkt der Betrachtung in der zweiten Hälfte nimmt. Der Apostel sucht in derselben seine Leser über das rasche Zunehmen der Kirche aus den Heiden zu beruhigen, den Kummer und die nationale Eifersucht, welche die geborenen Juden über das Missverhältniss der Juden- und Heidengläubigen empfanden, zu beschwichtigen, und die Frage zu beantworten, wie es komme, dass einem so grossen Theile des jüdischen Volkes, das doch von Alters her das erwählte Volk Gottes und der Gegenstand der göttlichen Verheissungen sey, das messianische Heil nicht wirklich zu Theil werde, während die Heiden als Erben fremder Verheissungen an die Stelle des theokratischen Volks einträten. Offenbar muss also jener jüdische ζῆλος, den der Apostel bekämpft, in der römischen Gemeinde vorgeherrscht haben, offenbar muss in derselben die Thätigkeit des Paulus unter den Heiden aus dem Grunde missbilligt worden seyn, weil die Theilnahme der letztern am messianischen Heil so lange eine Verkürzung und Beeinträchtigung der Juden, eine Ungerechtigkeit gegen das erwählte Volk sey, als nicht Israel als Nation an dem ihm verheissenen Heile Theil genommen habe. War diess der Gesichtspunkt der römischen Gemeinde, — und wir können hieran um so weniger zweifeln, als selbst die Apostelgeschichte noch den Paulus gegen das gleiche Vorurtheil vertheidigen muss — so war ihre Denkweise und ihre Auffassung des Christenthums ohne Frage eine judaistische: wir haben schon oben gesehen [1]), dass sie nur die Kehrseite bildet zu dem Judaismus der galatischen Gegner des Apostels Paulus, und dass sie ein integrirendes Moment jenes Urchristenthums ist, das wir in der Urgemeinde am bestimmtesten und vollständigsten

1) S. 167. f.

Digitized by Google

festgehalten sehen. Von hier aus erklärt sich nun auch die Abzweckung und der Ideengang des Apostels im ersten dogmatischen Haupttheil des Briefs: er legt darin den Grund zum polemischen zweiten, indem er eine Reihe sich gegenseitig begründender dogmatischer Auseinandersetzungen vorausgehen lässt, in welchen er zuerst die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit und Strafbarkeit feststellt, um sofort die Gerechtigkeit aus dem Glauben allein, ohne die Gesetzeswerke daraus abzuleiten [1]). Diese dogmatischen Auseinandersetzungen haben somit in dem synthetischen Beweisverfahren des Apostels die Bedeutung und den Zweck, die abstracten Vordersätze aufzustellen für die concretere practisch eingreifendere Idee der christlichen Universalität, und wenn sie auch insofern einen selbstständigen Werth ansprechen, als sie den Gegensatz des paulinischen und des jüdischen Christenthums in seinen höchsten Principien erörtern und erledigen, ja, wie man geradezu sagen kann, eine systematische Widerlegung jenes Urchristenthums geben, das nichts anderes seyn wollte, als das ächte und vollkommene Judenthum: so waren sie doch gewiss in der geistigen Conception des Apostels nicht das Erste und Ursprüngliche, sondern das Zweite, Abgeleitete, die theoretischen Consequenzen jener practisch-religiösen Anschauungen, die ihn bei seiner apostolischen Thätigkeit leiteten. Für den apologetischen und polemischen Zweck aber, den der ganze Brief verfolgt, waren sie um so nothwendiger und dringlicher, als die Haupteinwendung, welche die Judaisten, namentlich diejenigen des Galaterbriefs, gegen die Missionsthätigkeit des Paulus erhoben, eben die war, dass er die Heiden

1) Das Nähere ist in der genannten Abhandlung Baur's nachzulesen, die wir geradezu ausziehen müssten, da sie alle wesentlichen Momente so vollständig herausgestellt hat, dass wenig oder nichts mehr hinzuzusetzen ist.

Digitized by Google

als Heiden ins Reich Gottes hereinnehme, dass er sie der beschwerlichen Obliegenheiten Israels, der Gesetzesbeobachtung, der Beschneidung entbinde und ihnen somit einseitig nur die Vortheile des messianischen Heils zuwende, ohne ihnen die Lasten desselben aufzubürden: bei diesem gunstbuhlerischen Entgegenkommen, bei solcher Menschengefälligkeit sey es freilich nicht zu verwundern, dass eine Masse von Heiden der Kirche zuströme, um sich recht schnell in den Genuss von Verheissungen zu setzen, die eigentlich nur dem auserwählten Volk gegeben seyen: so rücke die Heidenwelt in die den Juden vorbehaltene Stelle ein, und die Ausschliessung der zur Zeit noch ungläubigen Juden sei, ganz im Widerspruch mit den göttlichen Verheissungen, die nothwendige Folge davon. Man sieht, wenn diess der Standpunkt der römischen Gemeinde war, wenn ihre jüdisch-nationale Eifersucht gegen die Ueberhandnahme der Heiden sich verband mit der Voraussetzung einer fortdaurenden Gültigkeit des mosaischen Gesetzes, mit der Ansicht, dass nur die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμε zur wahren Theilnahme am messianischen Heil befähige [1] — wie wesentlich und eng auch der erste, dogmatische Theil unseres Briefs mit seiner gesammten apologetisch-polemischen Tendenz zusammenhängt. Und eben diess, dass der ursprüngliche Standpunkt der römi-

1) Gegen Baur a. a. O. S. 79. 121. scheint mir diese Annahme doch zur vollständigen Erklärung der Cap. I—VIII und ihres Zusammenhangs mit der ganzen Tendenz des Briefs nothwendig zu sein. Baur hat die Abzweckung des Briefs wohl etwas zu eng gefasst, wenn er zunächst nur eine Apologie der paulinischen Missionsthätigkeit darin findet: der erste Theil des Briefs wäre dann doch ein etwas unverhältnissmäsiger Aufwand von Mitteln. Richtiger ist es vielleicht, die Tendenz des Schreibens etwas allgemeiner zu fassen, als Apologie des paulinischen Christenthums überhaupt, als systematische Streitschrift gegen das Judenchristenthum: auch der erste Theil des Briefes erhält dann eine direct polemische Bedeutung, und mit ihr eine wesentlichere Stelle im Ganzen des Zusammenhangs.

Digitized by Google

schen Gemeinde wohl schwerlich ein viel anderer oder gemässigterer war, als derjenige der galatischen oder palästinensischen Judaisten, ist aller Wahrscheinlichkeit nach anzunehmen. Es ist ein und derselbe Gesichtspunkt unter dem sie sämmtlich das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum auffassen: das Christenthum, d. h. das messianische Heil, sagen sie, ist zunächst nur für Juden, es ist ein rechtmässiges Erbtheil des erwählten Volks, und die Heiden sollen nicht als Heiden daran Theil nehmen. Die letztere Forderung nun fassten die galatischen Judaisten so: die Heiden sollen nur unter der Bedingung daran Theil nehmen, dass sie Juden werden, sich beschneiden lassen; die römischen Judaisten dagegen so: die Bekehrung der Heiden ist vorerst ganz aus dem Spiel zu lassen, bis die erste und nächste Bestimmung des Christenthums, seine Ausbreitung in der περιτομή, seine Anerkennung durch das Volk der Verheissung erreicht ist. Auch der unter dem Namen des falschen Ambrosius bekannte Commentator der paulinischen Briefe hat in seiner Einleitung zum Römerbrief [1]) die wesentliche Einerleiheit des römischen und galatischen Judenchristenthums richtig erkannt. Man sage nicht, Paulus hätte in diesem Fall einer ganz andern Methode der Widerlegung sich bedienen müssen, einer ähnlichen etwa, wie im Galaterbrief. Wenn sich der Apostel im Römerbrief in mildern entgegenkommenden Formen bewegt, wenn er statt einer directen Polemik den Weg der ruhigen Belehrung und Auseinandersetzung einschlägt, so mochte er seine eigenen Gründe dazu haben; zahlreiche, zum Theil schmerzliche Erfahrungen, die er inzwischen in seiner apostolischen Laufbahn gemacht, mochten ihm diesen Ton räthlicher erscheinen lassen. Ueberdiess sah er in Rom nicht, wie in Galatien,

1) Ambros. Opp. Tom. IV. Append. S. 34. Ed. Bened. Die römischen Judaisten, sagt er a. a. O., iidem sunt, qui et Galatas, subverterant, ut a traditione apostolorum recederent.

Digitized by Google

seine eigene Schöpfung zerstört, und er hatte dort noch keine unmittelbare feindliche Gegenwirkung gegen sein apostolisches Ansehen zu bekämpfen. Auch hier hat der genannte Commentator wohl das Richtige gesehen, wenn er in dieser Hinsicht in der angeführten Stelle weiter bemerkt: iis, qui Galatas subverterant, ideo irascitur Apostolus, quia, docti bene, transducti fuerant: Romanis autem irasci non debuit, sed et laudare fidem illorum, quia nulla insignia virtutum videntes nec aliquem Apostolorum, susceperant fidem Christi, ritu scilicet judaico. Vielleicht warf der Apostel, als er durch die judaistische Opposition seine Wirksamkeit auf allen Punkten verkümmert sah, seine Augen auf Rom, den Mittelpunkt der Heidenwelt, um sich hier einen Heerd seiner Lehre zu gründen: daher sein entgegenkommendes, gewinnendes, vorsichtiges Auftreten.

Ist der Römerbrief seinem ganzen Inhalt nach eine prinzipielle Bestreitung des Judenchristenthums, seiner Voraussetzungen und Forderungen, so folgt unmittelbar daraus, dass die römische Gemeinde, an die er gerichtet ist, eine judenchristliche gewesen seyn muss. Dass Judenchristen es sind, die der Apostel mit seinen Beweisführungen im Auge hat, zeigt sich auf allen Hauptpunkten des Briefs. Wem kann z. B. die Nachweisung im Eingang desselben gelten, dass nicht nur, wie natürlich, die Heiden, sondern auch die Juden, die sich so gern als Lehrer der Einfältigen, als Leiter der Blinden, als die Leuchte der Völker dünken, unter der Verdammung seyen (Cap. II.)? Offenbar doch nur Judenchristen. Wem die Versicherung, dass damit die Prärogative des Judenthums nicht aufgehoben werde (III, 1. ff.)? Offenbar nur Judenchristen. Wem die Entwicklung der Lehre von der göttlichen Gnade im Gegensatz gegen die Gerechtigkeit durch Gesetzeswerke (III, 21 ff.)? Ebenfalls geborenen Juden. Wem die Erörterung von der nur pädagogischen Geschichtsstellung des νόμος (V, 12 ff.)? Wem die Betheurung des

Digitized by Google

tiefen Schmerzes über die so laue Theilnahme des theokratischen Volks am Evangelium (IX, 1. ff.)? Wem die Auseinandersetzungen über den Entwicklungsgang des Gottesreichs (IX — XI.), Auseinandersetzungen, für welche der erste dogmatische Theil des Briefs nur als Substruction diente, und in welchen, wie gesagt, der eigentliche durch die gegebenen Verhältnisse bedingte Zweck des ganzen Schreibens zu suchen ist? Wem alles diess? NEANDER gibt uns die Antwort auf diese Fragen. „Das freie Walten einer nicht nach menschlichem Verdienst abzumessenden Gnade hebt Paulus besonders hervor im Gegensatz zu einer ebenso anmassenden als beschränkten Theorie, nach welcher die Theilnahme an dem Gottesreich durch das Verdienst gesetzlicher Gerechtigkeit bedingt seyn, und das jüdische Volk vermöge der Erwählung seiner Stammväter ein unveräusserliches Recht darauf haben sollte, stets den Grundpfeiler und Mittelpunkt der Theokratie zu bilden.“ „Die Juden insbesondere will der Apostel zu dem Bewusstseyn hinleiten, dass sie durch ihren Unglauben ihre Ausschliessung aus dem Reich Gottes verschuldet hätten.“ „Dem jüdischen Volk stellt er in dieser Hinsicht den Pharao als warnendes Beispiel dar“ [1]), — den Juden, d. h. also, da der Brief des Apostels doch nicht an die jüdische, sondern an die christliche Gemeinde in Rom gerichtet ist, den Judenchristen. Namentlich der zweite Theil des Briefs, Cap. IX — XI, war völlig überflüssig für Heidenchristen, fruchtlos bei ungläubigen Juden, einzig zweckmässig für Judenchristen.

Um untergeordnete Punkte, über die noch gestritten werden könnte, und die auch gegenüber von dem Gesammtinhalt des Briefs kaum in Betracht kommen, zu übergehen, muss noch auf den paränetischen Theil des Briefs,

1) Ap.Gesch. II, 702. 705. 709.

Digitized by Google

namentlich Cap. XIII. und XIV. aufmerksam gemacht werden, weil auch hier sehr bestimmte und unzweideutige Merkmale für den Ebionitismus der römischen Gemeinde gegeben sind. Baur hat zuerst bemerklich gemacht [1]), dass die Enthaltung vom Fleisch- und Weingenuss und die Verwerfung der weltlichen Obrigkeit, als einer ungöttlichen, teuflischen Macht, — Grundsätze, welche der Apostel in seinen Ermahnungen bei der römischen Gemeinde voraussetzt und bekämpft, auf ebionitischen Ursprung hindeuten, wie sie denn namentlich in den gleichfalls aus der römischen Gemeinde hervorgegangenen und gleichfalls ebionitischen clementinischen Homilien wiederkehren, theilweise in auffallend ähnlicher Fassung. Ihr Vorkommen in der ältesten römischen Gemeinde ist mit ein Beweis, dass schon das ursprüngliche Judenchristenthum ebionitisch war. Auch die religiöse Beobachtung bestimmter Tage, die nach den Andeutungen des Apostels (XIV, 5. 6.) bei den Römern geherrscht haben muss, war den Ebioniten eigen: sie hielten streng an der Feier der Sabbathe und Neumonde [2]). Wenn Neander jene Bedenklichkeiten gegen den Fleisch- und Weingenuss, von denen unser Brief spricht, nur auf den Genuss des Opferfleisches und Opferweins bezieht, analog der bekannten Streitfrage in der korinthischen Gemeinde, und es in Abrede stellt, dass jene Asceten das Fleischessen an und für sich für etwas Verwerfliches erklärt hätten [3]), so spricht gegen diese Auffassung der klare Wortlaut des paulinischen Textes so bestimmt, dass nothwendig von ihr abgegangen werden muss. Nicht nur steht darin kein Wort vom Opferfleisch oder Opferwein, sondern es heisst vielmehr geradezu: οἶδα, ὅτι ἀδὲν κοινὸν δι' αὐτοῦ, εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ τι κοινὸν εἶναι, ἐκείνῳ κοινόν (XIV, 14.). Die römischen Juden-

1) a. a. O. S. 127 ff.
2) Epiph. Haer. XXX, 2. 16. 17. Col. II, 16.
3) Ap.Gesch. II, 395 ff.

Digitized by Google

christen hielten also das Fleisch für κοινὸν δι' αὐτῆς, was nach allen Gesetzen der Auslegung nur heissen kann: für unrein an und für sich. Zudem erinnert die Bemerkung des Apostels ὁ δ' ἀσθενῶν λάχανα ἐσθίει (XIV, 2.) zu bestimmt an das Verhalten des Petrus in den clementinischen Homilieen, der ebenfalls den Fleischgenuss grundsätzlich missbilligend ἄρτῳ μόνῳ καὶ ἐλαίαις χρῆται καὶ σπανίως λαχάνοις [1]). Da wir einmal von den Ebioniten, namentlich von Jacobus, dem Vorsteher der Mutterkirche zu Jerusalem, wissen, dass sie den Wein und Fleischgenuss für verwerflich, und den Genuss von Vegetabilien (λάχανα) ausschliesslich für erlaubt hielten, so muss nach allen Gesetzen einer gesunden historischen Auffassung auch das Verhalten der römischen Judenchristen in Zusammenhang mit diesen Grundsätzen der Ebioniten gesetzt, und aus der gleichen Denkweise abgeleitet werden.

Ein altes Zeugniss für den ursprünglich judaistischen Character der römischen Gemeinde ist auch in dem den Werken des Ambrosius angehängten Commentar zu den paulinischen Briefen niedergelegt. Als Verfasser dieses Commentars gilt der römische Diaconus Hilarius, der um die Mitte des vierten Jahrhunderts gelebt haben soll [2]). In der Einleitung zum Römerbrief [3]) gibt dieser alte Erklärer nähere Auseinandersetzungen über den ursprünglichen Stand und Character der römischen Gemeinde. Er ist ebenfalls ganz der Ansicht, dass der Grundstamm derselben aus geborenen Juden bestanden habe, und seiner Gesinnung nach streng judenchristlich gewesen sey. Er setzt das in ihr herrschende Christenthum in den engsten Zusammenhang mit dem in den

1) Hom. XII, 6.

2) Reiche, Comm. z. Römerbr. I, 96.

3) Ambros. Opp. Tom. IV. Append. S. 33. f. Ed. Bened. Die Stelle verdient bei Baur, der zuerst auf ihre Bedeutung aufmerksam gemacht hat, a. a. O. S. 142 ff. nachgelesen zu werden.

Digitized by Google

galatischen Gemeinden wieder aufgekommenen Judaismus. Er findet namentlich in den Worten des Apostels ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικὸν, εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς (I, 11.) eine Andeutung über die dem jüdischen, gesetzlichen, fleischlichen Standpunkt der römischen Gemeinde entgegenwirkende Tendenz des Briefs. Er spricht überhaupt die ganz richtige Ansicht aus, dass der Apostel an die römische Gemeinde nicht als an eine ihm befreundete schreibt, sondern als an eine gegnerische, die erst zum wahrhaft evangelischen Glauben gebracht werden müsse [1]). Wenn nun auch, wie Neander's [2]) zugegeben werden muss, der Verfasser dieses Commentars wohl schwerlich historische Urkunden über die ursprüngliche Beschaffenheit der römischen Gemeinde hat benützen können, so war er doch durch Geschichtsquellen aus dem zweiten Jahrhundert, die wir jetzt nicht mehr besitzen, zu Aussagen über den Charakter der apostolischen Periode, und wenn diese Aussagen auch nur Schlussfolgerungen waren, besser befähigt, als wir, und es ist desshalb seinen Erläuterungen, die auch im Uebrigen viele brauchbare historische Notizen enthalten, eine wenigstens mittelbare historische Beweiskraft nicht abzusprechen.

Ein unmittelbarer Beweis für die judenchristlichen Anfänge der römischen Gemeinde ist uns überdiess im Römer-

---

1) Wollte man aus Stellen wie Röm. I, 8. die entgegengesetzte Folgerung ziehen, so bemerkt der Ambrosiaster zu Röm. I, 10. 13. mit Recht: carnalem illos sensum assecutos significat, quia sub nomine Christi non illa, quae Christus docuerat, fuerant assecuti, sed ea, quae fuerant a Judaeis tradita. Se autem cupere citius venire, ut ab hac illos traditione abstraheret, et spirituale illis traderet donum. Hinc datur intelligi, superius non fidem illorum laudasse, sed facilitatem et votum circa Christum; Christianos enim se profitentes sub lege agebant simpliciter, sicut illis fuerat traditum. Auch heisst es nur: ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, womit der Apostel kein eigenes Urtheil ausspricht.

2) Ap.Gesch. I, 389.

Digitized by Google

brief selbst gegeben, nämlich in dem von späterer Hand hinzugefügten 15ten Capitel. Wenn man sonst — freilich ohne alle hinlängliche historische Begründung und in indirectem Widerspruche mit dem ganzen Römerbrief — anzunehmen pflegt, das Christenthum sey durch Männer der paulinischen Schule nach Rom gekommen, und die dortige Gemeinde habe ursprünglich aus Heidenchristen bestanden, so setzt dieses 15te Capitel ganz das Gegentheil voraus. Paulus entschuldigt sich hier [1]), dass er an die römische Gemeinde ein apostolisches Schreiben erlasse, während er sonst den Beruf des Heidenapostels als seinen eigenthümlichen ansehe, und hiebei den Grundsatz befolge, nicht in ein fremdes Arbeitsfeld einzugreifen, μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομεῖν. Er will daher auch, diesem Grundsatze getreu, nur als Durchreisender, wenn er nach Spanien geht, die Römer sehen [2]). Offenbar setzt der Verfasser des späteren Anhangs, wenn er dem Paulus diese Entschuldigungen und Vorsätze in Mund legt, die römische Gemeinde nicht als eine heidenchristlich-paulinische, sondern als eine von Judenchristen gegründete und ihrem grössern Theil nach aus Judenchristen bestehende voraus.

Wie es sich jedoch auch in der letztern Beziehung verhalten möge, mag die römische Gemeinde vorherrschend aus bekehrten Juden oder aus bekehrten Heiden bestanden haben, — genug, dass sie dem klaren Inhalt des paulinischen Briefs zufolge judaistisch dachte. Diese Thatsache steht unbestreitbar fest, und ist von der Streitfrage über die judenchristlichen oder heidenchristlichen Anfänge der römischen Kirche völlig unabhängig. Man muss überhaupt die Voraussetzung fallen lassen, als ob die geborenen Heiden nach erfolgter Bekehrung zum Christenthum sich

1) XV, 20. f. Vgl. z. d. St. Baur a. a. O. S. 152 f.
2) XV, 24. 28. Baur a. a. O. S. 160. f.

Digitized by Google

sofort der heidenchristlich - paulinischen Richtung angeschlossen hätten. Es war diess keineswegs überall der Fall. Die judenchristliche Parthei hat sich sogar im Laufe des zweiten Jahrhunderts noch aus geborenen Heiden vergrössert, und der einseitigste und schroffste Ebionitismus hat mit Ausnahme der palästinensischen Gemeinden nirgends mächtiger geherrscht, als eben in der Metropole des damaligen Heidenthums, in Rom. Die strengeren Judenchristen gaben überhaupt, wie es auch in der Natur der Sache liegt, einen Unterschied zwischen Judengläubigen und Heidengläubigen gar nicht zu: nicht bloss die galatischen Gemeinden, selbst noch die clementinischen Homilieen wissen nichts von einer Unterscheidung dieser Art, wesswegen sie auch den paulinischen Grundsätzen nicht die mindeste Berechtigung einräumen. Von einem Standpunkt aus, auf welchem der ächte Jude Christ, und der Christ ächter Jude war, mussten natürlich an die geborenen Heiden die gleichen Forderungen gestellt werden, wie an die geborenen Juden.

Ueber die Aufnahme, die der Brief des Apostels in der römischen Gemeinde fand, ist uns nichts überliefert, obwohl wir keinen Augenblick darüber im Zweifel seyn können, dass sie im Ganzen gewiss eine ungünstige war. Die tiefgewurzelten, von der Urgemeinde selbst unterstützten und genährten Vorurtheile der Judenchristen waren schwerlich durch ein einfaches, wenn auch in seiner Art noch so bewundernswerthes Sendschreiben zu stürtzen, am wenigsten durch das Sendschreiben eines Apostels, dessen Ansprüche aufs Apostolat den Anhängern der älteren Apostel nur als zweideutig und illegitim erscheinen konnten, und dessen apostolisches Ansehen von allen Seiten her, und nicht zuletzt von der Urgemeinde selbst in Zweifel gezogen wurde. Drei bis vier Jahre nach der Absendung des Briefs kam Paulus persönlich nach Rom. Welche Aufnahme

Digitized by Google

er bei der dortigen Gemeinde gefunden, welche Erfolge er durch seine persönliche Wirksamkeit errungen, — hierüber Näheres zu wissen, sind wir durch die vorliegenden Verhältnisse doppelt neugierig gemacht: leider aber bricht die Apostelgeschichte gerade an diesem Punkte ab, und die Briefe des Apostels aus der Gefangenschaft, sämmtlich von sehr zweifelhafter Aechtheit, geben uns nur dürftige Daten an die Hand. Was wir jedoch aus diesen Briefen, namentlich aus dem Philipperbrief und dem zweiten Brief an Timotheus über die Stellung des Apostels zur römischen Gemeinde erfahren, ist ganz von der Art, um die Folgerungen, die wir aus dem Römerbrief gezogen haben, zu bestätigen. Diese Stellung scheint gleich von Anfang an sich unfreundlich gestaltet und bis zum Tode des Apostels unfreundlich geblieben zu seyn. Welche Bitterkeit und Gereiztheit, welche Verstimmung und welchen Ueberdruss an den erfolglosen unerfreulichen Kämpfen, die kein Ende nehmen wollten, athmet z. B. der Brief an die Philipper! Wie schmerzlich beklagt sich hier der Apostel, dass seine judaistischen Gegner ihm aus Eifersucht auf seine Wirksamkeit seine Gefangenschaft zu erschweren und seine Lage gefährlicher zu machen suchen (I, 15 — 18.)! Wie herb ist sein Ausruf: *ἀδένα ἔχω ἰσόψυχον, ὅστις γνησίως τὰ περὶ ὑμῶν μεριμνήσει· οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν, οὐ τὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (II, 20. 21.)! Wie leidenschaftlich und bösartig müssen die fortdauernden Anfeindungen und Umtriebe seiner judaistischen Widersacher geworden seyn, wenn er sich mit so sichtbarer Erbitterung, wie III, 2. f. über sie ausspricht! Auch im Colosserbrief (IV, 11.) kann Paulus unter den Judenchristen seiner Umgebung nur zwei (*οὗτοι μόνοι κτλ.*) bezeichnen, die mit ihm für das Reich Gottes arbeiteten und ihm zum Troste gereichten. Keine besseren Aussichten eröffnet der zweite Brief an Timotheus: seine Einsamkeit und Verlassenheit ist es auch hier (IV, 10. 14.),

Digitized by Google

über die der Apostel Beschwerde führt: *ἐν τῇ πρώτῃ μου ἀπολογίᾳ*, klagt er IV, 16., *οὐδείς μοι συμπαρεγένετο, ἀλλὰ πάντες με ἐγκατέλιπον*. So setzen also alle diese Briefe die Thatsache voraus, dass das Verhältniss des Apostels zur römischen Gemeinde ein sehr unerfreuliches, seine Stellung eine sehr vereinsamte war; dass er in ihr einen starken Anhang besessen, dass seine Richtung wirklich die Oberhand gehabt hätte, wie man so gerne glauben machen möchte, dagegen legen sie alle einstimmig Zeugniss ab. Wenn nun auch gleich, wie sich später zeigen wird, diese Briefe aus der Gefangenschaft nicht für ächt gehalten werden können, so verlieren jene Ueberlieferungen, von denen sie Kunde geben, nichts desto weniger nichts von ihrem historischen Werth. Wäre die Missstellung des Apostels zur römischen Gemeinde nicht notorische Thatsache gewesen, so wäre ein Späterer nie auf den Gedanken gekommen, sie direct oder indirect vorauszusetzen: fingirt wenigstens kann sie bei dem ganz entgegengesetzten Interesse, das die spätere Kirche in der vorliegenden Beziehung hatte, unmöglich seyn. Wir müssen also glauben, die judenchristliche Richtung habe trotz der persönlichen Wirksamkeit des Apostels entschieden die Oberhand in der römischen Gemeinde behalten. Eine weitere Bestätigung hiefür geben endlich auch die beiden letzten Capitel des Römerbriefs. Sind dieselben, wie Baur überzeugend nachgewiesen hat [1]), ein späteres Einschiebsel, so können sie nur den Zweck haben, bei den römischen Judenchristen den übeln Eindruck zu verwischen, den der ganze Brief auf sie gemacht hatte und fortdauernd machen musste, das gereizte Vorurtheil dieser herrschenden Parthei durch Zugeständnisse und Entschuldigungen, durch entgegenkommende Aeusserungen aller Art, namentlich durch die aus-

1) a. a. O. S. 97 ff. 144. ff.

Digitized by Google

drückliche Anerkennung der Vorzüge und Vorrechte der Juden zu besänftigen, und hiedurch den paulinischen Brief auch den Judenchristen etwas mundrechter, das paulinische Evangelium und die Person des Heidenapostels ihnen annehmbarer zu machen. Ist diess der Zweck des in Rede stehenden spätern Anhangs, so müssen wir daraus auf ein fortdauerndes Uebergewicht des Judaismus in der römischen Gemeinde schliessen.

Alle diese Züge und Ueberlieferungen zusammengenommen geben uns ein annäherndes Bild von den innern Zuständen und Verhältnissen der römischen Gemeinde am Schluss des apostolischen Zeitalters. Der von Anfang an in ihr vorherrschende Judaismus überstand siegreich die persönliche Anwesenheit und Wirksamkeit des Apostels, und überwucherte, als er vom Schauplatz abgetreten, seine Schöpfungen, selbst die Erinnerungen an sein Leben und Wirken. Erleichtert wurde dieser Sieg durch den Umstand, dass jenes numeräre Uebergewicht der Heidenchristen, das durch die ins Grosse getriebene paulinische Missionsthätigkeit herbeigeführt worden war, zugleich mit der letztern für längere Zeit wieder aufhörte; die Heiden-Mission gerieth ins Stocken oder in die Hände der judenchristlichen Parthei. Eine Reihe judaistischer Sagen und Ueberlieferungen kam jetzt auf, judaistische Grundsätze, Gebräuche und Institutionen schlugen neue Wurzeln; die litterarischen Ueberreste der römischen Kirche aus der ersten Hälfte der nachapostolischen Periode tragen auch zum grössern Theile ein entschieden judaistisches Gepräge. Dass die paulinische Richtung trotz dieser Ungunst der Zeiten nie ganz ausstarb, müssen wir allerdings glauben: theils die fortdauernden Reibungen zwischen Paulinern und Judenchristen (schon Röm. XV, 5 ff.), theils das spätere siegreiche Wiederaufleben des Paulinismus, theils eine Anzahl ziemlich früher litterarischer Erzeugnisse der paulinischen Schule nöthigt zu dieser An-

Digitized by Google

nahme. Aber die Lebenszeichen, die diese Parthei in der ersten Hälfte des nachapostolischen Zeitalters von sich gibt, sind doch allzu sparsam und vereinzelt, als dass wir glauben dürften, sie habe einen weiter greifenden Einfluss ausgeübt, und eine eigentliche kirchlich-politische Rolle gespielt. Es mussten erst ganz veränderte Verhältnisse im Innern der Kirche eintreten, bis an einen Umschwung im Sinne der paulinischen Richtung zu denken war. Diesen Umschwung nun nach seiner Genesis, seinen Motiven und seinem Resultate darzustellen, die Geschichte beider Entwicklungsreihen, der paulinischen und judenchristlichen, durch das nachapostolische Zeitalter hindurch zu verfolgen, den Kampf, die Annäherungsversuche, die endliche Vereinbarung der streitenden Richtungen auf der Grundlage der „katholischen" Kirche zu schildern, — diess ist die Aufgabe, welche die folgende Geschichtsdarstellung zu erfüllen hat.

II. Die Sage von der römischen Anwesenheit des Apostels Petrus.

Unter den für die judenchristliche Tendenz der ältesten römischen Gemeinde charakteristischen Aeusserungen nimmt die erste Stelle ein die bekannte Sage von der Anwesenheit des Apostels Petrus zu Rom, von seiner Mitwirkung bei der Stiftung der dortigen Christengemeinde und seinem gemeinschaftlich mit Paulus erlittenen Märtyrertode. Es könnte nach den Untersuchungen, die seit der Reformationszeit über die geschichtlichen Grundlagen und die historische Haltbarkeit dieser alten Ueberlieferung angestellt worden sind, und nachdem sich Gelehrte, wie Flacius [1]),

1) Historia certaminum inter romanos Episcopos et sextam carthaginensem Synodum (1554.), namentlich S. 124. 267.

Digitized by Google

Salmasius [1]), Spanheim [2]), Eichhorn [3]), Baur [4]), Meyerhoff [5]), Reiche [6]), Köllner [7]), Winer [8]), De Wette [9]), Neander [10]), Rettberg [11]) u. A. [12]) in mehr oder weniger motivirter Weise für die Grundlosigkeit und Unhaltbarkeit derselben erklärt haben, für überflüssig gehalten werden, die Geschichte dieser Sage nochmals ausführlicher zu erörtern; es könnte hinreichend scheinen, auf die von den angeführten Gelehrten gegebenen Entwicklungen und Beweisführungen zu verweisen, wenn nicht eben an diesem Beispiele die Entstehung altchristlicher Ueberlieferungen und der geschichtliche Werth, der ihnen zukommt, sich einleuchtender, als sonst wo, herausstellte, wenn nicht die Unklarheit, Unbestimmtheit und Lückenhaftigkeit der Erinnerungen, die sich aus dem ersten Jahrhundert ins zweite hinübergeerbt haben, überhaupt die Zusammenhangslosigkeit und Verwirrtheit der ältesten christlichen Tradition an der vorliegenden Sage einen glänzenden Beleg gefunden hätte. Wir sehen hier in völligem Widerspruch mit dem historischen Thatbestande, lediglich aus dem kirchlichen Partheiinteresse heraus, eine geschichtlich wurzel-

1) Apparatus ad libros de primatu papae.
2) Diss. de ficta profectione Petri Apostoli in urbem Romam deque non una traditionis origine. 1769. Abgedr. Opp. Tom. II, 331 ff.
3) Einl. ins N. T. I, 554. III, 603.
4) Der Apostel Petrus in Rom, Tüb. Zeitschr. 1831, 4, 136 ff.; über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs, 1836, 3, 165 ff. Ursprung des Episcopats, 1838, 3, 45 ff.
5) Einleitung in die petrinischen Schriften, S. 77 ff.
6) Erklärung des Briefs Pauli an die Römer, I, 39 f.
7) Comment. z. Römerbr. S. XXXV.
8) Bibl. Real-W.B. I, 280 ff., jedoch nicht ganz entschieden.
9) Einl. ins N. T. S. 314.
10) K.G. I, 1, 348. A. G. II, 515 ff., in dieser neuesten Auflage ebenfalls schwankender.
11) Ersch u. Gruber, Encycl. Art. Petrus Sect. III, Bd. 19. S. 358 ff.
12) Einige andere Schriften gegen die petrinische Sage s. bei Credner, Einl. I, 623.

Digitized by Google

und haltlose Sage sich bilden, von Generation zu Generation mit den mannigfaltigsten Ausschmückungen umrankt, lawinenartig sich fortwälzen, und endlich als historisches Axiom, als Rechtstitel der ungeheuersten Ansprüche Jahrtausende lang aufrecht erhalten werden. Wenn die gegenwärtige Apologetik in ihren Beweisführungen es liebt, Sage und Geschichte zu identificiren, der Ueberlieferung den Werth eines authentischen classischen Zeugnisses beizulegen, so könnte ihr — neben so manchem Andern — auch der vorliegende Fall zum Beweise dienen, dass zwischen beiden ein grosser Unterschied ist.

Die Sage vom römischen Aufenthalt des Apostels Petrus beurkundet das Unhistorische ihres Ursprungs und ihrer Grundlage schon durch den widerspruchsvollen, zerrissenen, innerlich unzusammenhängenden Charakter der einzelnen Züge und Daten, mit denen man sie ausgestattet hat, durch die schwankende und unklare Haltung ihres Details, durch die gegenseitige Unverträglichkeit der verschiedenen Versionen, in denen sie überliefert worden ist. Keine ihrer verschiedenen Formationen lässt sich mit der andern durchaus in Einklang setzen; ja sogar an und für sich selbst betrachtet, lässt sich keine derselben vollständig und in ihrem ganzen Umfange festhalten; jede von ihnen enthält erweisbar falsche und anderweitigen ermittelten Thatsachen widersprechende, erweisbar aus Missverständnissen und unhaltbaren Vermuthungen entsprungene Angaben und Ingredienzien; kurz, nach Abzug des unzweifelhaft auf historischer Fiction beruhenden Beiwerks bleibt in ihnen Allen nichts übrig, was vorerst nur wenigstens in seiner abstracten Möglichkeit denkbar wäre, als einzig die nackte Thatsache der Anwesenheit selbst. Aber welches Recht hat in diesem Falle der Geschichtschreiber, mit einem so willkührlichen Eklekticismus zu Werke zu gehen, und an einer historischen Ueberlieferung, die ihm vorliegt, zu

Digitized by Google

streichen, was ihm anstössig scheint, und festzuhalten, was er genehm findet? Ist die Ueberlieferung, gleich wo sie zum erstenmal auftritt, durch und durch mit sagenhaften und unhaltbaren Bestandtheilen durchwoben, so hat sie die Präsumtion für sich, ihrem ganzen Inhalt nach unhistorische Dichtung zu seyn.

Als ältester Gewährsmann der petrinischen Sage wird gewöhnlich Papias genannt. Es beruht diese Annahme auf einer Angabe des Eusebius [1]), die freilich selbst nicht ohne Unklarheit und Zweideutigkeit ist. In der genannten Stelle berichtet Eusebius über die Entstehung des zweiten Evangeliums. Nachdem er das Auftreten des Magiers Simon in Rom und die hiedurch herbeigeführte Reise des Apostels Petrus abgehandelt [2]), und den grossen Eindruck geschildert hat, welchen der Apostel durch seine Vorträge vor der römischen Gemeinde und seine Widerlegung des Magiers hervorgebracht, erzählt er, wie hiedurch in den römischen Christen der Wunsch entstanden sey, ein dauerndes Denkmal dieser Lehr-Vorträge zu besitzen, und wie diess sofort den Marcus zur schriftlichen Aufzeichnung derselben veranlasst habe. Dieser Erzählung nun schaltet Eusebius die Notiz ein: „Klemens im sechsten Buch seiner Hypotyposen hat diese Geschichte überliefert, und zur Bestätigung derselben dient auch das Zeugniss des hierapolitanischen Bischoffs Papias“ [3]). Es kann hier die Frage entstehen, ob sich Eusebius für die ganze vorhergehende, den Magier Simon und den Apostel Petrus betreffende Erzählung auf die Gewährschaft des Clemens und Papias berufe, oder nur für dasjenige, was er vom Ursprung des Marcusevan-

1) H. E. II, 15.

2) II, 13. 14.

3) II, 15: *Κλήμης ἐν ἕκτῳ τῶν ὑποτυπώσεων παρατίθεται τὴν ἱστορίαν, συνεπιμαρτυρεῖ δ' αὐτῷ καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπίας.*

Digitized by Google

gelium s berichtet. Für das Ergebniss der vorliegenden Untersuchung ist es nun zwar ohne Gewicht, wie diese Frage beantwortet werden möge: liest man jedoch das Ganze des eusebianischen Berichts in seinem Zusammenhang, erwägt man namentlich, dass das Zeugniss des Papias, das als das chronologisch weit ältere die erste Stelle hätte einnehmen müssen, nur als accidentelle, zum Zeugniss des Clemens hinzukommende Bestätigung (*συνεπιμαρτυρεῖ Παπίας*) eingeführt wird, so ist wenigstens in Beziehung auf Papias — sicherlich aber auch in Beziehung auf Clemens — klar, dass er von Petrus eben nur so viel überliefert hat, als auch sonst, durch anderweitige Anführungen des Eusebius, aus seiner Schrift [1]) bekannt ist, dass nämlich Marcus durch die Lehrvorträge des Petrus zur Abfassung einer Evangelienschrift veranlasst worden sey. Es kann also, streng genommen, überhaupt nicht bewiesen werden, dass Papias gerade für den römischen Aufenthalt des Petrus Zeugniss ablege. Die gleich folgende Bemerkung des Eusebius wenigstens: „Des Marcus aber, sagt man [*φασὶν* aus den Anfangsworten des Satzes ergänzt], gedenke Petrus in seinem ersten Briefe, welchen er, wie die figürliche Bezeichnung Babylon andeute, in Rom verfasst haben soll (*φασίν*)“ [2]) — könnte dies nur in dem Falle beweisen, wenn sie mit Rufin [3]) als eigene ausdrückliche Aussage des Papias gefasst würde, oder wenn *φασὶν*, was aber keineswegs nothwendig ist, auf die beiden zuvor genannten Zeugen, Clemens und Papias, bezogen werden

1) Hist. Eccl. III, 39.

2) H. E. II, 15: *τῷ δὲ Μάρκῳ μνημονεύειν τὸν Πέτρον ἐν τῇ προτέρᾳ ἐπιστολῇ, ἣν καὶ συντάξαι φασιν ἐπ' αὐτῆς Ῥώμης, σημαίνειν δὲ τοῦτ' αὐτὸν τὴν πόλιν τροπικώτερον Βαβυλῶνα προσειπόντα κ. τ. λ.*

3) Er übersetzt: cuique simile dat testimonium etiam Papias, qui et hoc dicit, quod Petrus in prima epistola sua Marci meminerit.

Digitized by Google

müsste [1]); setzt man die Berufung des Eusebius auf das Zeugniss des Clemens und Papias (*Κλήμης ἐν ἕκτῳ — ὀνόματι Παπίας*) in Parenthese, wie diess Heinichen mit Du Valois thut, und wie es auch grammatisch das Natürlichste ist, so verliert die vorliegende, mit *φασὶν* eingeführte Stelle in Beziehung auf Papias wenigstens ihre ganze Beweiskraft. Jedoch auch zugegeben, die fraglichen Worte enthalten eine ausdrückliche Aussage des Papias und Clemens, so würde doch nur so viel aus ihnen zu folgern seyn, dass Beide den römischen Aufenthalt des Petrus aus dem mystisch interpretirten Namen Babylon erschlossen haben, ein Schluss, der natürlich die Stelle eines historischen Zeugnisses nicht vertreten kann.

Die Kritik hat übrigens, was das Zeugniss des Papias anbelangt, nicht einmal nöthig, es mit den Worten des Eusebius sehr streng zu nehmen. Man fasse seinen Bericht und den beigefügten Zeugenaufruf in dem der petrinischen Tradition günstigsten Sinne, man lasse das Zeugniss nicht nur des Clemens, sondern auch des Papias für die ganze voranstehende Erzählung gelten, so beurkundet unsere Sage trotz dieser Bezeugung nichts desto weniger schon durch sich selbst ihre unhistorische Entstehung. Durch den Magier Simon lässt sie den Apostel Petrus zu seiner römischen Reise veranlasst werden; dem *ἀρχηγὸς πάσης αἱρέσεως* auf dem Fusse folgend kommt er nach Rom; die Widerlegung des Häretikers füllt seinen dortigen Aufenthalt aus: beides, die römische Anwesenheit des Magiers und die römische Anwesenheit des Apostels steht der Ueberlieferung zufolge im engsten Zusammenhang. Nun ist aber die Nachricht Justins, auf die sich auch Eusebius beruft [2]), bekanntlich als Missverständniss, die Geschichte des Magiers

1) So Meyerhoff, Einl. in d. petr. Schr. S. 80.

2) H. E. II, 13. Vgl. die Anm. von Du Valois und Heinichen z. d. St.

Digitized by Google

überhaupt als vollständige Fiction [1]), er selbst als samaritanischer Landesgott [2]), welchen die spätere kirchliche Polemik mit Beziehung auf das Verhältniss zwischen Juden und Samaritern zum persönlichen Repräsentanten des antijüdischen, also häretischen, Prinzips umgebildet hat, theils schon nachgewiesen worden, theils mit höchster Wahrscheinlichkeit nachzuweisen. Die eine Hälfte der petrinischen Sage und ihre motivirende Basis, die römische Anwesenheit des Magiers, ist also offenkundig falsch; sie verdankt nur der ursprünglichen mythischen Bedeutung des samaritanischen Simon, der als Sonnengott von Morgen nach Abend zu wandern, und im Occident unterzugehen hat, ihren Ursprung: mit welchem Rechte wird dann aber die andere Hälfte, die Anwesenheit des Apostels, als historisch festgehalten werden können, da die Sage, in ihrer ursprünglichsten und ältesten Gestaltung wenigstens, das Zusammentreffen mit dem Magier nicht als einzelnen Vorfall unter andern Vorfällen, nicht als einzelnes Erlebniss unter andern Erlebnissen des Apostels während seines römischen Aufenthalts aufführt, sondern als Zweck und Hauptinhalt desselben? Man sieht, wie die eine Fiction mit der andern zusammenstürzt.

Der zweite Zeuge ist der korinthische Bischoff Dionysius, in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts [3]).

---

1) Ob des Josephus (Antiq. XX, 7, 2.) *Σίμων Ἰουδαῖος, Κύπριος δὲ γένος, μάγος εἶναι σκηπτόμενος* als geschichtlicher Rest zu Grunde liegt, mag dahingestellt bleiben. Aber schon die Notiz der Apostelgeschichte VIII, 9. f. ist sicher unhistorisch, und dem petrinischen Sagenkreise (woraus später die Clementinen) entnommen. Simson in seiner Monographie (in Illgens Zeitschr. 1841, 5, 15.) ist viel zu leichtgläubig zu Werk gegangen.

2) Baur, Gnosis S. 304 ff.

3) Hieron. Catal. c. 27.: Claruit Dionysius sub Imp. M. Antonino Vero et L. Aurelio Commodo (welcher letztere von 180 — 193 regierte). War das obige Schreiben an den römischen Bischof Soter gerichtet (vgl. Hieron. a. a. O.), so müsste es zwischen

Digitized by Google

Eusebius [1]) führt ihn mit den Worten ein: „Dass beide Apostel zu einer und derselben Zeit den Märtyrertod gestorben sind, bezeugt der korinthische Bischoff Dionysius in einer Zuschrift an die Römer mit folgenden Worten: „„durch die Erinnerung, die ihr uns gegeben, habt ihr somit das Band erneuert, das durch die von Petrus und Paulus veranstaltete Gründung der römischen und korinthischen Kirche geknüpft worden ist; denn beide Apostel, nachdem sie die Christengemeinde in unserem Korinth gestiftet, nachdem sie gleicherweise gemeinschaftlich nach Italien hin die christliche Lehre verpflanzt, starben zu gleicher Zeit mit einander den Märtyrertod““ [2]). Auch diese Angabe ist erweisbar zum grössern Theil ein Gewebe der grundlosesten Erdichtungen, und es widerspräche aller Analogie, wenn die vorgebliche Thatsache, um welche sich dieses Netz der Dichtung hergesponnen hat, — vorausgesetzt, dass ihre Richtigkeit nicht durch anderweitige historische Zeugnisse bewahrheitet wird — nicht ebenfalls der dichtenden Ueberlieferung ihre Entstehung verdankte.

---

den Jahren 160 — 169, wenn Hegesipp's Zeitangaben (Routh, reliq. sacr. I, 190.) zu trauen ist, abgefasst seyn.

1) H. E. II, 25.

2) Die allerdings ziemlich geschraubten Worte des dionysischen Schreibens lauten: Ταῦτα [Du Valois z. d. St. schlägt ταύτῃ vor, ohne Noth; vgl. über diese Accusativform Schäfer zu Lamb. Bos. Ell. S. 676. Valckenaer zu Eur. Phoen. 1361. Stallbaum zu Plat. Symp. 174. A.) καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νουθεσίας τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε. Καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς, ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν. Ὁμόσε im Sinne von θρασέως, audacter, zu fassen, wie Pearson (de Successione prim. rom. Episc. S. 36.) unter Heinichen's Zustimmung thut, ist ganz gegen den Zusammenhang und die Abzweckung unserer Stelle, die durchgehends das gemeinschaftliche Handeln und Leiden beider Apostel, ihr gemeinschaftliches Verhältniss zu beiden Schwesterkirchen urgirt. Vgl. auch Rettberg a. a. O. S. 360 f.

Digitized by Google

Erweisbar falsch ist es nämlich zuerst, dass Dionysius die korinthische Gemeinde die gemeinsame Pflanzung beider Apostel nennt. Diese Angabe ist im Widerspruch mit aller beglaubigten Geschichte: nach der Apostelgeschichte sowohl als den eigenen Briefen des Apostels gehört dieses Verdienst dem Paulus allein. Wenn daher die Sage auch hier, unverkennbar von demselben Geiste, wie die römische, geleitet, beiden Aposteln die Stiftung einer Gemeinde zuschreibt, an welcher nur Einer derselben thätig gewesen war, so bietet sie uns nur ein sehr schlagendes, glücklicherweise in seiner historischen Grundlosigkeit vollständig nachweisbares Analogon für die angeblich ebenfalls von beiden Aposteln ausgegangene Stiftung der römischen Kirche. Die eine Sage wirft ein helles Licht auf die andere: denn offenbar müssen wir uns in Rom dasselbe Partheiinteresse thätig denken, welches in Korinth, wo schon zur Zeit der Gründung der Gemeinde eine petrinische Parthei existirte [1]), in Folge jener alten auch im zweiten Jahrhundert noch fortdauernden Partheiungen dem Apostel Paulus den Apostel Petrus zur Seite oder vielmehr voranstellte. „Zudem wollte man auch hier, wie in Rom, den Ruhm beider Apostel auf die Gemeinde zurückstrahlen lassen, darum muss auch Petrus nach Korinth kommen, damit die korinthische Gemeinde den Ruhm hat, aus ihrer Mitte beide Apostel an den Ort ihres gemeinsamen Märtyrerthums entsendet zu haben“ [2]).

Erweisbar falsch ist ferner die Angabe, beide Apostel seyen in Korinth zusammengetroffen, und von da gemeinsam nach Italien abgereist. Weder in der Apostelgeschichte, noch in den angeblich während der römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefen des Apostels findet sich die

1) Vgl. 1 Cor. I, 13.

2) Baur, der Ap. Petrus in Rom, Tüb. Zeitschr. 1831, 4, 157.

Digitized by Google

geringste Spur davon, dass er auf jener Reise, die ohnediess nicht über Korinth gieng, und während seines damaligen Aufenthalts in Rom in Gesellschaft des Apostels Petrus gewesen sey. Der erste petrinische Brief, für den Fall, dass er als ächt anzusehen und dass folglich seine Grussformel im buchstäblichen Sinne zu verstehen ist, würde sogar ein positives Zeugniss dagegen abgeben, sofern er den Petrus während der schon ausgebrochenen neronischen Verfolgung, also gleichzeitig mit dem Märtyrertode des Paulus noch als in Babylon befindlich voraussetzt. Durch die Annahme einer zweiten neronischen Christenverfolgung aber — von welcher übrigens schlechterdings nichts überliefert ist — würde nichts desto weniger nichts erreicht, da Paulus, der als Haupt der römischen Christen unmöglich von der eigentlichen neronischen Verfolgung verschont worden ist, in diesem Falle nicht gemeinschaftlich und gleichzeitig mit seinem Mitapostel, wie doch Dionysius angiebt, den Märtyrertod gestorben wäre. Ebensowenig wird durch Unterstellung einer zweiten Gefangenschaft des Apostels Paulus ein Moment für die Rechtfertigung der dionysischen Angabe gewonnen: es wären, da Dionysius den Apostel Paulus nicht auf dem Rückweg von Spanien, sondern in Korinth, wie es scheint von Osten herkommend, mit Petrus zusammentreffen lässt, zur befriedigenden Durchführung dieser Hypothese noch eine Menge der precärsten, willkührlichsten und unwahrscheinlichsten Combinationen nöthig [1]). Zudem käme die genannte Hypothese in Widerspruch mit dem gleich anzuführenden Zeugnisse des Presbyter Cajus, dem zufolge man den Vatikan für den Ort hielt, wo Petrus hingerichtet und bestattet worden: was offenbar, da im Vatikan und in den Gärten des Nero die erste Christenverfolgung ihren Schauplatz hatte, darauf hin-

1) Baur, Tüb. Zeitschr. 1831, 4, 155. 1836, 3, 175.

Digitized by Google

deutet, dass die Sage diese erste Christenverfolgung als den Zeitpunkt sich dachte, in welchem Petrus als Opfer fiel.

Erweislich falsch endlich ist die Angabe, Petrus sey Mitgründer der römischen Gemeinde gewesen. Als Gründer derselben kann man nicht einmal den Paulus bezeichnen, und dass vor Paulus kein anderer Apostel nach Rom gekommen, beweist der Römerbrief und die Apostelgeschichte unwiderleglich.

Wenn also Petrus überhaupt nach Rom gekommen ist, so ist es jedenfalls unter ganz andern Umständen geschehen, als der Bericht des Dionysius voraussetzt. Die Erzählung des Letztern wird durch diesen Umstand von allen Seiten verdächtig, und wir werden daher von der trockenen, zudem mit der Authentie des ersten petrinischen Briefs unvereinbaren Notiz, die allein aus diesem Sagengeflechte als mögliches Factum noch übrig bleibt, dass nämlich Petrus einmal zu Rom gewesen sey, wohl schwerlich anders urtheilen dürfen, als von den andern Angaben, mit denen sie zusammenhängt. Wenn Neander [1]) entschuldigend einwendet: „Die Ungenauigkeit des Dionysius in der Darstellung älterer Ereignisse, wozu er mehr durch unbegründete Schlüsse als durch geschichtliche Ueberlieferungen sich habe bestimmen lassen, könne nicht dazu dienen, das Gewicht seiner Aussage über eine keineswegs genau damit zusammenhängende Thatsache, über welche er zu seiner Zeit leichter noch sichere Nachrichten habe besitzen können, zu entkräften" — so springt das Willkührliche dieser Unterscheidung zwischen „selbstgezogenen Schlüssen" und „geschichtlichen Ueberlieferungen" in die Augen; Dionysius giebt doch offenbar die korinthische Anwesenheit und Kirchenstiftung des Apostels in demselben Sinne und mit denselben Voraussetzungen als geschicht-

1) A. G. II, 518.

Digitized by Google

liche Thatsache, wie die römische Anwesenheit und den römischen Märtyrertod. In jedem Falle aber, was gegen Olshausen [1]) bemerkt seyn möge, ist es eine handgreifliche Inconsequenz, sich lobpreisend auf das Alter, die Unpartheilichkeit und Glaubwürdigkeit eines Zeugen zu berufen, der sich in eben demselben Zeugnisse, auf welches man pocht, so unglaubwürdig, kenntnisslos und unkritisch zeigt.

Der dritte Gewährsmann — denn Irenäus [2]), der seine gelegentliche Angabe wahrscheinlich von Papias hat, kann kaum als selbstständige Auctorität gelten, und das allerdings ältere *κήρυγμα Πέτρου* [3]) hat einen allzu romanhaften Charakter, als dass es als geschichtliche Quelle benützt werden dürfte — ist endlich der römische Presbyter Cajus, der übrigens, anderthalb Jahrhunderte jünger, als das angebliche Ereigniss [4]), schon nicht mehr in der Reihe der vordersten Zeugen auftreten kann. Eusebius berichtet von ihm mit den Worten [5]): „Ebenso legt ein katholischer Schriftstel-

1) Römerbrief S. 40.

2) Adv. haer. III, 1. ap. Eus. H. E V, 8 : *ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν.* Geschrieben im Jahr 176 oder 177.

3) Vgl. den unten folgenden Abschnitt über dasselbe. Inwiefern die beiden petrinischen Briefe die Sage von der römischen Anwesenheit des Apostels voraussetzen, wird unten in den betreffenden Abschnitten erörtert werden.

4) Hieron. Catal. c. 69.: Gajus, sub Zephyrino romanae urbis episcopo, id est, sub Antonio Severi filio (211—217 n Chr.) disputationem adversus Proclum — habuit etc. Phot. Cod. 48. S. 13. Bekk.: *Τοῦτον τὸν Γάϊον πρεσβύτερόν φασι γεγενῆσθαι τῆς κατὰ Ῥώμην ἐκκλησίας ἐπὶ Οὐίκτορος καὶ Ζεφυρίνου τῶν ἀρχιερέων.*

5) H. E. II, 25 : *οὐδὲν δ' ἧττον καὶ ἐκκλησιαστικὸς ἀνὴρ Γάϊος ὄνομα, κατὰ Ζεφυρῖνον Ῥωμαίων γεγονὼς ἐπίσκοπον· ὃς δὴ Πρόκλῳ τῆς κατὰ Φρύγας προϊσαμένῳ γνώμης ἐγγράφως διαλεχθεὶς αὐτὰ δὴ ταῦτα περὶ τῶν τόπων, ἔνθα τῶν εἰρημένων ἀποστόλων τὰ ἱερὰ σκηνώματα κατατέθειται, φησίν· „ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι· ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βατικανὸν,*

Digitized by Google

ler mit Namen Cajus, ein Zeitgenosse des römischen Bischofs Zephyrinus, Zeugniss ab, indem er in seiner Streitschrift gegen den Montanisten Proklus das Gleiche von den Stätten behauptet, in welchen die heiligen Reste der genannten Apostel beigesetzt sind; „„ich aber, sagt er, kann die Denkmäler der Apostel zeigen; wenn du nämlich zum Vatikan oder auf den Weg nach Ostia dich begeben willst, so wirst du die Denkmäler der beiden Männer finden, die diese Kirche gestiftet haben.““ Allein dieses Zeugniss, der Streitschrift eines Römers gegen einen Kleinasiaten entnommen, und schon durch seine polemische Fassung charakteristisch für jenen erhizten im Verlaufe dieser Untersuchung noch näher zu erörternden Prärogativstreit der orientalischen und occidentalischen Kirche, beurkundet durchaus die Absichtlichkeit, die sich mit der Feststellung und Verbreitung der petrinischen Sage verband, und stellt die Motive des kirchlichen Partheiinteresses, das sich der einmal bestehenden Ueberlieferung bemächtigte, so klar zu Tage, dass die Argumentation des Cajus in ihrem historischen Werthe völlig dahingestellt bleiben muss, wenn sie auch nicht durch Berufung auf Denkmäler (τρόπαια), die man in jener spätern Zeit gezeigt haben mag, die ganze Unsicherheit solcher Ueberlieferungen verrathen würde. Dass man im Verlaufe des zweiten Jahrhunderts für die Hinrichtung beider Apostel entsprechende Localitäten erdachte oder erschloss, um an ihnen einen bestimmten Anhaltspunkt zu haben — so verlegte man die Hinrichtung des Petrus an den Vatikan, weil dieser der Ueberlieferung zufolge der Schauplatz der Neronischen Verfolgung war — ist doch ganz denkbar und erklärlich. Zudem erwähnt Cajus nicht einmal „Gräber,“ sondern nur τρόπαια: denn die Leichname der Gemordeten wurden, so lange das Wüthen dauerte, wohl schwerlich aufgesucht, aufbewahrt

ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠσίαν, εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν.“

Digitized by Google

und in gewöhnlicher Weise bestattet. Wie wenig aber solchen Denkmalen, die ihre Errichtung später Pietät und sagenhafter Ueberlieferung verdanken, historische Beweiskraft beizumessen ist, hat namentlich SPANHEIM in der genannten Abhandlung treffend nachgewiesen. Wenn Cajus schliesslich dem Apostel Petrus das Prädicat eines Mitgründers der römischen Kirche gibt (τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν), so wirft diese falsche, mit allen überlieferten Thatsachen im Widerspruch stehende Angabe, die wir, nur in unbestimmterer Fassung, schon bei Dionysius vorgefunden haben, auch auf den vorangegangenen Theil seiner Berichterstattung kein günstiges Licht zurück; man erkennt in ihr bereits eine tendenziöse Steigerung und Bereicherung der ursprünglichen Sagenformation.

Die Berichte eines Tertullian und Lactanz, obwohl ihnen nicht die mindeste historische Beweiskraft mehr zukommt, mögen schliesslich noch beigefügt werden, theils, weil sie das immer üppigere Wuchern der frommen Dichtung beurkunden, theils, weil sie die sachlichen und chronologischen Widersprüche, an denen die petrinische Sage in ihren verschiedenen Gestaltungen leidet, nur noch vermehren. Quam felix ecclesia romana, ruft Tertullian aus [1]), cui totam doctrinam Apostoli cum sanguine suo profuderunt: ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur, ubi Apostolus Joannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur. Dass diesem Zeugnisse Tertullians, dem eine so offenbare Fabel, wie das Oelmärtyrerthum des Johannes sich beigesellt hat, nicht die mindeste Glaubwürdigkeit zukommt, bedarf keiner weitern Auseinandersetzung; um so mehr sollte man sich hüten, im Angesicht solcher legendenhaften Fictionen, die ein sonst hochstehender Kirchenvater mit vollem Ernste, in

1) de praescr. c. 36.

Digitized by Google

Treu und Glauben wiederholt, das Schreckbild des „Betrugs“ zu Hülfe zu nehmen, und sich bis zur Drohung zu steigern: „wenn die römische Anwesenheit des Apostels Petrus der dichtenden Sage ihren Ursprung verdankte, so müsste die ganze römische Gemeinde aus lauter Betrügern bestanden haben“ [1]). Von diesem Gesichtspunkt aus aufgefasst und bearbeitet würde die Geschichte des ältesten Christenthums zu eigenthümlichen Ergebnissen führen. — In anderer Beziehung merkwürdig ist die Erzählung des Lactantius [2]). „Inde [nach Christi Himmelfahrt] discipuli dispersi sunt per omnem terram ad evangelium praedicandum, sicut illis magister Dominus imperaverat, et per annos viginti quinque usque ad principium neroniani imperii per omnes provincias et civitates ecclesiae fundamenta miserunt. Cumque jam Nero imperaret, Petrus Romam advenit, et editis quibusdam miraculis, quae virtute ipsius Dei, data sibi ab eo potestate, faciebat, convertit multos ad justitiam, Deoque templum fidele et stabile collocavit. Qua re ad Neronem delata, cum animadverteret, non modo Romae, sed ubique quotidie magnam multitudinem deficere a cultu idolorum et ad religionem novam transire, ut erat exsecrabilis ac nocens tyrannus, prosilivit ad excidendum coeleste templum delendamque justitiam, et primus omnium persecutus Dei servos Petrum cruci affixit et Paulum interfecit.“ In wiefern dieser Bericht die chronologischen Widersprüche der petrinischen Sage um ein neues mit den andern unvereinbares Datum vermehrt, wird sich sogleich zeigen.

Stellen wir nähmlich die chronologischen Daten, welche die Ueberlieferung an die Hand gibt, zusammen, so ergibt sich Folgendes. Trat Petrus zugleich mit dem Magier Simon in Rom auf, wie die älteste Formation der Sage behauptet,

1) Olshausen, Römerbrief S. 40.
2) De mort. persecut. c. 2.

Digitized by Google

so muss diess schon unter Claudius der Fall gewesen seyn, da Justin, der früheste Gewährsmann, das Auftreten des Magiers in Rom in die Regierungszeit des genannten Kaisers verlegt [1]). Allein diese Zeitangabe ist mit den Daten der Apostelgeschichte und des Römerbriefs schwerlich in Einklang zu bringen. Diesen beiden zufolge kann die Ankunft des Petrus in Rom auf keinen Fall vor dem zwölften Jahre des Claudius erfolgt seyn, während Claudius im Ganzen nicht volle vierzehn Jahre regierte. Wollte man sich nun an diese beiden letzten Jahre seiner Regierung anklammern, um an ihnen einen chronologischen Rahmen für die römische Anwesenheit des Apostels zu gewinnen, so ist damit zwar der Widerspruch der neutestamentlichen Schriften, nicht aber derjenige der anderweitigen alten Berichte beseitigt. Denn Lactanz setzt die Reise des Apostels nach Rom später, in die Regierungszeit des Nero [2]), und auch der korinthische Dionysius stimmt hiemit im Wesentlichen überein; nur findet, wenn der Letztere den Petrus in Gesellschaft des Paulus nach Rom kommen lässt, auch zwischen diesen beiden Angaben noch eine Abweichung statt, indem die eine, diejenige des Dionysius, chronologisch nur auf die zweite Hälfte der neronischen Regierung geht, während die andere, diejenige des Lactanz, ausdrücklich vom Beginn der neronischen Regierung spricht. Ungleich weiter zurück werden wir durch diejenigen Berichterstatter versetzt, welche, wie Irenäus, der Presbyter Cajus und spätere Kirchenväter, den Petrus geradezu zum Gründer der römischen Kirche machen: da das Christenthum wahrscheinlich sehr frühe nach Rom kam, und die unter Claudius stattgefundenen Unruhen unter den Juden — Judaei impulsore Chresto assidue tumultuantes —, so wie die wahrscheinlich im Zusammenhang damit stehende Abreise des

1) Apol. I. c. 26. S. 59., c. 56. S. 77. Maur., auch ap. Eus. H. E. II, 13.

2) Vgl. die eben angef. St. de mortib. persec. c. 2.

Digitized by Google

Aquila und der Priscilla von Rom das Daseyn einer dortigen Gemeinde schon voraussetzen, oder wenigstens die Bildung einer solchen als natürliche Folge erscheinen lassen, so müsste Petrus als Stifter der römischen Kirche schon in den ersten Jahren des Claudius nach Rom gekommen seyn, was der Apostelgeschichte und dem Römerbrief schlechterdings widerspricht. Eine Vereinigung endlich aller dieser widersprechenden Angaben und Zeitbestimmungen, also mit jeder einzelnen unter ihnen ebenfalls im Widerspruch, ist das bekannte zwanzigjährige oder fünfundzwanzigjährige römische Bisthum des Petrus. Die Zahl zwanzig kommt zuerst in der Chronik des Eusebius [1]), die Normalzahl fünfundzwanzig bei Hieronymus [2]) vor. Da jedoch der Tod des Jacobus, welcher der Grund der Entfernung des Petrus aus Palästina wird, erst ums Jahr 44 n. Chr. fällt, und da Petrus, ehe er den römischen Bischofstuhl antrat, den angeführten Gewährsmännern zufolge, noch Bischof von Antiochien war, so ist die Zahl fünfundzwanzig, bis zur neronischen Verfolgung (64) gerechnet, einfach eine arithmetische Unmöglichkeit; rückt man aber, wie Hieronymus, um wenigstens die Rechnung herauszubringen, die römische Ankunft des Apostels bis ins zweite Jahr des Claudius (43) hinauf, und seinen Tod ins letzte Jahr des Nero (68) hinab, und lässt ihn nichtsdestoweniger noch vor seiner Ankunft in Rom das Bisthum

1) Euseb. Chron. bip. armen. ed. Aucher, II, S. 269. a. U. 791. ann. Abrah. 2055.: Petrus apostolus cum primum antiochenam ecclesiam fundasset, in romanorum urbem proficiscitur, ibique evangelium praedicat et commemoratur illic antistes ecclesiae annis viginti [quinque].

2) Catal. c. 1.: Simon Petrus — post episcopatum antiochensis ecclesiae et praedicationem dispersionis eorum, qui de circumcisione crediderant, in Ponto, Galatia, Cappadocia, Asia et Bithynia, secundo Claudii imperatoris anno ad expugnandum Simonem magum Romam pergit, ibique viginti quinque annis cathedram sacerdotalem tenuit, usque ad ultimum annum Neronis, id est decimum quartum.

Digitized by Google

in Antiochien bekleiden und Missionsreisen in Kleinasien machen; so bricht der Widerspruch mit der Apostelgeschichte auf allen Punkten hervor.

Man mag also Fuss fassen, wo man will, überall verstrickt man sich in ein unauflösbares Gewirr von Widersprüchen; keine einzige Ausflucht bleibt dem Vertheidiger der petrinischen Sage übrig; es ist für die römische Anwesenheit des Apostels schlechterdings kein unwidersprochener chronologischer Ort zu ermitteln [1]). Denn weder vor Abfassung des paulinischen Briefs an die Römer kann Petrus nach Rom gekommen seyn, da nach einstimmiger Ansicht aller neuern Interpreten der ganze Brief diese Annahme verbietet; aber auch nicht während der Gefangenschaft des Paulus, da die von dort aus geschriebenen Briefe des Apostels, selbst da nicht, wo die συνεργοὶ ausdrücklich aufgezählt werden, irgend eine Spur davon zeigen, was doch immerhin, auch wenn diese Briefe spätern Ursprungs sind, wenigstens so viel beweist, dass ihre Verfasser noch nichts von der petrinischen Ueberlieferung wussten, indem sie in diesem Falle nicht unterlassen hätten, für ihre Fiction von derselben Gebrauch zu machen, und dem Paulus einige darauf bezügliche Andeutungen in den Mund zu legen. Ebenso wenig kann Petrus später, während der neronischen Verfolgung, in Rom gewesen seyn, wenn die gewöhnliche Voraussetzung, welche den ersten petrinischen Brief als authentisch betrachtet und folglich den Ortsnamen Babylon in seinem eigentlichen und buchstäblichen Sinne versteht, in ihrem Rechte ist. Endlich auch nicht nach der neronischen Verfolgung, wenn wir der Ueberlieferung trauen dürfen, die ihn gemeinschaftlich mit Paulus sterben und im Vatikan begraben seyn lässt.

Ueberblicken wir von hier aus die ganze Geschichte

1) Vgl. auch die Nachweisungen von Rettberg a. a. O. S. 362.

Digitized by Google

der petrinischen Sage, so sehen wir, wie sie eine Reihe von Epochen und Bildungsstufen durchlaufen hat. In ihrer ursprünglichen Gestaltung verräth sie noch wenig Absichtlichkeit. Dem Magier Simon auf dem Fusse nachreisend kommt der Apostel, wie durch andere Städte, so auch nach Rom, um den Häretiker zu bekämpfen und die Gläubigen im Evangelium zu befestigen. Zweite Stufe: Er reist am Ende seines Lebens in Gemeinschaft mit Paulus nach Rom, um dort den Märtyrertod zu sterben; diese kirchliche Metropole des Occidents bewahrt auch seine irdischen Reste. Dritte Stufe: Er begibt sich in die Hauptstadt der damaligen Welt, mit der Absicht, hier eine Mutterkirche zu gründen, verkündet in ihr das Evangelium, verrichtet Wunder [1]), und stirbt endlich, auf Neros Befehl gekreuzigt, in ihrer Mitte den Märtyrertod. Letzte Formation: Gründer der römischen Metropole und fünfundzwanzig Jahre lang Bischoff derselben besiegelt er, nachdem er in Clemens einen Nachfolger ernannt, sein Apostelfürstenthum durch den Märtyrertod, indem er unter Nero mit abwärts gekehrtem Haupte gekreuzigt wird [2]). Diese ganze Reihe von Bereicherungen und verherrlichenden Zusätzen, dieses Gewinde von Sagenschösslingen hätte aber offenbar nicht entstehen und aufkommen können, wenn die kirchliche Ueberlieferung von Anfang an mit grösserer kritischer Gewissenhaftigkeit zu Werke gegangen, oder

---

1) Hieher gehören die abgeschmackten Fabeln der apostolischen Constitutionen (VI, 9.) und späterer Kirchenväter (bei Meyerhoff, Einl. in die petr. Schriften S. 91. f.)

2) Orig. (? s. Duvalois z. d. St.) ap. Eus. H. E. III, 1.: ὃς (Πέτρος) καὶ ἐπὶ τέλει ἐν Ῥώμῃ γενόμενος ἀνασκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς, οὕτω αὐτὸς ἀξιώσας παθεῖν. Hieron. de vir. illustr. 1.: a quo (Nerone) et affixus cruci, martyrio coronatus est, capite ad terram verso et in sublime pedibus elevatis; asserens se indignum, qui sic crucifigeretur, ut dominus suus.

Digitized by Google

überhaupt über die Geschichte der apostolischen Zeit vollständiger unterrichtet gewesen wäre. Auch die petrinische Sage in ihrer auffallenden Lückenhaftigkeit ist ein neuer Beweis dafür, dass die Erinnerungen des ersten Jahrhunderts im Laufe des zweiten völlig verwischt waren; sie zeigt aber auch, wie das nebelhafte Dunkel, das auf diese Weise entstand, anachronistische Zurückdatirungen aus späteren Vorstellungskreisen begünstigte.

Alle diese Thatsachen nun, in deren Erörterung wir bisher begriffen waren, zusammengenommen, das Schweigen der frühesten Documente [1]), der verhältnissmässig späte Beginn der historischen Bezeugung, die Lückenhaftigkeit und Haltungslosigkeit der ganzen Tradition, die Unauflösbarkeit der historischen Widersprüche, in die sie sich verwickelt, die chronologische Verwirrung, an der sie leidet, ihr lawinenartiges Anwachsen, die Nachweisbarkeit ihrer Motive und der ganzen Art und Weise ihrer Entstehung — alle diese Thatsachen, von der Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit der ältesten Christengemeinden unterstüzt, erheben das Resultat der Kritik, dass der römische Aufenthalt des Petrus durchaus ein Erzeugniss der dichtenden Sage ist, zur höchsten historischen Wahrscheinlichkeit.

1) Das Schweigen des Clemens (Ep. ad Cor. c. 5.) kann bei dem erweisbar späten Ursprunge des Briefs nicht als classisches Gegenzeugniss (als solches gebraucht es z. B. Rettberg a. oben a. O. S. 361) gegen die petrinische Sage benützt werden; da er jedoch, während er von Paulus alles Detail, was er aus seinen Leidensschicksalen weiss, ausführlich angibt, über Petrus mit auffallender Unbestimmtheit sich äussert, so berechtigt diess zu dem Schlusse, er habe über die Schicksale und das Lebensende des Letztern selbst nichts Näheres zu sagen gewusst, und es habe zu jener Zeit — in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts — noch keine allgemein angenommene Ueberlieferung über den römischen Aufenthalt und Märtyrertod des Petrus existirt. Auch das vermuthliche Schweigen Hegesipps gibt zum gleichen Schlusse Veranlassung.

Digitized by Google

Wäre jedoch die petrinische Sage nur ein Werk frommer Dichtung, hätte sie nicht eingreifendere, phänomenologische Bedeutung für die Geschichte des römischen Geistes und der römischen Kirchenverhältnisse, bildete sie kein Moment in der Entwicklungsgeschichte des ältesten Christenthums überhaupt, so müsste die Ausführlichkeit, mit der wir sie untersucht haben, als überflüssiger Aufwand von Zeit und Mühe erscheinen. Allein diese eingreifendere Bedeutung kommt ihr zu. Die Motive ihrer Entstehung sind ein höchst wichtiges und characteristisches Symptom des Geistes, der die römische Gemeinde in den zwei ersten christlichen Jahrhunderten beseelte, und aus dem sich ihre Entwicklungsgeschichte allein begreifen lässt.

Vor allem erklärt schon das Interesse, das die römische Kirche an ihrer eigenen Verherrlichung hatte, die Erzeugung und Verbreitung der vorliegenden Sage. Die Kirche der Welthauptstadt, der Mittelpunkt der Christenheit sollte von den beiden angesehensten Aposteln begründet und von ihnen mit dem Märtyrertode besiegelt worden seyn. Die Erzählung des korinthischen Dionysius, die so offenbar nur aus dem Bestreben hervorgegangen ist, den Ursprung der korinthischen Kirche von den beiden berühmtesten Aposteln abzuleiten, lässt uns auch bei den Römern die gleichen Motive voraussetzen. Wenn z. B. Irenäus, der eifrige Verfechter der Tradition, in einer bekannten Stelle [1]) die maximam et antiquissimam et omnibus cognitam a gloriosissimis duobus Apostolis Petro et Paulo Romae fundatam et constitutam ecclesiam so nachdrücklich hervorhebt, so begreift man, wie in einer Zeit, in welcher auf die Apostolicität der Kirche so grosses Gewicht gelegt wurde, die römische Gemeinde allerdings ein Interesse haben mochte, auf beide Apostel, den grossen Judenapostel

1) Adv. haer. III, 1.

Digitized by Google

und den grossen Heidenapostel ihre Gründung zurückführen zu können.

Jedoch kann dieses Interesse nicht das ursprüngliche gewesen seyn, da die Apostolicität der einzelnen Landeskirchen sammt den daran sich knüpfenden Vorrechten ein erst in späterer Zeit aufgekommener Gesichtspunkt ist. Wir müssen das Motiv der Sage um so mehr auf einem andern Punkte suchen, als dieselbe, indem sie den Petrus zum Gründer der römischen Kirche macht, damit zugleich auch ein auffallendes Unrecht an Paulus begeht. Sie ist sichtbar — namentlich, wenn wir Erscheinungen, wie die clementinischen Homilieen hinzunehmen — aus dem Bestreben hervorgegangen, dem Judenapostel einen gewissen Vorzug vor dem Heidenapostel zu geben; sie ist ein Ausfluss desselben Judaismus, den wir als ursprünglichen Charakter der römischen Gemeinde vorgefunden haben, und den wir im Verlaufe unserer Untersuchung in den mannigfachsten Lebensäusserungen dieser Gemeinde noch entdecken werden. Die Appellation an den Namen des grossen Judenapostels, die Unterstellung eben dieses Apostels als Gründers der römischen Kirche war eines der Mittel, dessen sich die judaisirende Richtung zur Aufrechthaltung ihres Partheiinteresses bediente. Sein Name sollte das Feldzeichen und das Panier der römischen Kirche seyn, seine Lehre die Norm ihres Glaubens; durch ihn, den Apostelfürsten, den unmittelbaren Schüler des Herrn, nicht durch den unberechtigten Eindringling ins Apostolat, wollte sie mit Christus zusammenhängen. Wie die clementinischen Homilieen den dem Paulus nachgebildeten Petrus als Heidenapostel einführen, um ihn, nachdem sie ihn mit fremdem Verdienste geschmückt, dem wahren Heidenapostel als dem apostolischen Zerrbild feindlich gegenüberzustellen, so wollte in ähnlicher Weise auch die römische Kirche, mit dem zweideutigen Namen des Heidenapostels, der nicht

Digitized by Google

unmittelbarer Schüler des Herrn gewesen war, wenig zufrieden gestellt, lieber im Judenapostel ihren Stifter und geistigen Vater verehren. Daher lässt auch die älteste Formation der Sage nicht beide Apostel gemeinsam, sondern nur den Judenapostel, dem samaritanischen Häretiker auf dem Fusse folgend, nach Rom kommen, und dort durch die Predigt des wahren Glaubens und die damit zusammenhängende Abfassung des Marcusevangeliums einen festen Grund für die folgenden Zeiten legen. Die Absicht der römischen Gemeinde kann hiernach bei der Aufbringung und Verbreitung dieser petrinischen Sage keine andere gewesen seyn, als die, die Auctorität des Heidenapostels durch das überlegene Ansehen des Judenapostels überstrahlt werden zu lassen. Erst im Verlaufe des zweiten Jahrhunderts kamen sich die Gegensätze näher, der Widerwille gegen den Heidenapostel machte gemässigteren und freieren Ansichten Platz, die früher feindlich einander gegenübergestellten apostolischen Namen treten jetzt Hand in Hand mit einander auf, und die römische Kirche beginnt sich zu rühmen die Pflanzung des Petrus und Paulus zu seyn.

Auch den clementinischen Homilieen liegt die Sage von der römischen Anwesenheit des Petrus zu Grund: allein auch hier schon erscheint sie zur Sage von seinem römischen Episcopate gesteigert. Nach dem den Homilieen voranstehenden Brief des Clemens an Jacobus ist Petrus Bischoff des Occidents, und übergibt sterbend dem Clemens die bischöffliche Kathedra [1]). Gerade diese Darstellung aber und der Zusammenhang, in welchem sie mit dem ganzen Ideencomplex der Clementinen steht, verräth am klarsten den unhistorischen Character der ganzen Ueberlieferung.

1) Ep. Clem. ad Jac. c. 1. 2. Tom. I, 611. Cotel. — das früheste römische Zeugniss (das κήρυγμα Πέτρου vielleicht ausgenommen) für die Anwesenheit des Petrus in Rom.

Digitized by Google

Ist das römische Episcopat des Petrus, wie Jedermann zugibt, eine Fiction, welches Recht hat man in diesem Fall, die so eng damit zusammenhängende römische Anwesenheit als geschichtlich verbürgte Ueberlieferung festzuhalten? Kann nicht dieselbe judaistisch-hierarchische Tendenz, der die Sage vom Episcopat des Apostels ihren Ursprung verdankt, auch die Sage von seiner Anwesenheit erzeugt haben? Und muss uns dieser Analogieschluss nicht um so berechtigter erscheinen, wenn wir sehen, dass in den Clementinen jene Sage von der Wirksamkeit des Petrus im Occident mit der unhistorischen Rolle des Heidenapostels, die sie ihm zutheilen, aufs engste zusammenhängt? Müssen wir nicht wahrscheinlich finden, dass dasselbe antipaulinische Interesse, das in den Homilieen die geschichtlich überlieferten Rollen beider Apostel vertauscht und umgestaltet hat, auch in den Ueberlieferungen über die Gründung der römischen Kirche thätig gewesen ist?

Die römische Sage von der kirchenstiftenden Wirksamkeit des Petrus ist nicht die einzige ihrer Art. Auch anderwärts waren dieselben Ideen in derselben Weise thätig. Auch in Korinth, wie wir gesehen haben, wusste die petrinische Richtung das Verdienst des Heidenapostels dem Judenapostel zuzuwenden. Wie schon in der apostolischen Zeit die dortige Kephasparthei wider das apostolische Ansehen des Paulus sich erklärte, und statt durch ihn, vielmehr durch den Apostel Petrus ihren Zusammenhang mit dem Herrn vermittelt wissen wollte, so war es ohne Zweifel derselbe, im Anfang des zweiten Jahrhunderts vielleicht noch mächtiger herrschende Geist des Petrinismus, der jene Fiction, die Dionysius bereits in gutem Glauben erwähnt, erzeugte und beförderte. Befremdlicher noch ist die spätere, zuerst in den clementinischen Recognitionen [1]), dann

1) Lib. X, 71.

Digitized by Google

bei Origenes [1]) und Eusebius [2]) vorkommende Ueberlieferung, welche auch die Stiftung und mehrjährige Leitung der antiochenischen Kirche dem Petrus zuschreibt; befremdlicher —, nicht nur weil sie im auffallendsten Widerspruch mit der Apostelgeschichte steht [3]), sondern auch, weil gerade Antiochien in der ältesten christlichen Zeit als vorzüglichster Sitz des Heidenchristenthums, des Paulinismus galt. Wir blicken hier in eine Reihe von Partheikämpfen hinein, welche das Judenchristenthum weit einflussreicher und sieghafter erscheinen lassen, als man gewöhnlich glaubt.

Wenn Gieseler [4]) gegen Baur einwendet, die Sage von der römischen Anwesenheit des Petrus könne nicht von den judaisirenden Christen in Rom ausgegangen seyn und in einem antipaulinischen Interesse wurzeln, da man in diesem Falle nicht begreife, wie die Erdichtung nicht sogleich bei den römischen Paulinern entschiedenen Widerspruch gefunden habe — so ist hier viel zu viel gefordert, nämlich eine bestimmte geschichtliche Detailnotiz aus einer Periode, aus der wir überhaupt keine geschichtlichen Notizen selbst über weit wichtigere Vorgänge besitzen. Woher wissen wir denn, dass die römischen Pauliner nicht protestirt haben? Es ist diess nun zwar allerdings unwahrscheinlich, und man darf kaum annehmen, dass die fragliche Ueberlieferung jemals Gegenstand der Partheicontroverse geworden ist, aber nur, weil nicht gut darüber zu streiten war. Hatte sich jene Sage einmal in petrinischen Kreisen ausgebildet, und festgesetzt, wie sollten die

1) Hom. VI, in Luc. Opp. III, 938. Delarue.: Ignatium dico episcopum Antiochiae post Petrum secundum.

2) Die Stelle siehe oben S 317. Anm 1. Die Zeugnisse der Spätern gesammelt bei Schliemann, Clementinen, S. 115 f.

3) S. Meyerhoff, Einl. in d. petr. Schr. S. 71. f.

4) K.G. I, 1, 103.

Digitized by Google

Pauliner das Gegentheil erweisen, in einer Zeit, in welcher man über die apostolische Periode fast gar keine Nachrichten mehr besass, und in welcher zudem litterarische Streitigkeiten über historische Fragen etwas völlig Unerhörtes waren? Auch in Korinth, auch in Antiochien, wo Petrus gleichfalls der spätern Sage zufolge Kirchengründer gewesen seyn sollte, wurden, so viel wir wissen, keine Protestationen dagegen laut, und doch kann es keinen Augenblick zweifelhaft seyn, dass diese Ueberlieferungen auf Erdichtung beruhen, und in Partheiinteressen ihren letzten Grund haben. Es blieb also, wenn die Sage vom römischen Aufenthalt des Petrus einmal aufgekommen war, den Paulinern nichts übrig, als ihr jene conciliatorische Wendung zu geben, die sie, wie wir unten sehen werden, im ersten Brief des Petrus und im κήρυγμα Πέτρου erhalten hat.

Ausser den eben angegebenen und erörterten Veranlassungen mag noch ein anderes Motiv, wenn auch nicht zur Erzeugung, doch zur Ausbreitung und Ausbildung der petrinischen Sage beigetragen haben: die Idee des Primats der römischen Kirche und des römischen Stuhls. Es ist zwar ganz richtig, was Neander bemerkt [1]), dass die Ueberlieferung vom römischen Aufenthalte des Petrus älter ist, als das Streben der römischen Bischöffe, der cathedra Petri in Rom eine entscheidende Lehrauctorität zuzueignen, und dass dieses Streben vielmehr das Dasein jener Ueberlieferung schon voraussetzt. Allein, so bald die Ueberlieferung einmal, aus irgend welchem Interesse hervorgegangen, existirte, so ist es schon im Voraus wahrscheinlich, dass sich der römische Stuhl derselben bemächtigte und sich ihrer zur Aufrechthaltung und Begründung seiner Ansprüche bediente. Schon das Antwortschreiben des korinthischen Dionysius auf die ενθεσία der Römer athmet et-

1) A.G. II, 519.

Digitized by Google

was von diesem Geiste der kirchlich-politischen Rangsucht und Rivalität. „Jenes engere Verhältniss, — will er sagen — in welchem zu den beiden hervorragendsten Aposteln gestanden zu haben eure Kirche sich rühmt, kommt ganz in gleichem Maasse (ὁμοίως) auch unserer Kirche zu gut; beide Kirchen sind die gemeinschaftliche Pflanzung beider Apostel, und stehen somit in ihrer apostolischen Dignität auf Einer Linie.“ Noch klarer ist jenes Motiv des hierarchischen Interesses in dem oben erörterten Fragment aus der Streitschrift des Presbyter Cajus gegen den Montanisten Proklus ausgesprochen. Wir kennen zwar den Zusammenhang, dem es entnommen ist, nicht näher, allein schon seine Anfangsworte: „Ich dagegen kann dir die Grabmäler der beiden Apostel zeigen“ lassen deutlich genug erkennen, dass der Kleinasiate vorher an die apostolischen Auctoritäten seiner Landeskirche appellirt hat, und dass es ein Rangstreit der Apostolicität zwischen der römischen und kleinasiatischen Kirche ist, den beide Männer mit einander führen. Eine These des Proklus, die Eusebius ebenfalls aus der Streitschrift des Cajus aufbewahrt hat [1]): „*μετὰ τοῦτο δὲ προφήτιδες τέσσαρες αἱ Φιλίππου γεγένηνται ἐν Ἱεραπόλει τῇ κατὰ τὴν Ἀσίαν· ὁ τάφος αὐτῶν ἐστὶν ἐκεῖ, καὶ ὁ τοῦ πατρὸς αὐτῶν*“ war als kleinasiatische Instanz der obigen Antithese des Cajus ohne Zweifel unmittelbar vorangegangen. Eine ähnliche Erscheinung bietet die noch frühere Controverse zwischen Victor und Polykrates, in welcher ebenfalls von beiden Seiten auf die *στοιχεῖα* der streitenden Kirchen Berufung eingelegt wurde [2]). Mit der reichern Entwicklung des Traditionsbegriffs hängt diess naturgemäss zusammen. Alle Ideen, die dem Gedanken der

1) H. E. III, 31.

2) Eus. H. E. V, 24. cl. III, 31. Routh, reliq. sacr. I, 375. Meine Gesch. d. Montanism. S. 285.

Digitized by Google

cathedra Petri zu Grunde lagen, und die in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts sich Bahn zu brechen begannen, die Idee einer kirchlichen Centraleinheit oder kirchlichen Monarchie, die Behauptung einer apostolischen Prärogative des römischen Bischoffssitzes und endlich das Bestreben, eine vermittelnde, combinirende Stellung zwischen den kirchlichen Gegensätzen zu behaupten, — alle diese Ideen mussten dazu beitragen, dass man sich gewöhnte, in den verbündeten Aposteln — *Πέτρος καὶ Παῦλος* — die Gründer der römischen Kirche und die Ausgangspunkte der römischen Tradition zu verehren. Und mit den wachsenden Ansprüchen und der wachsenden Macht der römischen Bischöffe gewann nun auch die petrinische Sage einen immer grössern Umfang: aus dem ursprünglich ganz unbestimmten römischen Aufenthalt des Apostels wurde ein fünfundzwanzigjähriges Bisthum, das sofort durch die vom Apostel selbst vorgenommene Einsetzung des Clemens den Anfang einer ununterbrochenen apostolischen Succession bildete.

III. Der Hirte des Hermas.

Das älteste litterarische Erzeugniss der römischen Kirche, das auf uns gekommen ist, ist der Hirte des Hermas. Entstanden um den Anfang des zweiten Jahrhunderts, von den ältesten Vätern als kanonische Schrift citirt und gebraucht, ist er eine höchst lichtvolle Urkunde für die unmittelbar nachapostolische Zeit, und gibt einen der sichersten Maasstäbe für den damaligen Stand des theologischen und kirchlichen Bewusstseyns.

Leider ist weder der Verfasser der Schrift, noch auch die Zeit ihrer Abfassung genau bekannt. Eine alte Ueber-

Digitized by Google

lieferung [1]) lässt sie von dem im Anhang des Römerbriefs (XVI, 14.) aufgeführten Hermas verfasst seyn. In diesem Falle wäre sie ein Ueberrest noch aus der apostolischen Zeit. Eine andere Angabe dagegen nennt einen jüngern Hermas, einen Bruder des römischen Bischoffs Pius (nach 140) als Verfasser. So zuerst der muratorische Kanon, in dem sich folgende, freilich sehr corrupte Notiz findet: „Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit, sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus. Et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero (*δημοσιεύεσθαι δὲ*) in ecclesia populo neque inter prophetas completum numero, neque inter apostolos, in finem temporum potest“ [2]). Damit übereinstimmend sagt das vorgeblich tertullianische Gedicht gegen Marcion [3]): „Jamque loco nono cathedram suscepit Hyginus, — Post hunc deinde Pius, Hermas cui germine frater — Angelicus pastor, quia tradita verba locutus.“ Allein die letztere Ueberlieferung, die sich in späten und unglaubwürdigen Quellen, in den Chroniken, römischen Martyrologien, im Liber Pontificalis des Anastasius [4]) weiter ausgeführt findet, scheint wenig Glauben zu verdienen. Unverbürgt, wie sie ist, widerspricht sie auch dem hohen, fast kanonischen Ansehen, das der Hirte bei den ältesten Vätern genoss, und das schwer begreiflich wäre, wenn man von dem so späten Ursprung der Schrift genau

---

1) Eus. H. E. III, 3.: *ἐπεὶ δὲ ὁ αὐτὸς ἀπόστολος (Παῦλος) ἐν ταῖς ἐπὶ τέλει προσρήσεσι τῆς πρὸς Ῥωμαίους, μνήμην πεποίηται μετὰ τῶν ἄλλων καὶ Ἑρμᾶ, ὃν φασιν ὑπάρχειν τὸ τῦ ποιμένος βιβλίον.*

2) Muratori, Antiq. ital. med. aevi III, 854. Routh, reliq. sacr. IV, 5.

3) Lib. III. c. 9.

4) Die Stellen bei Cotelier, Patr. Apost. I, S. 72. Dallaeus, de libr. suppos. Dionys. et Ignat. S. 250. Cave, Hist. litt. I, S. 20. Mosheim, de reb. christ. ante Const. M. S. 162 ff. Routh, reliq. sacr. IV, 31 ff. Jachmann, Hirte des Hermas, S. 15 ff.

Digitized by Google

unterrichtet war. Auch will unsere Schrift selbst, wie sie durch mehrere, wenn auch zur Fiction gehörige Züge und Andeutungen zu erkennen gibt, für das Werk eines Mannes der apostolischen Zeit gehalten seyn. Die Einführung des römischen Clemens als eines Mitlebenden [1]) hat unverkennbar diesen Sinn. Endlich ist es der alterthümlich judenchristliche, von den speculativen Ideen des Ebionitismus noch völlig unberührte, in dogmatischer Beziehung sehr unentwickelte Character unserer Schrift, der Mangel jeder Spur einer Rücksichtsnahme auf die Erscheinungen der hadrianischen Zeit, namentlich auf die gnostischen Bewegungen, was entschieden auf eine frühere Zeit deutet, als die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Wenn also der Bischoff Pius, wie diess möglich ist, einen Bruder mit Namen Hermas gehabt hat, so war derselbe doch schwerlich der Verfasser des Hirten; es scheint diese falsche Ueberlieferung vielmehr aus dem Interesse entsprungen zu seyn, das man in späterer Zeit, in Folge des antijüdischen Umschwungs der römischen Kirche, haben mochte, das Ansehen des judaisirenden Buchs durch Unterstellung eines so späten und nicht besonders gewichtigen Verfassers zu stürzen [2]). Ein Interesse dieser Art deutet auch die Notiz des muratorischen Kanons an.

Andererseits kann jedoch auch der apostolische Hermas des Römerbriefs wohl schwerlich für den Verfasser des Hirten gehalten werden. Abgesehen davon, dass Hermas selbst unmöglich so von sich sprechen konnte, wie wir an mehreren Stellen unserer Schrift lesen: „Hermas, qui est continens ab omni concupiscentia scelesta, et est omni

1) Past. I, 2, 4: scribes ergo duos libellos, et mittes unum Clementi et unum Graptae. Mittet autem Clemens in exteras civitates; illi enim permissum est. Grapte autem commonebit viduas et orphanos. Tu autem leges in hac civitate cum senioribus, qui praesunt ecclesiae.

2) Neander, K.G. I, 2, 1140.

Digitized by Google

simplicitate plenus et innocentia magna“ [1]) oder: „quod non discesseris a Deo vivo et simplicitas tua et singularis continentia salvum facient te, si permanseris“ [2]) — so finden wir hin und wieder auch in historischer Beziehung entschiedene Kennzeichen des nachapostolischen Zeitalters. Die Erwähnung von „stationes,“ — ein in unserer Schrift zum erstenmal vorkommendes Wort [3]) — gewährt zwar keinen sichern Haltpunkt, da das Alter jener technischen Bezeichnung aus der angegebenen Stelle selbst erst erwiesen wird [4]). Dagegen kann Anderes, die Art, wie von den Christenverfolgungen theils als vergangenen, theils als künftigen die Rede ist [5]), die Hochstellung des Märtyrertodes [6]), die Einführung der Apostel als schon Gestorbener [7]), die ausdrückliche Erwähnung des zweiten Jahrhunderts [8]), die Benützung einer Evangelienschrift, ohne Zweifel des

1) Lib. I, 1, 2.

2) Lib. I, 2, 3.

3) Lib. III, 5. 1.

4) Fabricius, Cod. Apocr. N. T. III, 928. Rheinwald, Archäologie S. 164.

5) Lib. I, 3, 2: dico ei: Domina, vellem scire, quae sustinuerunt, qui meruerunt Deum, et passi sunt causa nominis ejus. Audi inquit: feras bestias, flagella, carceres, cruces causa nominis ejus. 4, 1: visionem vidi fratres, figuram tribulationis superventurae. 2, 2: pressuram supervenientem magnam. III, 8, 6: — hi sunt transfugae, ecclesiae proditores, — qui nefandis verbis Dominum insectati nomen ejus negaverunt. Die angeführten Stellen lassen sich aus der neronischen Verfolgung kaum genügend erklären.

6) Lib. I, 3, 1. 2.

7) Lib. III, 9, 16: quoniam hi apostoli et doctores, qui praedicaverunt nomen filii Dei, cum, habentes fidem ejus et potestatem, defuncti essent, praedicaverunt his, qui ante obierunt.

8) Lib. III, 9, 15: lapides vero illi, qui de profundo in structura aptati sunt, qui sunt? Decem inquit, qui in fundamentis collocati sunt, primum seculum est: sequentes viginti quinque secundum seculum est justorum virorum. Doch ist die Deutung von „seculum“ nicht sicher; es kann auch Uebersetzung von αἰών seyn.

Digitized by Google

Hebräerevangeliums [1]), die hohe Ansicht von der Kirche [2]), die Voraussetzung ausgebildeterer kirchlicher Institutionen [3]) — diess Alles kann wohl auf keine frühere Zeit, als die trajanische bezogen werden. Gibt sich unsere Schrift nichtsdestoweniger als Werk des apostolischen Hermas, so kann kein Zweifel seyn, dass Alles, was hierauf deutet, z. B. die Einflechtung des römischen Clemens, zur Fiction der Einkleidung gehört. Hermas mag durch seltene Frömmigkeit bei widrigen Schicksalen, besonders häuslichem Unglück [4]), einen Namen in der römischen Gemeinde gehabt haben, und diess mag für einen Späteren Veranlassung gewesen seyn, ihm die erbaulichen Visionen des Hirten in den Mund zu legen [5]).

---

1) Die nicht wegzuläugnenden Evangeliencitate in unserer Schrift zusammengestellt bei Jachmann, Hirte des Hermas S. 63. Anm. Ein Citat aus dem Hebräerevangelium ist ohne alle Frage die Stelle III, 9, 16: necesse est enim, ut per aquam habeant ascendere, ut requiescant. Non poterant enim aliter in regnum Dei intrare, quam ut deponerent mortalitatem prioris vitae etc. Ueber dieses Citat vergleiche die früheren Erörterungen S. 218.

2) s. unten.

3) Lib. I, 3, 5: lapides quidem illi quadrati — 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. Cotelier z. d. St: „hic habes distinctos hierarchiae ordines, in apostolis, episcopis episcopatum gerentibus, doctoribus seu presbyteris docentibus, et ministris sive diaconis ministrantibus.“

4) Lib. I, 1, 3: verum tamen non causa tui irascitur dominus, sed propter domum tuam, quae nefas admisit in Deum et in parentes suos. 2, 2: semen tuum Herma deliquit in dominum, et prodiderunt parentes suos in nequitia magna. — Et ipsa uxor tua compescat linguam suam, in qua malignatur. 2, 3: tu autem Herma, magnas tribulationes seculares sustinuisti propter praevaricationes domus tuae. III, 7: sed multa delicta et scelera domus tuae commisit.

5) Gratz, disquis. in past. Herm. part. I. (Bonn 1820. 4.) S. 9.: Scriptorem quendam anonymum seculo secundo composuisse hunc librum, fingendo colloquia et visa divina, quibus plebem

Digitized by Google

Ueber den Werth und die theologische Bedeutung des Hirten urtheilt die jüngste der über ihn erschienenen Monographieen [1]) folgendermassen: „Wir müssen gestehen, dass wir diese Schrift für eine der geistlosesten halten, die die ältere Kirche uns überliefert hat, eben nur durch ihr Alter für uns merkwürdig theils als ein Denkstein jener grauen Zeit der Kindheit unserer Kirche und unseres Glaubens, aus der uns auch das geringste Ueberbleibsel von Wichtigkeit und ernster Bedeutung ist, theils als ein Schlüssel zur Beurtheilung und zum tieferen Verständnisse jener ältesten Väter der Kirche, die mit der höchsten Verehrung von einer Schrift sprechen konnten, der wir unsere Achtung gänzlich zu versagen uns genöthigt sehen."

Wir unsererseits, ohne ein näheres Urtheil weder über den objectiven religiösen Werth unserer Schrift, noch über den innern Beruf und die geistige Befähigung ihres Verfassers zu fällen, begnügen uns, ihren theologischen Charakter und die in ihr niedergelegte Bewusstseynsform historisch festzustellen. Wir können uns hiebei ganz in der Kürze auf das allgemeine Zugeständniss, wenn man ein Zugeständniss nennen will, was Sache des unmittelbaren Augenscheins ist, berufen, dass es der judaistische Typus des Christenthums sey, der in ihr einen sehr reinen und hervorstechenden Ausdruck gefunden hat. Sie ist ausschliesslich Predigt des Sittengesetzes. Der Geist der jüdischen Gesetzlichkeit und Werkgerechtigkeit herrscht so sehr in ihr vor, das eigenthümlich Christliche, namentlich in seiner paulinischen Fassung, tritt in solchem Maasse zurück, dass

---

erudiat, piisque fabulis percellat animos; nec minus induisse personam Hermae, ut faciliores et aures et animos inveniat; quae omnia apprime ingenio seculi secundi correspondere, neminem historiae christianae peritum praeterit.

1) Jachmann, Hirte des Hermas S. 43.

Digitized by Google

nur wenige Stellen zu tilgen wären, um das ganze Buch für ein Erzeugniss des vorchristlichen Judenthums ausgeben zu können.

Der ganze Inhalt des Christenthums ist dem Verfasser unserer Schrift der Glaube an Einen Gott, verbunden mit ascetischer Entsagung. Der erste und oberste Artikel der Gebote, die dem Hermas mitgetheilt werden (primum omnium), die Summe des ganzen Christenthums ist: credere, quod unus est Deus, qui omnia creavit; — crede igitur in eum et time eum, et timens habe abstinentiam. Haec custodi, et abjice abs te omnem nequitiam et indue virtutem justitiae et vives Deo, si custodieris mandatum hoc [1]). Heil und Seligkeit wird von diesem Glauben und der damit verknüpften Rechtschaffenheit und ἐγκράτεια abhängig gemacht. Illud te salvum facit, quod non discessisti a Deo vivo, et simplicitas tua et singularis continentia. Et omnes salvos facient, quicunque hujusce modi operantur, et ingrediuntur in innocentia et simplicitate [2]). Gute Werke zu thun (operari justitiam) ist daher die durchgängige Losung und das in den mannigfaltigsten Wendungen wiederkehrende Thema unserer Schrift. Audi virtutem bonorum operum, quae debes operari, ut salvus esse possis. Primum omnium est fides, timor domini, caritas, concordia, aequitas, veritas, patientia, castitas. Deinde horum sequentia audi. Viduis administrare, orphanos et pauperes non despicere, et servos Dei ex necessitate redimere, hospitalem esse, non contradicere, quietum esse, majores natu colere, studere justitiae, fraternitatem conservare, contumelias sufferre, aequanimem esse, peccantes admonere, debitores non premere, et si qua iis similia [3]). Besonders ausgeführt oder eingeschärft

1) Lib. II, 1.
2) Lib. I, 2, 3.
3) Lib. II, 8.

Digitized by Google

werden die Ermahnungen zur Geduld [1]), zur Keuschheit [2]), zur Wahrhaftigkeit [3]), zum vertrauensvollen Gebet [4]), zum Allmosengeben [5]), die Warnungen vor Jähzorn [6]), vor bösem Geschwätz [7]), vor Reichthum [8]), vor Zweifelmuth und Zaghaftigkeit (διψυχία). Wer diese Gebote übertritt, hat Strafe zu gewarten, und zwar eine mit juridischer Genauigkeit nach dem Maas der Verfehlung bemessene [9]): wer sie beobachtet, Lohn [10]), und zwar desto grösseren, je mehr er nicht nur seiner Pflicht genügt, sondern auch durch freiwillige nicht gebotene Leistungen sich ein überflüssiges Verdienst erwirbt. Die katholische Unterscheidung von Pflicht und überflüssigem Verdienst, von gemeiner und höherer Frömmigkeit, von Gebot und evangelischem Rathschlag hat ihre früheste Gewähr in unserer Schrift. Mandata Domini custodi — lautet die hiefür classische Stelle [11]) — et eris probatus, et scriberis in numero eorum, qui custodiunt mandata ejus. Si autem praeter ea, quae mandavit Dominus, aliquid boni adjeceris, majorem dignitatem tibi conquires, et honoratior apud Dominum eris, quam eras futurus. Aehnlicher Art ist die Unterscheidung von Erlaubtem und Verdienstlichem in einem andern ebenso bemerkenswerthen

1) Lib. II, 5, 1.
2) Lib. II, 4.
3) Lib. II, 3.
4) Lib. II, 9.
5) Lib. I, 3, 9. II, 2.
6) Lib. II, 5, 3.
7) Lib. II, 2.
8) Lib. I, 1, 1. 3, 6. III, 1. III, 2.
9) Lib. III, 6, 4.
10) Lib. III, 5, 3: si igitur sic consummaveris jejunium tuum, quemadmodum praecipio tibi, erit hostia tua accepta domino, et scribetur hoc jejunium tuum. — Et quicunque haec audita custodierint, felices erunt, et quidquid petierint a domino, obtinebunt, u. a. St.
11) Lib. III, 5, 3.

Digitized by Google

Ausspruch: Qui nubit, non peccat, sed si per se manserit, magnum sibi conquirit honorem apud Dominum [1]).

Mit diesem Geiste der Gesetzlichkeit und Werkgerechtigkeit, der sich auch darin ausspricht, dass die Furcht Gottes als ein besonders geeignetes Mittel zur Vollbringung guter Werke hervorgehoben wird [2]), verbindet sich ein in der schroffsten Weise ausgesprochener Geist der ascetischen Entsagung. Jeder Lebensgenuss wird als Entheiligung verworfen und streng gerügt. Die Lust an leckern Speisen z. B. (cupiditas optimorum ciborum, concupiscentia ciborum supervacuorum) wird unter die Eingebungen des bösen Geistes gerechnet [3]), den höchsten Sünden beigezählt, selbst mit dem Ehebruch auf eine Linie gestellt. Quales malignitates sunt hae, a quibus abstinere oportet? Ab adulteriis, ebrietatibus et comissationibus malignis, ab esca nimia, a lautitia, ab inhonestate, ab abnegatione [4]). Zwar scheint es, als solle in Beziehung auf das Fasten eine freiere und geläutertere Ansicht vorgetragen werden, wenn an einer Stelle [5]) Reinheit des Herzens und Gehorsam gegen Gott für das wahre Fasten erklärt wird: aber doch muss Hermas, um göttlicher Offenbarungen theilhaftig zu werden, immer erst durch Fasten sich darauf vorbereiten [6]); und auch an der zuvor angeführten Stelle, welche den gesetzlichen Standpunkt unserer Schrift einen Augenblick zu durchbrechen scheint, wird im Verlaufe klar genug gesagt, dass es auf eine völlige Aufhebung der jüdischen Observanz nicht abgesehen sey, und es werden zu dem Ende sogar bestimmte Anweisungen, wie es mit dem

1) Lib. II, 4, 4.
2) Lib. II, 7. 8. 10, 2. 3. 12, 6. III, 5, 1. Ebenso in den Clementinen; vgl. Schliemann, Clement. S. 237. ff.
3) Lib. II, 6, 2.
4) Lib. II, 8. Ebenso II, 12, 2.
5) Lib. III, 5, 1.
6) Lib. I, 2, 2. 3, 1. 10. u. sonst.

Digitized by Google

Fasten gehalten werden solle, gegeben [1]). Den gleichen ascetischen Geist spricht unsere Schrift in Beziehung auf die Ehe aus. Wenn auch die Ehelosigkeit nicht gerade zum Gesetz gemacht wird, so wird doch den Verehelichten gerathen, so zu leben, als ob sie es nicht wären [2]); ebenso wird die zweite Ehe zwar nicht bestimmt und ausdrücklich untersagt, aber es wird doch denen, die nach dem Tode ihres Gatten ehelos bleiben, grosse Ehre bei Gott versprochen [3]). Die Hochstellung endlich der Verdienstlichkeit des Märtyrertodes [4]), sowie die Nichtanerkennung einer zweiten Busse bei Todsünden [5]) muss unter den gleichen Gesichtspunkt der Ascese sowohl als der Werkheiligkeit gestellt werden.

Rechnet man hiezu die sehr ausgebildete Angelologie — selbst die Thiere werden unter den Schutz und die Herrschaft eines besondern Engels gestellt [6]) —, die durchgeführte Symbolisirung des Eheverhältnisses, die apokalyptische Einkleidung der Schrift: so ist in diesem Allem der Kreis von Anschauungen und Vorstellungen, in denen sich der Hirte des

---

1) Lib. III, 5, 3: Primum omnium purifica sensum tuum ab omni vanitate seculi hujus. Si hoc custodieris, erit hoc jejunium justum. Sic ergo facies. Illo die, quo jejunabis, nihil omnino gustabis, nisi panem et aquam, et computata quantitate cibi, quem ceteris diebus es comesturus, sumtum diei illius, quem facturus eras, repones, et dabis viduae, pupillo aut inopi.

2) Lib. I, 2, 2: conjugi tuae, quae futura est soror tua; vgl. Coteliea z. d. St. Ebenso I, 2, 3. III, 9, 11.

3) Lib. II, 4, 4.

4) Lib. I, 3, 1. f.

5) Lib. II, 4, 1.: servis enim Dei una poenitentia est. 3.: si quis tentatus fuerit a diabolo et peccaverit, unam poenitentiam habet, si autem subinde peccet, et poenitentiam agat, non proderit homini talia agenti. Milder lautet II, 4, 2., worauf sich das verwerfende Urtheil Tertullians de pudic. c. 10. 20. bezieht.

6) Lib. I, 4, 2.: propter hoc misit dominus angelum suum, qui est super bestias, cui nomen est Hegrin. Andere für die Engellehre unserer Schrift characteristische Stellen bei Jachmann, a. a. O. S. 73. ff.

Digitized by Google

Hermas bewegte, beschlossen. Der Standpunkt seines Verfassers, wie er schon oben näher bestimmt wurde, ist ganz der des unvermischten, auf alttestamentlicher Basis ruhenden Judenchristenthums, des verkirchlichten Judenchristenthums in seiner ältesten, unvermitteltsten, ungebildetsten Form. Die specifisch ebionitischen Elemente, namentlich so weit sie speculative Keime in sich tragen, treten sehr zurück, und nur etwa in der unbedingten Verwerfung des Reichthums, den unser Verfasser, als solchen, abgesehen von seinem Missbrauch, nur um seiner möglichen Gefahren willen für Gott missfällig ansieht [1]) und den er darum, analog dem Briefe des Jacobus, zum Gegenstand einer durchgehenden Polemik macht, ferner in der ascetischen Tendenz, die sich namentlich in der Hochschätzung der Virginität ausspricht, endlich in der Gegeneinanderstellung des αἰὼν οὗτος als der Herrschaft des Teufels und des αἰὼν μέλλων als der Herrschaft Christi [2]) sind die Spuren des sogenannten gnostischen Ebionitismus, d. h. die Einwirkungen des Essäismus, der das Judenchristenthum überall mehr oder minder durchdrungen hat, zu gewahren. Wenn Schliemann [3]) den Hirten des Hermas „bestimmt gegen den Vorwurf des Ebionitismus in Schutz nehmen zu müssen" glaubt, dabei aber doch „nicht läugnen will, dass sich manches Verwandte, manche Anklänge dieser Richtung bei ihm finden", so zeigt sich auch

1) Z. B. I, 3, 6.: Lapides autem candidi et rotundi et non convenientes in structuram turris qui sunt? Hi sunt habentes quidem fidem, habentes autem et divitias hujus seculi. — Qui divites sunt in hoc seculo, nisi circumcisae fuerint divitiae eorum, non possunt domino utiles esse.

2) III, 1.: — o stulte et dubie et miser homo, qui non intelligis, haec omnia aliena esse et sub alterius potestate. — Hoc enim seculum justis hiems est (heisst es III, 5) — illud futurum seculum aestas (III, 4.) Womit die bekannten Stellen Epiph. Haer. XXX, 16. und Hom. VII, 3. XV, 7. zu vergleichen.

3) Clementinen S. 425.

Digitized by Google

hier nur aufs Neue, wie schwer die durchgängige Auseinanderhaltung von Judenchristenthum und Ebionitismus durchzuführen ist.

Unter den neutestamentlichen Schriften haben, jede in ihrer Art, die Apokalypse und der Brief Jacobi die zahlreichsten Berührungspunkte mit unserer Schrift. In Beziehung auf die Apokalypse hat diess Cotelier, der den Hirten geradezu eine Nachahmung der letztern nennt, in seinen Anmerkungen hin und wieder bemerklich gemacht, obwohl die Verwandtschaft beider sicherlich mehr aus der Gemeinsamkeit des Standpunkts und des Ideenkreises beider Schriften zu erklären ist als aus direkter Benützung der einen durch die andere. Noch auffallender ist die Verwandtschaft unserer Schrift mit dem Brief des Jacobus, der, wenn gleich eine reifere und geläutertere Entwicklungsstufe des Ebionitismus vertretend doch eigentlich nur dasselbe, was im Hirten thetisch vorgetragen wird, antithetisch durchführt und polemisch verficht. Diesen formellen Unterschied, die apokalyptisch-erbauliche Haltung des einen und die dogmatisch-polemische des andern abgerechnet decken sich beide Schriften fast vollständig; es sind dieselben Tugenden und Pflichten, die in oft eigenthümlicher Fassung, (hieher gehört namentlich die Warnung vor der διψυχία) in beiden mit besonderm Nachdruck eingeschärft werden; dieselben Lehren und Grundsätze sind es hinwiederum, die beide als ihnen völlig fremd mit tiefem Stillschweigen übergehen; selbst die Ausdrucksweisen treffen nicht selten in auffallender Weise zusammen.

Die Thatsachen des Christenthums werden im Hirten durchaus unberührt gelassen. Von Christus selbst ist nur einmal, von seinem Tod und seiner Auferstehung, von Erlösung und Rechtfertigung nie die Rede. Nirgends die leiseste Reminiscenz an den eigenthümlich paulinischen Lehrbegriff. Kein einziges bestimmtes Citat aus den paulinischen Briefen, auch aus dem Römerbrief nicht.

Digitized by Google

Für eine Fortbildung des Judenchristenthums finden sich in unserer Schrift nur wenige Elemente. Unter dieselben dürfte zu rechnen seyn, dass von der Beschneidung nirgends mehr die Rede ist, wohl aber der Taufe mehrmals mit grossem Nachdruck und hoher Verehrung vor ihrer sündentilgenden neugebärenden Kraft gedacht wird [1]). Freilich wird dagegen das Abendmahl völlig mit Stillschweigen übergangen. Ein zweiter Punkt, der hieher gehört, ist die Auffassung des Begriffs der Kirche bei unserem Verfasser. Er lässt sie zuerst unter allen Dingen geschaffen, ja um ihretwillen die ganze Welt ins Daseyn gerufen werden [2]). Mit dieser Ansicht verbindet sich das eifrige Dringen auf die Heiligkeit und Einheit der Kirche [3]), — zwei Attribute, auf deren Verwirklichung wir immer die Männer der judenchristlichen Richtung am meisten Gewicht legen sehen. — Der Begriff der πίστις, wie er unserer Schrift zu Grunde liegt, hat am meisten Verwandtschaft mit der Fassung dieses Begriffs im Briefe des Jacobus. Er ist nicht mehr blos passives Verhalten, theoretische Zustimmung, wie in der ältesten judenchristlichen Formel: πιστεύειν ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός, sondern, wenn gleich in diesem Sinne nicht streng festgehalten, vertrauensvolle Hingabe, darum hauptsächlich im Gegensatz gegen die διψυχία gefasst [4]). Freilich ist immer nur vom Glauben an Gott, nie

1) Lib. I, 3, 3. 3, 7. II, 4, 3. III, 9, 16. In der letztern Stelle findet sich schon ganz eine Ausführung jenes ἀναγεννηθῆναι, mit dessen Unterstellung die Judenchristen die endlich unumgänglich gewordene Unterlassung der Beschneidung vor sich zu rechtfertigen suchten.

2) Lib. I, 2, 4.

3) Lib. III, 9, 18: ita et ecclesia Dei, cum purificata fuerit, ejectis ex ea malis atque fictis, scelestis et dubiis, — erit unum corpus ejus, unus sensus, una fides, eademque caritas. Vgl. ebendaselbst c. 17. Auch c. 13.: ideo totam turrim concordem vides cum petra, et velut ex uno lapide factam. — Ecce unus erit spiritus et unum corpus, et unus color vestium etc.

4) Lib. II, 9. Schluss.

Digitized by Google

vom Glauben an Christus die Rede. — In christologischer Beziehung endlich thut der Hirte einen zwar nicht entscheidenden, aber doch beachtenswerthen Schritt über die älteste judenchristliche Theorie hinaus. Die letztere hatte Christum in Eine Reihe mit den Propheten gesetzt; als ein mit dem göttlichen Geiste zwar ausgerüsteter aber auch an diesem nur participirender Prophet stand er mit Gott selbst durchaus in keinem persönlich - substantiellen Verhältniss: hiegegen sucht nun der Hirte, obwohl der Sohn auch bei ihm in seinem vorweltlichen Seyn mit dem Geiste unmittelbar eins, in seinem irdischen Dasein aber servus Gottes und nur Theilnehmer am heiligen Geiste ist, — einen Ort im göttlichen Wesen selbst für die Person Christi ausfindig zu machen und damit seine persönliche Subsistenz gegenüber von den beiden andern göttlichen Hypostasen zu sichern. Cum corpus (Christi) paruisset omni tempore spiritui sancto, placuit Deo, ut huic corpori, quod servivit spiritui sancto sine querela, locus aliquis consistendi daretur, ne videretur mercedem servitutis suae perdidisse [1]). Ursprünglich kennt aber auch der Hirte nur die jüdische Dualität des göttlichen Wesens: Gott und der Geist. Der Sohn Gottes ist ihm noch der heilige Geist.

Diess ist also, in kurzem Ueberblick, die Schrift, die Irenäus [2]) als kanonisches Buch, als γραφὴ citirt, die Clemens von Alexandrien, der sie häufig benützt, mit der grössten Achtung nennt [3]), die Origenes einmal als divinitus inspirata bezeichnet [4]), die selbst im arianischen Streit noch als dogmatische Auctorität gebraucht wird [5]), und die erst spät, in Folge

1) Lib. III, 5, 6. Das Nähere in meinem Montanismus S. 159. ff. und in Baur's Trinitätslehre I, 135.

2) Adv. haer. IV, 3.

3) Die Stellen bei Jachmann, a. a. O. S. 37.

4) Die Stelle bei Jachmann, S. 38.

5) a. a. O. S. 69. f.

Digitized by Google

des gänzlich veränderten religiösen Bewusstseyns in die Classe der apokryphischen Schriften herabsinkt [1]).

Der Hirte des Hermas gibt auch noch in anderer Beziehung Anlass zu eigenthümlichen Erwägungen. In derselben römischen Gemeinde, die der Apostel Paulus gestiftet hatte, haben wir ein Menschenalter später die abweichende, in einem antipaulinischen Interesse wurzelnde Ueberlieferung, ihr eigentlicher Stifter und erster Leiter sey Petrus gewesen, aufkommen und sich festsetzen sehen; aus derselben Gemeinde, in welcher der Heidenapostel mehrere Jahre persönlich gewirkt, in deren Mitte er den Märtyrertod erlitten hatte, sehen wir nun, ebenfalls nur ein Menschenalter später, eine Schrift hervorgehen, welche die gleiche judenchristliche Tendenz so offen auf der Stirne trägt, dass man glauben kann, die freiere und höhere Auffassung des Christenthums, wie sie Paulus gelehrt hat, sey ihr völlig unbekannt geblieben. Erscheinungen, wie die vorliegenden, müssen doch erst erklärt werden, ehe man, wie diess von manchen Seiten her mit so grosser Hartnäckigkeit geschieht, der römischen Kirche eine von Anfang an in ihr vorherrschende paulinische Tendenz zuschreibt.

IV.

Hegesipp und seine kirchlichen Denkwürdigkeiten.

Zwei Jahrzehende nach Abfassung des Hirten, unter Anicet, dem Nachfolger des Pius [2]), also zwischen den

1) a. a. O. S. 39. ff. Es können auch die Testimonia bei Fabricius, Cod. Apocr. N. T. III, 738. ff. u. Cotelier, Patr. Ap. I, 68. ff. verglichen werden.

2) Nach der ausdrücklichen Angabe des Eusebius, H. E. IV, 11: καὶ κατὰ τὴν Ῥωμαίων δὲ πόλιν πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἐπισκοπῆς

Digitized by Google

Jahren 150 und 160, kam Hegesipp, der älteste Kirchengeschichtschreiber, nach Rom. Palästinenser, wie es scheint, von Geburt, bereiste er die bedeutendsten und hervorragendsten Bischoffssitze seiner Zeit, um sich persönlich, durch eigenen Augenschein oder auf dem Wege mündlicher Erkundigung von der Reinheit und Uebereinstimmung der Kirchenlehre, von der ununterbrochenen Continuität der kirchlichen Ueberlieferung und bischöfflichen Succession zu überzeugen [1]). Die Erinnerungen, Forschungen und Sammlung seiner Wanderung, vor Allem die noch umlaufenden Ueberlieferungen der apostolischen Zeit, die er zu retten im Stande war, legte er in den fünf Büchern seiner kirchlichen Denkwürdigkeiten, von denen Eusebius einige Bruchstücke aufbehalten hat, nieder [2]) Wie die meisten Erzeugnisse des Judenchristenthums hat auch dieses Geschichtswerk sich nicht erhalten; in Rom verlieren sich seine Spuren sehr früh, in der orientalischen Kirche hat es sich länger fortgepflanzt, da es noch von Epiphanius, Chrysostomus und dem Monophysiten Stephanus Gobarus benützt wird.

Unter den von Eusebius aufbehaltenen Bruchstücken ist am bekanntesten die Schilderung des Jacobus, des Bruders des Herrn, und die Erzählung von seinem Tode. Sie ist schon oben an ihrem Orte mitgetheilt und erörtert worden [3]). Jedermann giebt zu, dass sie das Gepräge der

---

ἐνιαυτῷ Πίῳ μεταλλάξαντος, Ἀνίκητος τῶν ἐκεῖσε προΐσταται. Καθ' ὃν Ἡγήσιππος ἱστορεῖ ἑαυτὸν ἐπιδημῆσαι τῇ Ῥώμῃ, παραμεῖναί τε αὐτόθι μέχρι τῆς ἐπισκοπῆς Ἐλευθέρου. Hiezu (gegen Du Valois) Pearson de success. episc. rom. S. 24.

1) Eus. H. E. IV, 22: ὁ μὲν ἐν Ἡγήσιππος ἐν πέντε τοῖς εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσιν ὑπομνήμασιν, τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην καταλέλοιπεν, ἐν οἷς δηλοῖ, ὡς πλείστοις ἐπισκόποις συμμίξειεν ἀποδημίαν ποιλάμενος μέχρι Ῥώμης, καὶ ὡς ὅτι τὴν αὐτὴν παρὰ πάντων παρείληφε διδασκαλίαν.

2) Sie sind zuletzt gesammelt und commentirt von Routh, reliq. sacr. I, 189 — 255.

3) S. 136 ff.

Digitized by Google

ebionitischen Denkweise an sich trägt [1]). Mag sie nun historisch treu seyn, oder, wie Neander will [2]), von der ebionitischen Parthei nach ihrer Weise und in ihrem Sinne ausgeschmückt und idealisirt, in allen Fällen war sie in Hegesipps Geschmack und Denkweise, da er sie mit so grosser Ausführlichkeit und so sichtbarer Genugthuung mittheilt. Ueberdiess galt Jacobus, wie er es denn aller Wahrscheinlichkeit nach auch war, in der alten christlichen Zeit durchgehends als die apostolische Auctorität für das reine und ungefälschte ebionitische Prinzip: auch die Clementinen verherrlichen ihn in diesem Sinne, und Hegesipp verbindet mit seiner Lobrede auf den gemordeten „Gerechten" wohl die gleichen Voraussetzungen. Schon dieses Eine Fragment berechtigt uns also — und wir können uns dabei theils auf das allgemeine Zugeständniss theils auf die eigene Angabe des Eusebius [3]) stützen — den Hegesipp der ebionitischen Richtung zuzuzählen.

Man hat neuerlich, um diesem Resultate zu entgehen, den Ausweg ergriffen, zu sagen [4]), Hegesipp habe seine Schilderung des Jacobus ja nur von Andern überkommen, er habe sie ja nur aus der Tradition entlehnt: daraus folge doch höchstens, er sey ein leichtgläubiger Mann gewesen, keineswegs aber, er habe für seine Person der ebionitischen Denkweise angehört. Man müsste denn in diesem Falle

1) Vgl. z. B. Kern, Brief Jacobi S. 35. Neander, A.G. II, 487. K.G. I, 2, 1165. Gieseler, K.G. I, 1, 95. Schliemann, Clementinen S. 428. In älterer Zeit haben namentlich Zwicker (Irenicum Irenicorum 1658.), Toland (Nazarenus or Jewish 1718.), Priestley (Geschichte der Verfälschungen des Christenthums 1785.), der anonyme Verfasser einer Gegenschrift gegen Bull u. A. das fragliche Fragment Hegesipps als Beweis für die allgemeine Verbreitung der ebionitischen Denkweise gebraucht.

2) a. a. O.

3) H. E. IV, 22: Hegesipp hat hebräische Citate aus dem Hebräerevangelium, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι.

4) Schliemann, Clementinen S. 428 f.

Digitized by Google

auch den Gregor von Nazianz, der von Petrus, und den alexandrinischen Clemens, der von Matthäus ähnliche ascetische Grundsätze berichte, des Ebionitismus beschuldigen. So gut wir aber bei diesen voraussetzen, sie seyen eben nur ebionitischen Traditionen gefolgt, so könne dieselbe Annahme in Bezug auf Hegesipp um so weniger Bedenklichkeiten haben, als es höchst wahrscheinlich sey, dass dieselben strengern Judaisten, die schon im apostolischen Zeitalter die Auctorität des Jacobus missbrauchten, späterhin auch sein Bild nach ihren Grundsätzen ausgeschmückt hätten. — Jedermann sieht, dass das Beispiel Gregor's von Nazianz auf den vorliegenden Fall von ferne nicht anwendbar ist. Wenn Gregor vom Apostel Petrus berichtet, er habe sich des Fleisches enthalten, so hat er diese Notiz freilich mit völliger Unbefangenheit aus der Ueberlieferung geschöpft, und für seine persönliche Ansicht folgt daraus, welches auch die genetischen Motive jener Ueberlieferung gewesen seyn mögen, nicht das Mindeste. Aber Hegesipp, ohne allen Zweifel Palästinenser, mit seiner Jugend fast bis zur apostolischen Zeit hinaufreichend [1]), also in denselben Kreisen aufgewachsen, denen jene ihrem Charakter nach zugestandenermassen ebionitischen Ueberlieferungen ihre Entstehung verdankten, kann unmöglich von seiner Umgebung so abgelöst werden, dass man die ebionitische Denkweise der letztern zugibt, ihn selbst aber davon ausnimmt. Wenn ihn Eusebius als πεπιςευκὼς ἐξ Ἑβραίων bezeichnet, wenn er von ihm berichtet, er habe Manches ἐξ ἰδαϊκῆς ἀγράφε παραδόσεως mitgetheilt, und das Hebräerevangelium im syrochaldäischen Original benützt [2]), so ist es gar nicht anders möglich, als dass er mit der Urgemeinde in engem Zusammenhange gestanden, ihr wohl selbst an-

1) Eus. H. E. IV, 8. Hieron. Catal. c. 22.
2) H. E. IV, 22.

Digitized by Google

gehört hat: und wenn wir von der Urgemeinde hinwiederum mit vollständiger historischer Sicherheit wissen, dass sie bis zu Hegesipps Zeiten streng judaistisch gesinnt war, wie sie denn auch ohne entschiedene Hinneigung zur ebionitischen Denkweise gar nicht darauf gekommen wäre, jene Ueberlieferungen über Jacobus in diesem Sinne auszumalen: so gehört doch die ganze Atomistik der Schliemann'schen Geschichtschreibung dazu, den Hegesipp als Historiker des Ebionitismus anzuklagen, ihn als Individuum davon freizusprechen.

Für den Ebionitismus Hegesipps spricht jedoch noch eine Reihe anderer Züge, die sich uns in seinen Fragmenten, so wenig umfangreich sie auch sind, aufdrängen. Schon seine ganze Ansicht vom Verhältniss des Christenthums zum Judenthum trägt einen entschieden judenchristlichen Charakter. Seine Aufzählung der bekannten sieben jüdischen Häresen [1]) führt er mit den Worten ein: ἦσαν δὲ γνῶμαι διάφοροι ἐν τῇ περιτομῇ ἐν υἱοῖς Ἰσραὴλ τῶν κατὰ [2]) τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τῶ Χριστῶ αὗται· Ἐσσαῖοι, Γαλιλαῖοι κτλ. Man hat an dieser Stelle vielfachen Anstoss genommen: einfach und klar ausgedrückt ist sie allerdings nicht: ihr Sinn kann jedoch dem Wortlaut zufolge kein anderer sein, als der: „Unter der Beschneidung, d. h. unter den Kindern Israels, gab es folgende von den Männern (oder Gesinnungen) des Stamms Juda und den Messiasgläubigen abweichende Richtungen, Essäer, Galiläer, Samariter, Pharisäer.“ Hier ist nun allerdings auffallend, worauf schon Du Valois aufmerksam gemacht hat [3]), dass

1) H. E. IV, 22.

2) Vereinfacht würde die Stelle durch die freilich handschriftlich unverbürgte Umstellung der Worte τῶν κατὰ in κατὰ τῶν.

3) Z. d. St.: Videtur autem Hegesippus tribum Judae ab his omnibus Judaici populi sectis puram ac vacuam existimasse, ita ut nullus e tribu Judae Essenorum aut Sadducaeorum aut Pharisaeorum sectam secutus sit. Quod tamen nequaquam verisimile est. Sed hoc ab Hegesippo dictum est in gratiam tribus Judae,

Digitized by Google

Hegesipp einen Gegensatz aufstellt zwischen den verschiedenen jüdischen Secten und einem jüdischen Stamme, als ob es sich mit genealogischer Nothwendigkeit von selbst verstünde, dass die aus dem Stamm Juda geborenen Juden auch rechtgläubige Juden wären, also namentlich weder Pharisäer, noch Sadducäer; nicht minder befremdlich ist es, dass er die Vertreter der jüdischen Orthodoxie, die Pharisäer unter die Kategorie der unächten und abgefallenen Juden, der jüdischen αἱρετικοὶ stellt. Man kann sich die ganze Fassung unserer Stelle nur daraus erklären, dass Hegesipp, indem er den Stamm Juda schlechthin mit dem orthodoxen Judenthum identificirt, diesen Stamm als Repräsentanten des messiasgläubigen Judenthums überhaupt auffasst [1]). Die orthodoxen Juden sind οἱ (κατὰ) τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τῶ Χριςῶ, das wahre, rechtgläubige Judenthum ist das messiasgläubige Judenthum, die christliche Kirche der rechte Stamm Juda; umgekehrt erscheinen die nicht messiasgläubigen, nicht Christengewordenen Juden als abgefallene Juden, als jüdische Häretiker [2]). So nimmt Hegesipp seinen ganzen Standpunkt und Gesichtskreis innerhalb des Judenthums: er will, als Christ, nur ein ächter Jude seyn.

Aus den gleichen Anschauungen von der wesentlichen Identität des Christenthums und Judenthums ist die Schilde-

ex qua Christus originem duxit. — Certe tribus Judae in libris prophetarum ecclesiae personam denotat, decem vero tribus referuntur ad haereticos.

1) Baur, Gnosis, S. 378: „Der Sinn des Hegesipp'schen Fragments kann nur seyn: Nur die Christen sind die ächten Juden, die den eigentlichen Stamm Juda bilden. Ihnen gegenüber sind alle andern, wenn auch beschnitten, doch nur Sectirer: es ist zwischen den Christen und den übrigen Juden dasselbe Verhältniss, wie zwischen dem rechtglaubigen Reich Juda, und dem abgöttischen, heidnisch gesinnten Reich Israel."

2) Dieser Gesichtspunkt liegt überhaupt der bei den ältern Kirchenvätern stehenden Siebenzahl der jüdischen Häresen zu Grund. Am nächsten kommt unserer Stelle Just. Dial. adv. Tryph. c. 80. S. 178. Maur.

Digitized by Google

rung, die Hegesipp von Jacobus, dem Bruder des Herrn gibt, hervorgegangen. Obwohl sich der Verfasser nur referirend verhält, so ist doch einleuchtend, dass er, der Palästinenser, an dem ersten Vorsteher der Mutterkirche zu Jerusalem, eben das mit besonderer Vorliebe hervorhebt, was ihm der Bewunderung und des Preises in besonderem Grade werth zu seyn scheint. Er will in ihm das Ideal eines „Gerechten," das Bild eines Mannes, der den Namen eines Bruders des Herrn führte, des ersten christlichen Bischoffs zeichnen. Wenn er daher von ihm erzählt [1]), „er allein, als der διαδεξάμενος τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τον κύριον, habe das Allerheiligste betreten dürfen (τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι), und er habe deshalb kein wollenes, sondern ein linnenes Gewand getragen," so ist diese gewiss unhistorische Angabe nur aus der Voraussetzung des Verfassers zu erklären, der Vorsteher der christlichen Mutterkirche zu Jerusalem sey eben damit auch der rechte und legitime Hohepriester des jüdischen Volks, der oberste kirchliche Würdenträger des orthodoxen Judenthums; ebenso, wenn Hegesipp hieran die weitere Bemerkung knüpft, man habe diesen Hohepriester unaufhörlich im Tempel auf den Knieen liegend gefunden und bittend für das Volk um Vergebung, also dass seine Kniee dickhäutig wurden, wie die eines Kameels, — so erkennen wir hier deutlich dieselben Ansichten von der vorzugsweise jüdisch-nationalen Bestimmung und Abzweckung des Christenthums, denselben religiösen Particularismus, der die ursprünglichen judenchristlichen Bestandtheile unserer Evangelien, die Apokalypse und andere Documente des ältesten Christenthums beseelt, und den wir dem Römerbrief zufolge auch bei der ältesten römischen Gemeinde voraussetzen müssen; wenn Hegesipp ferner das strenge, bis an den Tod fortgesetzte Nasiräat des Jacobus so wenig für einen mit dem Geiste des Christenthums unver-

1) ap. Eus. H. E. II, 23.

Digitized by Google

träglichen Rest von Judenthum ansieht, dass er darin vielmehr ein auszeichnendes Merkmal des „Gerechten" erblickt; wenn er das Zeugniss von Christo, das er dem ersten Vertreter des Christenthums in den Mund legt, genügend in der Formel ausgesprochen glaubt: ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς [1]); wenn er das jüdische Volk, sich selbst in demselben einbegreifend, durchgehends als ὁ λαὸς bezeichnet: so können uns diese Aeusserungen nur in der Ueberzeugung bestärken, dass das Judenchristenthum, dem unser Verfasser angehört, auch in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts noch wenig von demjenigen der apostolischen Zeit sich entfernt hatte. Jacobus erscheint in der ganzen Erzählung Hegesipps in allen Punkten noch als vollkommener Jude, mit den Obern des jüdischen Volks, den Schriftgelehrten und Pharisäern in ungetrennter persönlicher Verbindung, mit seiner Nation in ungelockertem Zusammenhang: das Christenthum erhält ganz den Charakter einer Entwicklungsphase des rechtgläubigen Judenthums, es wird zu einer völlig innerjüdischen Angelegenheit. Dieses Leben und Thun des Jacobus, diese seine Auffassung des Verhältnisses zwischen Christenthum und Judenthum hat aber offenbar, als die normgebende des ersten Diadochen, die vollkommene persönliche Zustimmung Hegesipps; seine Erzählung ruht auf denselben Anschauungen und Voraussetzungen, und Stroth [2]) hatte ein Recht, von ihr zu sagen, sie sey ganz jüdisch, sie sey die Sprache eines ächten Juden.

Vorzugsweise als ἀδελφὸς τῷ κυρίῳ ist Jacobus für Hegesipp ein Mann von höchster Auctorität. In dieser Eigenschaft, als der nächste Blutsverwandte des Herrn, übernimmt er, wie Hegesipp die Sache darstellt, nach dem Tode Christi die Leitung der Gemeinde zu Jerusalem, wobei ihm die übrigen

1) a. a. O.: μάρτυς ἔτος ἀληθὴς Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησι γεγένηται, ὅτι Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἐστιν.

2) Uebers. d. K.G. d. Eus. I, 123. Anm. 5.

Digitized by Google

Apostel gleichsam als Coadjutoren zur Seite stehen [1]): um der gleichen Eigenschaft willen, als der nunmehr nächste Anverwandte Christi wird nach dem Tode des Jacobus der Sohn des Oheims Christi, Simeon, als Bischoff bestellt, ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τῦ Κυρίυ δεύτερον [2]). Später, zu Domitians Zeiten, lebten noch Enkel jenes Judas, der ebenfalls unter den ἀδελφοὶ τῦ κυρίυ aufgezählt wird: als Nachkömmlinge Davids (ὡς ἐκ γένυς ὄντες Δαβὶδ) wurden sie dem Kaiser angegeben, aber ungekränkt wieder von ihm entlassen: nach ihrer Freilassung nun, erzählt Hegesipp, προηγήσαντο πάσης ἐκκλησίας ὡς μάρτυρες ὁμῦ καὶ ἀπὸ γένυς ὄντες τῦ Κυρίυ [3]). Diese von Hegesipp unverkennbar gebilligte bischöffliche Successionsordnung, dieser Werth, den man auf die Blutsverwandtschaft mit Christus legte, ist ächt jüdisch. Sie hatte nur dann einen verständigen Sinn, wenn man auch in Christus zunächst nur den Blutsverwandten und Nachkömmling Davids, den υἱὸς Δαβὶδ, den Messias sah, dessen indirecte Nachkommen vermöge eben dieses genealogischen Zusammenhangs auch in der christlichen Kirche besondere Vorrechte hätten. Die Geschichte des neuen Testaments sollte nur Fortsetzung der alttestamentlichen seyn.

Noch ein anderer verwandter Gesichtspunkt mag sich mit dieser Successionsordnung verbunden haben.. Nach dem Tode des Jacobus, sagt Hegesipp, wurde Simeon als ἀνεψιὸς δεύτερος τῦ κυρίυ zum Bischoff gewählt: διὰ τοῦτο, fügt er bei, ἐκάλεν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον· ἔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις [4]). Die Reinheit der Lehre, den ὑγιῆ κανόνα τῦ σωτηρίυ κηρύγματος [5]), die ἀπλανῆ παράδοσιν τῦ ἀποστολικῦ κηρύγμα-

1) Heges. ap. Eus. H. E. II, 23: διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τῦ κυρίυ Ἰάκωβος.
2) Derselbe ebendaselbst IV, 22.
3) Ders. ebendas. III, 20. 32.
4) ap. Eus. IV, 22.
5) Heges. ap. Eus. H. E. III, 32.

Digitized by Google

τος [1]) glaubte man durch die Erbschaft des Bluts, durch eine ununterbrochene Kette des persönlichen, wenn auch äusserlichsten und ungeistigsten Zusammenhangs, in welchem die Kirchenvorsteher mit Christo gestanden hätten, am besten gewahrt. Dieser Gesichtspunkt ist ebenfalls ein ächt-judenchristlicher. So hatte die korinthische Kephasparthei die apostolische Dignität des Paulus vorzüglich aus dem Grunde in Abrede gestellt, weil er Christum nicht im Fleische gesehen hätte: der gleiche Vorwurf kehrt in den clementinischen Homilieen bestimmt ausgesprochen und in den mannigfachsten Wendungen wieder: Papias, einer der bekanntesten schriftstellerischen Vertreter der judenchristlichen Richtung, motivirte die Aufzeichnung seiner Denkwürdigkeiten ausdrücklich mit dem hohen Gewicht, welches die mündliche, auf die Person Christi selbst und auf den Jüngerkreis zurückgehende Ueberlieferung, die φωνὴ ζῶσα καὶ μένουσα gegenüber von den βιβλία habe [2]): Hegesipp selbst endlich veranstaltete seine Reise tendenzmässig im Interesse der Tradition; die kirchliche Ueberlieferung hat ihm, wie seine oben angeführten Ausdrücke und seine leidenschaftlichen Ausfälle gegen gnostische und andere häretische Richtungen beurkunden, den höchsten Werth und gilt ihm als unbedingte Richtschnur; sich von ihrer Uebereinstimmung auf allen Punkten der christlichen Welt zu überzeugen, setzt er sich mit den Bischöffen aller Bischoffssitze, die er besucht, in Verbindung; in Rom angekommen, macht er eine Diadochenliste bis zum gleichzeitigen Bischoff herab; nur durch die reine Fortpflanzung und Festhaltung der Tradition ist ihm die Kirche eine παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος [3]).

Schon von hier aus erscheint es als wahrscheinlich,

1) Ders. ebendas. IV, 8.
2) ap. Eus. H. E. III, 39.
3) ap. Eus. H. E. III, 32.

Digitized by Google

dass ein so entschiedener Anhänger des judenchristlichen Prinzips der Tradition, wie Hegesipp, über den Apostel Paulus und seine Ansprüche auf apostolische Dignität und Glaubwürdigkeit wenig anders geurtheilt hat, als die übrigen Verfechter des gleichen Grundsatzes, als die korinthischen Petriner, als Papias, als die clementinischen Homilieen. In der That hat uns auch Photius in seinen Auszügen aus dem Werke des Monophysiten Stephanus Gobarus [1]), folgende Stelle aus Hegesipps Denkwürdigkeiten aufbewahrt: „Was den Gerechten Gutes bereitet ist, hat kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, und es ist in keines Menschen Herz gekommen (1 Cor. II, 9.); Hegesipp jedoch, ein alter und apostolischer Mann, sagt im fünften Buche seiner ὑπομνήματα, ich weiss nicht wie er dazu kam (οὐκ οἶδ' ὅ τι καὶ παθὼν), das sey eitles Gerede, und die, die solches behaupteten, lügen wider die heilige Schrift und den Herrn (μάτην εἰρῆσθαι ταῦτα, καὶ κατεψεύδεσθαι τὰς ταῦτα φαμένας τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τῆ κυρίε), der sage: Seelig sind eure Augen, die das sehen und eure Ohren, die das hören [2])." Wenn hier Hegesipp einen notorischen Ausspruch des Apostels Paulus als Lüge wider die h. Schrift und den Herrn selbst bezeichnet, so wird hierin eine unbefangene Auslegung schwerlich etwas anderes finden können, als einen Zug entschiedener Feindschaft gegen den Heidenapostel. Neander meint [3]), Hegesipp sage das nicht im Gegensatze gegen Paulus, sondern in seinem heftigen Eifer gegen die Widersacher des fleischlichen Chiliasmus, welche wohl die angeführte paulinische Stelle und ähnliche anwenden konnten, um den sinnlichen Vorstellungen von der zukünftigen Glückseligkeit entgegenzutreten. Diese Auffassung

1) Bibl. Cod. 232. S. 288. Bekker.

2) Das Griechische ohne Zweifel ein Citat des Hebräerevangeliums; Matth. XIII, 16. ist jedoch fast gleichlautend.

3) K.G I, 2, 1166., übereinstimmend Routh, reliq. sacr. I, 253 f. u. Schliemann, Clementinen S. 430.

Digitized by Google

unserer Stelle ist zwar möglich, aber keineswegs wahrscheinlich. Schon der ursprüngliche Referent Stephanus Gobarus zeigt durch sein beigefügtes verwunderndes ἐκ οἷδ' ὅ τι καὶ καθ' ὧν, dass er die Aeusserung des Hegesipp in Folge des ganzen Zusammenhangs, in welchem er sie las, für keineswegs unverfänglich hielt, was sie doch, gegen Gnostiker gerichtet, allerdings gewesen wäre; auch hätte sich Hegesipp, dem nicht unbekannt seyn konnte, dass es ein paulinischer Ausspruch sey, den er bestreite, ganz anders fassen müssen, wenn er den Apostel hätte ausgenommen wissen wollen: er hätte nicht so schlechthin ins Allgemeine sagen dürfen, τὸς ταῦτα φαμένους ψεύδεσθαι. Und da nun als der allgemeine theologische Charakter Hegesipps in den andern Bruchstücken seines Werks zu Tage liegt, jener entschiedene, schroffe Judaismus, dessen Stellung zur Person und Lehre des Apostels Paulus von sonsther genugsam bekannt ist: da namentlich die zur Widerlegung der paulinischen Worte von Hegesipp angeführte Stelle, in welcher Jesus von der Seeligkeit derer spricht, die ihn sehen und hören, ganz mit dem antipaulinischen Grundsatz der Ebioniten übereinkommt, dass nur der unmittelbare Umgang mit Jesus als Quelle und Kriterium der göttlich geoffenbarten Wahrheit angesehen werden könne [1]), so dürfen wir nicht anstehen, dem in Rede stehenden Bruchstücke die oben aufgestellte Deutung zu geben.

Dass Hegesipp das Hebräerevangelium gebrauchte, führt Eusebius selbst als ein Zeichen davon an, dass er zur judenchristlichen Parthei gehöre. Ἐκ τῶ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ καὶ τῇ συριακῇ, καὶ ἰδίως ἐκ τῆς ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν (Ἡγήσιππος), ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι [2]). Es befrem-

1) Baur, d. Ap. Petr. in Rom, Tüb. Zeitschr. 1831, 4, 172.

2) H. E. IV, 22. Zur Erläuterung kann eine Angabe des Hieronymus dienen adv. Pelag. III, 2.: in evangelio juxta Hebraeos, quod chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni.

Digitized by Google

det, dass er sein Evangelium im Original benützt und einem griechisch geschriebenen Werke hebräische Citate einflicht; offenbar kann er dabei kein anderes Interesse gehabt haben, als das möglichster Ursprünglichkeit und Treue; die griechischen Uebersetzungen des Hebräerevangeliums, die damals cursirten, dünkten ihm wohl nicht authentisch und verlässlich genug. Hegesipp scheint auch hier das Prinzip der Tradition in seiner ganzen Strenge festgehalten zu haben.

Zu welchen Folgerungen in Beziehung auf das allgemeine kirchliche Zeitbewusstseyn berechtigt uns nun diess Alles, berechtigt uns eine Erscheinung und eine Persönlichkeit, wie Hegesipp?

Wenn ein so bedeutender, des kirchlichen Alterthums so kundiger, vielbewanderter und vielgereister Mann, wie er, wenn ein Mann, von dem schon als dem Urheber des ersten Versuchs einer Kirchengeschichte anzunehmen ist, er habe auf der Höhe seiner Zeit gestanden, wenn ein solcher noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts mit Entschiedenheit und Strenge an den Grundsätzen, Vorurtheilen und Beschränktheiten des alten Judaismus festhält, und dieselben nicht ohne Leidenschaftlichkeit gegen freiere Auffassungen des Christenthums vertheidigt, welchen Schluss müssen wir daraus auf den Stand des gleichzeitigen kirchlichen Bewusstseyns machen?

Hegesipp hat uns zur Beantwortung dieser Frage ein ausdrückliches Zeugniss hinterlassen. „Die korinthische Gemeinde — lautet eines seiner Fragmente bei Eusebius [1]) — blieb auf dem rechten Glauben (ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ) bis auf den Bischoff Primus: ich traf mit Korinthiern auf meiner Farth nach Rom zusammen, und befand mich mehrere Tage, während welcher Zeit wir uns im rechten Glauben bestärkten, in ihrem Umgang; in Rom angekommen verfolgte ich die bischöff-

1) H. E IV, 22.

Digitized by Google

liche Succession bis herab auf Anicet [1]). Auf Anicet folgte Soter, auf Soter Eleutherus. In jeder Generation aber und in jeder Stadt steht es so, wie das Gesetz es befiehlt und die Propheten und der Herr (*ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει ἕως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος*)." Diese Zufriedenheitsbezeugung Hegesipps beurkundet schon in der Form, in welcher er sie ausspricht — die drei normirenden Factoren des *ὀρθὸς λόγος* sind ihm *ὁ νόμος, οἱ προφῆται, ὁ κύριος* — dass der theologische und kirchliche Stand der damaligen Christengemeinden den Gesinnungen und Anforderungen der judenchristlichen Richtung entsprach, dass namentlich der Geist der römischen Gemeinde im Wesentlichen noch derselbe war, wie wir ihn von den Zeiten des paulinischen Römerbriefs an bis herab auf den Hirten des Hermas gefunden haben. Wie Hegesipp zu der eben jetzt beginnenden Umwandlung dieses Geistes im Sinne eines freiern paulinisirenden Christenthums sich gestellt hat, wissen wir nicht; Eusebius berichtet nicht einmal, ob er nur überhaupt diese Periode der römischen Kirche in den Bereich seiner Denkwürdigkeiten gezogen hat; doch athmet manche seiner Aeusserungen die Furcht vor einem allgemeinen Ueberhandnehmen der Häresie, vor einem Abfall der Kirche vom *λόγος ὀρθὸς*: die entschieden antijüdische Reaction unter Victor scheint er nicht mehr mit erlebt zu haben.

Neander hat zwar gegen diese Auffassung Hegesipps und seines Zeugnisses entschiedenen Widerspruch erhoben. „Davon ausgehend, sagt er [2]), dass Hegesipp einem antipaulinischen Ebionitismus zugethan war, hat man in neuerer

1) a. a. O.: *διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου.* Pearson (de successione prim. episc. S. 24.) übersetzt: „successionem composui usque ad Anicetum," d. h. „ich verfertigte eine Diadochenliste bis auf A." Die schriftliche Aufzeichnung liegt jedoch nicht nothwendig in den Worten des Grundtextes.

2) K.G. I, 2, 1165 f.

Digitized by Google

Zeit geglaubt, aus seiner Zufriedenheitsbezeugung mit der allgemeinen Kirchenüberlieferung schliessen zu können, dass in dem grössern Theile der Kirche und in der römischen namentlich ein verwandter Geist vorherrschte. Wir meinen aber, dass diess Argument zu viel, also nichts beweist; denn wenn diess Ergebniss ein rechtes wäre, so müssten wir die ganze Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte, wie sie in zuverlässigen Thatsachen vorliegt, auf den Kopf stellen, und Umwälzungen, von denen sich nicht die geringste Spur zeigt, annehmen, durch welche erst die allgemeinere Anerkennung der apostolischen Auctorität des Paulus herbeigeführt worden wäre. Was sollen wir sagen von einer Methode wissenschaftlicher Untersuchung, welche auf eine dunkle abgerissene Stelle eine Theorie baut, im Widerstreite mit den aus der Untersuchung der zuverlässigen und ausführlichen Quellen der alten Kirche hervorgehenden sicheren Ergebnissen? Und da Hegesipp [1]) in dem ersten Briefe des Clemens an die Korinther, in welchem das paulinische Element sich nicht verkennen lässt, die reine Lehre zu finden glaubte, so kann er kein solcher Gegner des Paulus gewesen seyn, wie er gewesen seyn müsste, wenn er mit jenen Worten diesen Apostel bestreiten gewollt hätte."

Hiegegen ist Folgendes zu erwiedern. Wenn Neander selbst von Hegesipp zugibt, er habe manche unreine Ueberlieferungen jüdischen Ursprungs aufgenommen, manche Irrthümer einer fleischlichen jüdisch-christlichen Denkart eingemischt, und namentlich das Bild des Jacobus ganz nach ebionitischem Geschmack ausgemalt, wenn in der That das ganze noch übrige Schriftenthum Hegesipps den Geist des entschiedenen und schroffen Judaismus athmet, ohne auch nur Ein Datum von entschieden entgegengesetztem Character aufzuweisen, so ist es Sache einer einfachen gesunden Logik, aus

1) ap. Eus. H. E. IV, 22.

Digitized by Google

der in Rede stehenden Zufriedenheitsbezeugung Hegesipps jene Folgerungen zu ziehen, die NEANDER als so höchst willkührlich und unbegründet in Anspruch nimmt. NEANDER beklagt sich, dass auf eine dunkle abgerissene Stelle eine historische Theorie gebaut werden solle. Aber unter den Thatsachen, auf welche die Kritik sich stützt, nimmt die Notiz des Stephanus Gobarus weder die erste noch die einzige Stelle ein: selbst die ausdrückliche Zufriedenheitsbezeugung Hegesipps braucht nicht allzu stark urgirt zu werden; das Hauptgewicht liegt in der theologischen Individualität Hegesipps selbst, die unmöglich als eine in ihrer Zeit ganz isolirte angesehen werden kann. NEANDER spricht von zuverlässigen und ausführlichen Quellen der alten Kirche, die zu einem sichern Ergebniss entgegengesetzter Art führen sollen. Welches diese seyen, darf bei dem völligen Mangel solcher Documente und bei dem Vorhandenseyn so vieler entgegenstehenden historischen Daten mit Recht verwundernd gefragt werden. Dass endlich Hegesipp im ersten Briefe des Clemens an die Korinthier, der allerdings paulinische Ideen enthält, obwohl sehr gemildert und mit andern Elementen versetzt, den ὀρθὸς λόγος gefunden habe, sagt Eusebius an der angegebenen Stelle mit keinem Wort; es kann nicht einmal so viel mit Sicherheit aus seinen Worten geschlossen werden, dass der von Hegesipp besprochene Brief des Clemens an die Korinthier der unsrige erste ist. Hätte Hegesipp die paulinische Lehre als die rechte und wahrhaft evangelische anerkannt, so hätte er nicht, was er doch that, im Sinne der Clementinen Christenthum und Judenthum für identisch erklären können.

Hegesipp war der letzte namhafte litterarische Vertreter des alten palästinensischen Judenchristenthums. Bereits hatte der Geist der Zeit eine andere Bahn einzuschlagen begonnen. Man hatte sich die Nothwendigkeit nicht mehr verhehlen können, die getrennten kirchlichen Richtungen, die sich bisher

Digitized by Google

feindselig gegenübergestanden hatten, mit einander zu verschmelzen, die Gegensätze zu vermitteln und zu dem Ende sich gegenseitige Zugeständnisse zu machen, Ausgleichungen zu versuchen, Einheitspunkte festzustellen. Dieser Vermittlungsprocess nahm einen so raschen Verlauf, dass die Richtung Hegesipps, die bisherige kirchliche Orthodoxie, vom Fortschritt der Zeitbildung überflügelt, wenige Jahrzehende später im Montanismus zur Secte herabgesetzt und als Häresie verdammt werden konnte. Die Motive dieser Umwandlung finden sich in einem Bruchstück Hegesipps auf sehr bemerkenswerthe Weise angedeutet. Nachdem er die häretischen Secten seiner Zeit, durch welche die Kirche verwirrt und beunruhigt werde, die Marcioniten, Karpokratianer, Valentinianer u. s. w. aufgezählt, fährt er fort [1]): (τούτων) ἕκαστος ἰδίως καὶ ἑτέρως ἰδίαν δόξαν παρεισηγάγησαν· ἀπὸ τούτων ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι· οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαίοις λόγοις κατὰ τοῦ Θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ. In diesen Worten finden wir Zweierlei ausgesprochen, einmal das Postulat der kirchlichen ἕνωσις, die Forderung, dass die Kirche Eine, ein ungetheiltes Ganze sey: und dann die Thatsache, dass ihr die genannte Eigenschaft gegenwärtig nicht zukomme, dass die geforderte Einheit im jetzigen Augenblick eine unwirkliche sey. Vom ersten Gesichtspunkt aus musste sich von selbst das Bedürfniss aufdrängen, jenes wesentliche Attribut der Kirche, das im gegenwärtigen Augenblick nur ein gefordertes war, nun auch zu verwirklichen, die empirische Realität der Kirche ihrer Idee conform zu machen. Die judenchristliche Parthei, eben dieselbe, die auf den Grundsatz der μία ἐκκλησία so grosses Gewicht legte, wie wir diess schon aus dem Hirten des Hermas ersehen haben [2]), erhielt hiedurch ein neues Ferment der

1) ap. Eus. H. E. IV, 22.
2) S. oben S. 340.

Digitized by Google

Entwicklung. Je weniger sie sich mehr der Hoffnung hingeben konnte, die entgegengesetzten Richtungen ethnisirender Tendenz, die, meist an den Apostel Paulus anknüpfend, sichtbar an Stärke und Einfluss gewannen, ganz überwinden oder aus der Kirche verdrängen zu können, um so mehr fand sie sich aufgefordert, sich mit denselben wenigstens auseinanderzusetzen, die controversen Punkte eingehend zu erörtern, und ein annehmbares Unionsprogramm vorzulegen. Als solche Versuche, auf judenchristlicher Basis eine Vermittlung der judenchristlichen und heidenchristlichen Richtung anzubahnen, sind zwei, mit Hegesipp etwa gleichzeitige Schriften anzusehen, die clementinischen Homilieen und der Brief des Jacobus.

V. Justin.

Chronologisch fällt in jene Periode der römischen Kirche, in welcher wir stehen, auch Justin, ein Kirchenlehrer, über den noch einige Worte beigefügt werden mögen, ehe wir zu den clementinischen Homilieen und dem vermittelnden Judenchristenthum übergehen. Freilich muss, indem seiner an dieser Stelle Erwähnung geschieht, eine doppelte Einschränkung hinzugefügt werden. Einestheils gehört er der römischen Kirche weder durch Geburt, noch durch lange dauernden, ununterbrochenen Aufenthalt an; anderntheils kann er, als Platoniker [1]), der auch nach seiner Bekehrung den Philosophenmantel beibehielt [2]), nicht schlechthin der ebionitischen Entwicklungsreihe zugetheilt werden: die hellenischen Elemente treten in seinem Lehrbegriff allzu entschieden hervor. Nichts desto weniger ist auch er ein unzweideutiger

1) Apol. II, 12 S. 96. Maur. Semisch, Justin I, 16.
2) Vgl. Semisch a. a. O S. 23.

Digitized by Google

Beweis für die ausgebreitete Herrschaft der ebionitischen Denkweise. Obwohl man glauben sollte, er müsse nach seiner ganzen Bildungsgeschichte dieser Richtung so ferne wie möglich stehen, so ist diess doch so wenig der Fall, dass man sagen kann, das Ebionitische bilde eigentlich die Grundlage seiner gesammten christlichen Anschauungsweise und das Platonische sey nur späterer Auftrag. Der Lehrbegriff und der dogmatische Standpunkt Justins muss wesentlich als eigenthümliche Entwicklungsphase des Ebionitismus aufgefasst werden [1]). Ebionitisch ist Justins gesammte Ansicht vom ursächlichen Zusammenhang und vom Zweck der Menschwerdung Christi [2]); ebionitisch sein völliges Stillschweigen über den Apostel Paulus, dessen Briefe er nie citirt, in dessen eigenthümlichen Lehrbegriff er nirgends eingeht und dessen apostolische Auctorität er sogar verworfen zu haben scheint [3]); ebionitisch sein schroffer Chiliasmus [4]), seine Daemonologie [5]), sein damit zusammenhängender Abscheu vor dem Essen des Opferfleisches [6]), seine Ansicht vom heiligen Geist, den er unter die Engel gezählt zu haben scheint [7]), sein Engelcultus [8]), seine Ueberschätzung des alten Testaments gegenüber

1) Vgl. bes. Credner, Beiträge I, 96. ff. Semisch's Einwendungen, (Just. II, 233. ff.) wenn er Justins Ebionitismus ganz in Abrede zieht, beruhen auf einem hartnäckigen Verkennen aller historischen Analogie, theilweise auch auf falschen geschichtlichen Voraussetzungen.

2) Das Nähere bei Credner, Beiträge I, 108. ff.

3) S. oben S. 174 f. u. Semisch, Just. II, 257.

4) Dial. c. Tryph. c. 80. S. 177. Maur. Anderes bei Semisch, Justin II, 467. ff.

5) Vgl. bes. Apol. II, 5. S. 92. Maur. u. Credner, Beiträge I, 109. ff. Semisch, Just. II, 389.

6) Dial. c. Tryph. c. 35. S. 132. Maur.

7) Vgl. Neandr, Stud. u. Krit. 1833, 3, 772. ff., K.G. I, 2, 1048. ff. Otto, de Just. Mart. scr. et doctr. S. 138.

8) Semisch, Just. II, 349. ff.

Digitized by Google

vom neuen [1]). Verwandten Characters endlich ist sein auffallend mildes, mit seinem Abscheu vor den antinomistischen Gnostikern [2]) stark contrastirendes Urtheil über diejenigen Ebioniten, die das mosaische Gesetz beibehielten [3]) und Jesu übernatürliche Zeugung läugneten [4]). Alle diese Züge lassen mit Bestimmtheit darauf schliessen, dass Justin das Christenthum als ebionitisches überliefert erhalten hatte. Da aber der subjective Bildungsgang Justins ein ganz entgegengesetzter, philosophischer war, so entstand nun jene eigenthümliche, innerlich unverträgliche Mischung von Ebionitismus und Platonismus, die seinen dogmatischen Standpunkt characterisirt. Die Logosidee z. B. und eine auf ihr ruhende Christologie steht mit dem Chiliasmus im principiellsten Widerspruch; nichts desto weniger haben sich bei Justin beide zusammen gefunden. Wenn es sich nun darum handelt, welche von beiden Seiten die primäre, welche die secundäre sey, so dürfen wir um so weniger anstehen, die ebionitischen Elemente für das Ursprüngliche, in der kirchlichen Ueberlieferung Gegebene, die platonischen für das Hinzugekommene, für eine subjective Zuthat anzusehen, als überhaupt der spätere Ebionitismus, wie wir uns aus den Clementinen überzeugen, das Bedürfniss in sich fühlte, sich seiner dogmatischen Voraussetzungen unbeschadet mit hellenischen Elementen zu befruchten. Mit den clementinischen Homilien berührt sich Justin überhaupt auf

1) Just. ap. Iren. adv. haer. IV, 6, 2. Mass.: *καλῶς Ἰουστῖνος ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματί φησιν· ὅτι αὐτῷ τῷ κυρίῳ οὐδ' ἂν ἐπείσθην, ἄλλον θεὸν καταγγέλλοντι παρὰ τὸν δημιουργόν.* Namentlich das übermässige Gewicht, das Justin auf den Weissagungsbeweis legt, ist hier noch anzuführen: er will dem N. T. nur glauben wegen seiner Uebereinstimmung mit dem A. T.: die Stellen bei Credner, Beiträge I, 120. f. 128. Semisch, Just. II, 205. ff. 224. Auch ist ihm unter allen Richtungen der Gnosis die marcionitische am verhasstesten, Semisch, a. a. O. II, 235.

2) Vgl. Semisch, Justin I, 42. f.

3) Dial. c. Tryph. c. 46. 47. S. 141. f. Maur.

4) Dial. c. Tryph. c. 48. S. 144.

Digitized by Google

die mannigfachste Weise. Der Eingang des Dialogs mit Tryphon z. B. und die fingirte Einkleidung der Homilieen haben auffallende Aehnlichkeit: in beiden ein und derselbe Grundgedanke in ganz verwandter Art ausgeführt. Selbst die justinische Logoslehre, die auf den ersten Anblick den stärksten Gegensatz gegen den Ebionitismus zu bilden scheint, steht den reiferen und entwickelteren Gestaltungen dieser Richtung gar nicht so ferne: die clementinische und alttestamentlich-apokryphische Lehre von der σοφία und ihrer vorchristlichen Wirksamkeit bildet ein vollständiges, in manchen Punkten genau zutreffendes Analogon zu ihr [1]): der Hauptunterschied ist nur der, dass der männliche Logos der Apologeten vor der weiblichen Sophia der Ebioniten die entschiedenere Hypostasirung voraus hat: aber auch in dieser Beziehung hatte ja die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie, deren Einwirkung auf Justins dogmatische Ansichten zu Tage liegt, Bahn gebrochen.

Einen merkwürdigen Blick lassen die Schriften Justins besonders in den Stand der damaligen Kirchenlehre thun. Man sieht aus ihnen, wie flüssig damals Alles noch war, über wie wenige Punkte schon feste und von allen Seiten anerkannte Normen bestanden, kurz, wie wenig von einer Kirchenlehre in jener Zeit die Rede seyn kann. Diejenigen Judenchristen, welche am mosaischen Gesetz festhalten, will Justin für ächte Christen anerkennen (λέγω ὅτι σωθήσεται ὁ τοιοῦτος), wenn dieselben umgekehrt auch den Heidenchristen freie Hand lassen, und ihnen die Beobachtung des Gesetzes nicht aufzwingen [2]). Das gegenseitige Gehenlassen, das sich Justin in dieser Stelle ausbedingt, zeigt klar genug, dass jene Vereinigung der Judenchristen und Heidenchristen zu Einer

1) Auch der Gedanke des λόγος σπερματικός ist den Clementinen nicht fremd, vgl. z. B. Hom. XVII, 18.: ἐν γὰρ τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ θεοῦ τεθείσῃ καρδίᾳ σπερματικῶς πᾶσα ἔνεστιν ἡ ἀλήθεια.

2) Dial. c. Tryph. c. 46. 47. S. 141. f. Maur.

Digitized by Google

Kirche, jene Verschmelzung der beiden Partheien zu Einem Ganzen, jene Union auf welche mehrere Schriften des neutestamentlichen Kanons, besonders der Epheserbrief, so nachdrücklich dringen, mindestens nicht vorjustinisch ist. Ebenso bemerkenswerth ist der dogmatische Latitudinarismus unseres Kirchenlehrers. Von den Ebioniten, welche die übernatürliche Zeugung Christi läugnen, heisst es in der Unterredung mit Tryphon: εἰσί τινες ἀπὸ τῆ ὑμετέρᾳ [1]) γένες (Juden) ὁμολογοῦντες, αὐτὸν Χριστὸν εἶναι ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι· οἷς ἐ συντίθεμαι, οὐδ' ἂν πλεῖζοι ταὐτὰ δοξάσαντες εἴποιεν [2]). Wenn ihm eine nur einigermassen verfestete und abgeschlossene Kirchenlehre gegenübergestanden hätte, hätte sich Justin gar nicht so ausdrücken können: ein kirchliches Dogma gab es also damals noch nicht, sondern nur eine Meinung der Mehrzahl und der Minderzahl, verschiedene Standpunkte und Ansichten, die sich namentlich in christologischer Beziehung sehr spät ausgeglichen zu haben scheinen. Ein anderes Beispiel ist der Chiliasmus, den Justin zur vollkommenen kirchlichen Orthodoxie rechnet, ohne doch denjenigen, die nicht an ein tausendjähriges Reich glauben, die Rechtgläubigkeit abzusprechen [3]), ein Schwanken, das innerhalb einer Kirche, die eine Kirchenlehre hat, unbegreiflich wäre.

B. Zweite Stufe: Die Vermittlungsanbahnungen, oder die ebionitische Polemik mit irenischer Tendenz.

I. Die clementinischen Homilieen.

Die clementinischen Homilieen, ihr dogmatischer Charakter, ihre geschichtliche Stellung und die Motive ihrer

1) Die gewöhnliche Lesart ist ἡμετέρᾳ, über deren Erklärung die Anmerkung des Prudentius Maranus zu vergleichen ist.

2) Dial. c. Tryph. c. 48. S. 144. Maur.

3) Dial. c. Tryph. c. 80. S. 177. f. u. Semisch, Justin II, 468. f.

Digitized by Google

Abfassung sind durch die Untersuchungen Baur's in ein so helles Licht gerückt worden, dass auf dem Wege combinatorischer Geschichtsforschung wohl nichts Erhebliches mehr hinzuzufügen seyn dürfte. Indem wir, was die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten des clementinischen Lehrbegriffs anbelangt, die natürlich, so weit sie ohne allgemeinere Bedeutung sind, im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung nicht zur Sprache kommen können, auf die Baur'schen Darstellungen und Erörterungen [1]) verweisen, begnügen wir uns, den historischen Ort, welchen die Clementinen in der Entwicklungsgeschichte des ältesten Christenthums überhaupt und in der Entwicklungsgeschichte des Ebionitismus insbesondere einnehmen, näher zu bestimmen, das in dieser Beziehung Characteristische zu einem geschichtlichen Gesammtbilde zusammenzustellen, und von hier aus die allgemeinen historischen Folgerungen, zu denen uns ein litterarisches Erzeugniss, wie diese Homilieen, berechtigt, zu erörtern. Wir betrachten hiernach die Clementinen unter drei Gesichtspunkten, indem wir untersuchen, zuerst, in wie weit sie noch innerhalb des Ebionitismus stehen, d. h. welches ihre positiv ebionitischen Elemente sind; zweitens, in wiefern sie eine höhere und reichere Entwicklungsstufe des Ebionitismus bilden, d. h. welche Elemente zu seiner Fortbildung sie enthalten; drittens, was ihr Beibringen zur Katholicität, oder, was das positiv Katholische in ihnen ist.

A. Der Grundgedanke der Homilieen, mit welchem die meisten ihrer übrigen Ansichten und Lehrmeinungen in unmittelbarerem oder mittelbarerem Zusammenhang stehen, ist die

---

1) Hauptsächlich in folgenden Schriften und Abhandlungen: die Christusparthei in Korinth, Tüb. Zeitschr. 1831, IV, 114. ff. 174. ff.; christliche Gnosis, S. 500 ff.; über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs, Tüb. Zeitschr. 1836, III, 123. ff. 182 ff.; die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, I, 149 ff.; Recension von Schliemann's Clementinen, theol. Jahrb. 1844, 3, 536. ff.

Digitized by Google

Identität der ächt-mosaischen und der christlichen Religion. Dieser Satz ist der genaueste und unzweideutigste Ausdruck für das Princip, von dem sie ausgehen und den Boden, auf welchem sie sich bewegen.

Schon in der äussern Einkleidung der Homilieen ist dieses Princip ausgesprochen. Sie sind ihrem Hauptinhalt nach Streitunterredungen des Apostels Petrus und des Magiers Simon. Dem von Stadt zu Stadt weiter reisenden Magier folgt der Apostel auf dem Fusse nach, um an allen entscheidenden Punkten mit ihm zusammenzutreffen, ihn zu bestreiten, seine verderblichen Lehren zu widerlegen, und den Einfluss, den er auf das Volk zu gewinnen sucht, zu zerstören. Der Eine repräsentirt die wahre, ächt apostolische Lehre, der Andere die ihr gegenüberstehende Irrlehre. Nun aber ist der Magier ein Samaritaner — *τὴν Ἱερουσαλὴμ ἀρνεῖται, τὸ Γαριζεὶν ὄρος ἀντεισφέρει*, heisst es von ihm [1]); ursprünglich der Naturgott eines früher jüdischen, später halb heidnisch gewordenen Landes ist er seinem ganzen Wesen nach Vertreter und Herold der Naturreligion, des Heidenthums; einem Volke angehörig, das, halb jüdisch, halb heidnisch, in den Augen der streng rechtgläubigen Juden nur als heidnisch galt, repräsentirt er den Abfall von der wahren Religion, dem Judenthum, zur falschen, dem Heidenthum: er ist Erzhäretiker, Typus aller Irrlehre [2]). Man sieht hieraus, wie dem Verfasser der Homilieen alle Irrlehre, alle Abweichung von der evangelischen Wahrheit mit dem Abfall vom Judenthum zusammenfällt, wie er nur die beiden Gegensätze kennt, Judenthum und Nichtjudenthum, wahre und falsche Religion. Der Magier, als Samaritaner, als Gegner des Judenthums, ist ebendamit Collectiv-Repräsentant aller und jeder Ketzerei, deren mannigfaltigste Formen und Gestaltungen darin eins, darin Ketzerei

1) Hom. II, 22.

2) Magister et progenitor omnium haereticorum. Iren. adv. haer. I, 27. II, praef.

Digitized by Google

sind, dass sie nicht Judenthum sind. Welche Bedeutung hiernach das Christenthum in seinem Verhältnisse zum Judenthum erhält, wenn es kein anderes Dilemma gibt, als Judenthum und Heidenthum, wenn alles Nichtjudenthum ebendamit unmittelbar Heidenthum, d. h. absolut falsche Religion ist, springt in die Augen. Zugleich erklärt es sich aus dem eben Erörterten, warum gerade Marcion, dessen System so grundsatzmässig vom Gegensatz gegen das Judenthum getragen war, es ist, den der Verfasser der Homilien als seinen eigentlichen Gegner im Magier Simon bekämpft. Wenn irgend eine Form der Gnosis, so musste ihm der marcionitische Dualismus zwischen altem und neuem Testament als Grundhärese, als prägnantester Typus des gnostischen, ins Christenthum sich einschleichenden Heidenthums erscheinen. Er ist Apologet des Judenthums, weil er Apologet des Christenthums gegen das Heidenthum seyn will.

Näher hat der Verfasser der Clementinen seine Grundidee, die Identität der ächt-mosaischen und christlichen Religion in folgender Weise entwickelt. Ausgehend von dem Gedanken, dass derselbe Geist es sey, der sich in Moses und Christus geoffenbart habe, erklärt er auch den Inhalt beider Religionen für eins. „Denn es wäre ungerecht, wenn Christus erst jezt die vorher unbekannte Wahrheit verkündigt hätte, und die nunmehr so vielen Unwürdigen unter den Heiden mitgetheilte Erkenntniss den Gerechten unter den Juden nicht zu Theil geworden wäre“ [1]). Vielmehr existirte die wahre Religion von Anfang an, alle Generationen der Weltgeschichte hindurch. Die sieben Säulen der Welt haben immer die vollkommenste Erkenntniss gehabt [2]), und durch diese den Würdigen mitgetheilt hat sich die Wahrheit als Geheimlehre bis auf Christus erhalten, der das bis auf ihn esoterisch Ueberlieferte öffentlich gemacht und Allen verkündet hat. So dass

1) Hom. XVIII, 14.
2) Hom. XVIII, 14.

Digitized by Google

also der ächte Jude dieselbe Wahrheit besitzt wie der Christ, und es nicht mehr nöthig ist, den im mosaischen Gesetz unterrichteten Juden die Lehre Christi zu verkündigen, oder den Christen die Lehre des Moses. *Μιᾶς γὰρ δι' ἀμφοτέρων (Μωυσέως καὶ Ἰησοῦ) διδασκαλίας ὅσης τὸν τούτων τινὰ* (alterutrum) *πεπιστευκότα ὁ θεὸς ἀποδέχεται* [1]). Es genügt die eine oder andere der beiden Religionen zu kennen.

Nach ihrem theoretischen Inhalt ist hiernach die wahre Religion im Wesentlichen nur diess beides: die Erkenntniss und Verehrung Eines Gottes, des Weltschöpfers, und der Glaube an ein zukünftiges Leben [2]). Das meiste Gewicht wird auf den ersten Punkt gelegt. Die Lehre von der Einheit Gottes, die göttliche Monarchie, *μοναρχικὴ θρησκεία*, bei jeder Gelegenheit aufs dringendste eingeschärft, wird ausdrücklich als Hauptlehre der wahren Religion [3]), als Grenzscheide von Wahrheit und Irrthum [4]), als wesentlicher Inhalt und kurze Summe des Christenthums bezeichnet [5]), und gegen die gnostische Trennung des höchsten Gottes vom Weltschöpfer, so wie gegen alle Versuche einer Hypostasirung der trinitarischen Unterschiede, namentlich gegen die Lehre von der Gottheit Christi aufs nachdrücklichste vertheidigt [6]).

Nach ihrem praktischen Inhalt ist die wahre Religion mosaisches Gesetz. Das Christenthum ist eine *νόμιμος πολιτεία* [7]), die Verkündigung des Evangeliums eine *νόμιμον κήρυγμα* [8]). Wenn Clemens sagen will, er sey Christ geworden, so bedient er sich des Ausdrucks: er habe sich zum heiligen Gott und

1) Hom. VIII, 6.
2) Hom. II, 12.
3) Hom. III, 3. XIII, 4.
4) Hom. III, 7.
5) Hom. XII, 23.
6) Das Nähere bei Baur, Gnosis. S. 380. ff. Schliemann, Clementinen, S. 134. ff.
7) Hom. II, 20.
8) Ep. Petr. ad Jac. 2.

Digitized by Google

zum Gesetz der Juden hingewandt [1]). Das Christenthum wird daher nicht selten auch ὁ τῦ θεῦ νόμος genannt [2]), und der Ausspruch Christi, er sey nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen, als ausdrückliche Bestättigung dafür angeführt [3]).

Aus dieser Identität der christlichen Religion mit dem mosaischen Gesetz ergibt sich sofort auch die fortdaurende Gültigkeit der rituellen Gesetzgebung, derjenigen nämlich, welche als ächt mosaisch angesehen werden kann, oder, was dasselbe ist, welche Christus gebilligt hat. Die Vorschrift: ὅσα θεὸν σέβοντες ἤκουσαν Ἰουδαῖοι, καὶ ὑμεῖς ἀκούσατε ἅπαντες [4]), bezieht sich, wie das unmittelbar Vorangehende besagt, auch auf die rituelle Seite des Mosaismus, enthält also namentlich die Anweisung, τραπέζης δαιμόνων ἀπέχεσθαι, νεκρᾶς μὴ γένεσθαι σαρκὸς, μὴ ψαύειν αἵματος, ἐκ παντὸς ἀπολέεσθαι λίματος. Als ein phönicisches Weib, — erzählt Petrus [5]) — zum Herrn kam, mit der Bitte, ihre an einer schweren Krankheit darniederliegende Tochter zu heilen, so gab er ihr zur Antwort: οὐκ ἔξεστιν ἰᾶσθαι τὰ ἔθνη διὰ τὸ διαφόροις χρῆσθαι τροφαῖς καὶ πράξεσιν, und erfüllte ihre Bitte erst, als sie die jüdische Lebensweise angenommen hatte. An einer andern Stelle [6]) zählt es Petrus zu den eigenthümlichen Unterscheidungszeichen des Christen, nicht mit den Heiden zusammenzuessen, διὰ τὸ ἀκαθάρτως αὐτὸς βιῶν. Die äussere Reinhaltung des Körpers wird als Zeichen und Mittel der innern Reinheit angelegentlich empfohlen [7]). Sie ist etwas der wahren Religion eigenthümliches, ἴδιον θρησκείας θεῦ [8]). Nicht minder hoch-

1) Hom. IV, 22.
2) Hom. X, 6.
3) Hom. III, 51.
4) Hom. VII, 4.
5) Hom. II, 19. f.
6) Hom. XIII, 4.
7) Hom. IX, 23. 29.
8) Hom. XI, 28.

Digitized by Google

gestellt wird das Fasten; es wird für ein besonders wirksames Gegenmittel gegen die Dämonen angesehen [1]) und namentlich als Vorbereitung zur Taufe zur Pflicht gemacht [2]). Auffallen könnte, dass von der Beschneidung in den Homilieen nirgends die Rede ist; dass sie jedoch darum unserem Verfasser noch nicht als antiquirter, durch das Institut der Taufe verdrängter und überflüssig gemachter Gebrauch gilt, beurkundet die den Clementinen vorausgeschickte διαμαρτυρία, in welcher es Jacobus den Presbytern zur Pflicht macht, die κηρύματα Πέτρου keinem in die Hände zu geben, als „einem rechtschaffenen, frommen, zum Lehrstand bestimmten beschnittenen Gläubigen" [3]). Hier erscheint die Beschneidung offenbar als etwas besonders Verdienstliches, was zu besondern Ansprüchen berechtigt.

Die subjective Seite der Religion ist durch die objective bedingt. Ist die wahre Religion νόμος, so kann die wahre Religiosität nur in der Vollbringung der ἔργα νόμου bestehen. Μετὰ εὐποιΐας γίγνεται ἡ πρὸς τὸν θεὸν καταφυγή [4]); durch gute Werke erlangen wir Aehnlichkeit mit Gott [5]), durch gute Werke werden wir Erben des ewigen Lebens [6]). Und als das wirksamste Motiv zur Vollbringung guter Handlungen, sowie als das kräftigste Abschreckungsmittel vor dem Bösen preist unser Verfasser die Furcht Gottes, oder, was ihm damit gleichbedeutend ist [7]), die Furcht vor der Strafe. Ἡ εὐποιΐα

1) Hom. IX, 10.
2) Hom. III, 73. XIII, 9. 11.
3) Contest. Jac. ad Petr. c. 1. Tom. I, 609. Cotel.: ἀναγκαίως καὶ πρεπόντως ὁ ἡμέτερος ὑπέμνησε Πέτρος, ὅπως τὰς τῶν αὐτοῦ κηρυγμάτων διαπεμφθείσας ἡμῖν βίβλους μηδενὶ μεταδώσομεν, ὡς ἔτυχεν, ἢ ἀγαθῷ τινι καὶ εὐλαβεῖ, τῷ καὶ διδάσκειν αἱρουμένῳ ἐμπεριτόμῳ τε ὄντι πιστῷ.
4) Hom. XI, 11.
5) Hom. X, 6.
6) Hom. XI, 17.
7) Hom. III, 31.

Digitized by Google

ἐκ τῦ φοβεῖσθαι γίνεται [1]). „Wem es möglich ist, ohne Gott zu fürchten, sündlos zu leben, der fürchte Gott nicht; denn man kann auch aus Liebe zu ihm unterlassen, was ihm nicht gefällt; denn Furcht Gottes ist geboten, und Liebe zu ihm ist verkündet, damit jeder nach der eigenthümlichen Beschaffenheit seiner Natur die eine oder andere als geeignetes Mittel anwenden kann. Mag es also aus Furcht oder Liebe geschehen — sündiget nicht (εἴτε ἂν φοβούμενοι, εἴτε ἀγαπῶντες μὴ ἁμαρτάνετε). Ich sehe Manche, die in der Furcht Gottes unvollkommen sind, viel sündigen. Daher lasset uns Gott fürchten. Wie Wasser das Feuer auslöscht, so hebt die Furcht die Begierde zum Bösen auf" [2]).

Dass bei dieser ausschliessend gesetzlichen Anschauungsweise die πίστις in specifisch christlichem Sinne keine Stelle finden konnte, erhellt von selbst. Nur an sehr wenigen Stellen wird ihrer Erwähnung gethan, und nie ist es der Glaube an Christus, sondern nur der Glaube an Gott, wovon die Rede ist. Jener unvermittelte Dualismus zwischen Glauben und Werken also, der ein unterscheidendes Kennzeichen der judenchristlichen Richtung bildet, wie er sich uns denn in ähnlicher Weise im Hirten des Hermas und im Briefe des Jacobus aufdrängt, characterisirt auch die Lehre und den Standpunkt unserer Clementinen. Ist der Glaube, wie er von unserem Verfasser gefasst wird, nur Erkenntniss der Wahrheit, indifferente theoretische Annahme einer Doctrin, ein passives Verhältniss des Menschen zu Gott, so fehlen natürlich alle Bande, durch welche er mit dem Handeln innerlich verknüpft seyn könnte, und wir müssen das Schwanken begreiflich finden, womit die Homilieen bald die Erkenntniss (γνῶσις, ἐπίγνωσις) als das Höchste setzen, bald alles Gewicht auf das recht Handeln, den sittlichen Wandel legen und die

1) Hom. XVII, 11.
2) Hom. XVII, 12.

Digitized by Google

Erkenntniss nur als Mittel und bedingende Voraussetzung der wahren Rechtschaffenheit und der gottgefälligen Werke ansehen [1]). *Πίστις καὶ ἔργα, γνῶσις καὶ εὐποιΐα* — bei dieser Dualität, über welche es die katholische Lehre nie hinausgebracht hat, bleiben auch die Clementinen stehen.

Um andere untergeordnetere Punkte, die für die judenchristliche Denkweise unseres Verfassers weniger entschieden characteristisch sind, zu übergehen, z. B. die mit dem Montanismus verwandte Lehre der Clementinen von der Prophetie als der ausschliesslichen Form der religiösen Offenbarung, eine Theorie, in welcher sich unverkennbar der jüdische Standpunkt reflectirt, der sich selbst in alttestamentlicher Weise als Vorbereitung der kommenden Vollendung betrachtet; ferner die sehr ausgebildete Angelologie und Dämonologie [2]), die Vorstellung von dem gegenwärtigen sittlichen Zustand der Menschheit, den die Homilieen als einen völlig unverdorbenen, zur Heiligkeit befähigten, der Willensfreiheit vollkommen theilhaftigen ansehen [3]); die mit dieser Läugnung der menschlichen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit zusammenhängende Einschränkung des Werks Christi auf das prophetische Amt, die Verkündigung der Wahrheit [4]); das völlige Zurücktreten der Versöhnungsidee und des versöhnenden Todes Christi, der freilich in einem System keine Stelle finden konnte, das dem Menschen auch im Zustand der Sünde fortwährend noch das Vermögen der Freiheit zuschreibt, das die Sünde nicht als habituellen Zustand sondern nur als einzelne Handlung anerkennt, und die göttliche Gnade blos auf Mittheilung der Wahrheit bezieht, u. A. – so müssen zwei andere, sehr ausgesprochene Meinungsäusserungen unserer Schrift, in denen sich ihre judaistische

1) Das Nähere bei Schliemann, Clementinen S. 218. ff.
2) Schliemann a. a. O. S. 162. ff.
3) a. a. O. S. 181. ff.
4) Schliemann, a. a. O. S. 210 f.

Digitized by Google

Tendenz am unzweideutigsten kundgibt, im vorliegenden Zusammenhange noch angeführt werden, ihre Polemik gegen den Apostel Paulus und ihr durch das Interesse eines strengen Monotheismus eingegebener Widerspruch gegen die Gottheit Christi.

Dass die Clementinen eine entschiedene Feindseligkeit gegen den Apostel Paulus athmen, dass der Magier Simon, als ἀρχηγὸς πάσης αἱρέσεως, als Typus und Collectivrepräsentant aller häretischen Erscheinungen, als Träger des heidnischen Princips in allen seinen Formen, neben andern Rollen auch die Rolle des Paulus übernimmt, wird, seit Baur es nachgewiesen hat, neuerdings ziemlich allgemein zugestanden. Schon die Polemik gegen die Gnosis, namentlich die marcionitische, musste unsern Verfasser, wenn ihm auch nicht sein petrinisches Interesse und der Zusammenhang seiner ganzen Richtung genügende Veranlassung dazu geboten hätte, zum Widerspruch gegen den Heidenapostel auffordern. Für seine streng monotheistische Denkweise, von seinem das Christenthum und Judenthum identificirenden Standpunkt aus, mussten ihm Beide, das paulinische Christenthum und der Gnosticismus, als solidarisch verknüpft, beide als Versuche erscheinen, das Heidenthum in einer neuen Gestalt ins Christenthum einzuführen. Schon an sich konnte ihm die paulinische Gesetzesstürmerei, die καθαίρεσις τῦ ἁγίυ τόπυ, wie sie einmal genannt wird [1]), gar nicht anders vorkommen, als ein im Interesse des Heidenthums unternommener Angriff aufs Judenthum; dann aber zeugte ja der Gnosticismus selbst durch seine Anknüpfung an die paulinische Lehre, durch seine Berufung auf die Auctorität des Heidenapostels für die Gemeinsamkeit und den innern Zusammenhang der beiderseitigen Standpunkte. —

Indirect spricht sich der Widerwille und die versteckte

1) Hom. II, 17.

Digitized by Google

Feindseligkeit unseres Verfassers gegen Paulus vor Allem darin aus, dass nicht dieser, sondern, ganz im Widerspruch mit der Geschichte, Petrus als Heidenapostel auftritt. Um den eigentlichen Heidenapostel gänzlich verdrängen zu können, musste das einzige eigenthümliche Verdienst, das er zu haben schien, ihm genommen und auf den Judenapostel übergetragen werden. Weiter erscheint Petrus als derjenige, der den verderblichen Einfluss, den sein σύζυγος ausübt, durch die Predigt des Gesetzes unschädlich zu machen hat. Es ist schwer, sich hier des Gedankens zu erwehren, dass dieser σύζυγος ein anderer sey, als Paulus selbst. Aller Zweifel muss jedoch verschwinden, wenn wir den Paulus im Verlaufe der siebzehnten Homilie bestimmt und unzweideutig angegriffen sehen. Mit offenbarer, selbst wörtlicher Rücksichtsnahme auf den Galaterbrief und den daselbst erzählten antiochenischen Vorfall sagt hier [1]) Petrus: „Wenn dir Christus in Gesichten erschienen ist und mit dir gesprochen hat, so hat er es gethan, weil er dir als einem Feinde zürnte; desswegen hat er durch Gesichte und Träume, oder auch von aussen kommende Offenbarungen mit dir gesprochen. Kann aber Einer die Geschicklichkeit zur Lehre durch Visionen erhalten? Und wenn du diess für möglich erklärst, wesshalb hat denn unser Lehrer ein ganzes Jahr persönlich mit Wachenden Umgang gepflogen? Und aus welchem Grunde sollen wir dir Glauben schenken, selbst wenn es so wäre, dass er dir erschienen ist? Wie sollte es aber wahr seyn, dass dir Christus erschienen ist, da du nicht übereinstimmend mit seiner Lehre denkst? Bist du wirklich, wenn auch nur Eine Stunde, seines Anblicks theilhaftig, von ihm belehrt und zum Apostel befugt worden, so verkündige seine Lehre, erkläre seine Aussprüche, liebe seine Apostel und streite nicht mit mir, der ich mit ihm zusammen war. Mir, dem festen Felsen, dem Grundpfeiler der

1) Hom. XVII, 19.

Digitized by Google

Kirche, hast du dich als Widersacher entgegengestellt. Wärest du nicht ein Widersacher, so hättest du nicht mich verläumdet und meine Predigt geschmäht, damit ich selbst mit dem, was ich als Ohrenzeuge vom Herrn selbst gehört habe, keinen Glauben mehr fände, als wäre ich verdammlich. Ja wenn du mich verdammlich nennst, so klagst du Gott an, der mir Christum geoffenbart hat [1]). Willst du wirklich bei der Verkündigung der Wahrheit mitwirken, so lerne zuerst von uns, was wir von ihm gelernt haben, und werde so, ein Schüler der Wahrheit geworden, unser Mitarbeiter." Noch bestimmter, in einer Weise, die den letzten Zweifel zerstreuen muss, gleichfalls mit Beziehung auf die Darstellung des Galaterbriefs, drückt sich Petrus in dem den Homilieen voranstehenden Briefe an Jacobus [2]) aus. „Einige von den Heiden haben meine Predigt des Gesetzes verworfen, und die gesetzwidrige und nichtige Lehre des verhassten Menschen angenommen (*τῷ ἐχθρῷ ἀνθρώπῳ ἄνομόν τινα καὶ φλυαρώδη προσηκάμενοι διδασκαλίαν*). Und zwar zu meinen Lebzeiten haben es einige Leute versucht, durch allerlei Deutungen meine Worte zur Zerstörung des Gesetzes zu verdrehen, als ob auch ich so gesinnt wäre, aber es nicht frei heraus sagen wollte, was ferne sey. Denn das hiesse dem Gesetze Gottes, das er durch Moses gesprochen und für dessen ewige Gültigkeit unser Herr Zeugniss abgelegt hat, zuwider handeln. Jene aber geben, ich weiss nicht was, für meinen Sinn aus, und wollen meine Worte besser als ich, der ich sie gesprochen, deuten, indem sie ihren Zuhörern sagen, das sey meine wahre Meinung, woran ich nicht einmal gedacht habe. Wenn sie aber zu meinen Leb-

1) a. a. O. *πρὸς γὰρ σερεὰν πέτραν ὄντα με — ἐναντίος ἀνθέσηκάς μοι· — — ἢ εἰ καταγνωσμένον με λέγεις, θεῷ — καταγορεῖς κτλ.*; offenbare Anspielungen auf Gal. II, 11.: *ὅτε δὲ ἦλθε Πέτρος εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν.*

2) Ep. Petr. ad Jac. 2. Tom. I, 608. Cotel.

Digitized by Google

zeiten solches fälschlich wider mich vorzugeben wagen, wie viel mehr wird es nach meinen Lebzeiten geschehen." Offenbar protestirt hier Petrus gegen die Voraussetzung des Galaterbriefs, als ob er selbst die blos temporäre Gültigkeit des Gesetzes anerkannt, und nur aus Furcht vor den Judenchristen, aus Mangel an παῤῥησία bei jener Gelegenheit seine Ueberzeugung verläugnet habe. Ein dritter ebenfalls unzweideutiger Angriff auf Paulus ist folgende Rede des Petrus an die Presbyter einer Stadt [1]): „Unser Herr, der uns ausgesandt hat, hat uns erzählt, dass der Böse, nachdem er ihn vierzig Tage versucht aber nichts über ihn vermocht hatte, endlich die Drohung ausgestossen habe, er wolle aus der Zahl seiner Hörigen falsche Apostel zur Verführung der Welt schicken. Seyd daher dessen gedenk, wenn ein Apostel oder Lehrer oder Prophet zu euch kommt, der seine Lehre nicht vorher dem Jacobus, dem Bruder des Herrn, vorgelegt hat, und der keine Beglaubigungsschreiben von ihm mitbringt. Es möchte sonst die Bosheit des Teufels, nachdem sie den Herrn vierzig Tage versucht, aber nichts über ihn vermocht hat, wie ein Blitz vom Himmel auf die Erde fallen und einen Herold aussenden, einen Verbreiter von Irrlehren aufstiften, wie sie jetzt den Simon gegen uns aufgestiftet hat, der im Namen des Herrn und aus Vollmacht der christlichen Wahrheit predigt." Alle Züge dieser warnenden Schilderung lassen nur an Paulus denken; vielleicht sind die Worte ἡ κακία – ὡς ἀστραπὴ ἐξ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆς πεσοῦσα καθ' ὑμῶν ἐκπέμψῃ κήρυκα geradezu eine Anspielung auf die Bekehrung des Heidenapostels.

Das hohe Gewicht ferner, das unsere Homilieen auf den persönlichen Umgang mit Christus legen, wenn sie ihn, wie schon ein Jahrhundert früher die korinthischen Petriner gethan hatten, ausschliesslich als Kriterium eines rechten Apo-

1) Hom. XI, 35. Vgl. dazu die Bemerkungen Schliemann's, a. a. O. S. 535. ff.

Digitized by Google

stels, als Bedingung einer authentischen Fortpflanzung der christlichen Lehre gelten lassen wollen, ihr entschiedener Widerspruch gegen Erscheinungen und Visionen, ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις [1]), hängt offenbar ebenfalls mit der Opposition gegen Paulus zusammen, der sich zu Gunsten seiner apostolischen Dignität auf die ihm unmittelbar zu Theil gewordene Berufung, auf seine ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις berief. Wir erkennen in dieser Forderung, welche die Homilieen an den ächten Apostel machen, sowie in der damit zusammenhängenden Hochstellung des Jacobus, den sie vor allen andern als Hort der Wahrheit verehrt wissen wollen [2]), ganz jenen judenchristlichen Grundgedanken, auf den sich die Vorsteherschaft des Jacobus in Jerusalem und die Verehrung der ältesten Kirche gegen diesen nächsten Blutsverwandten des Herrn gründete, denselben Gedanken, der die korinthische Gemeinde beherrschte, der in späterer Zeit die noch übrigen Verwandten Christi auf Bischoffssitze berief, und der auch in Hegesipp's Darstellung als ein vollkommen berechtigter erscheint.

Endlich hat auch die Polemik unserer Homilieen gegen die Gottheit Christi, als deren Vertheidiger gleichfalls der Magier, und zwar im Zusammenhange der eben erörterten Stellen, auftritt [3]), unzweifelhafte Beziehung auf die paulinische Lehre. „Unser Herr, halten die Clementinen entgegen [4]), hat weder das Daseyn mehrerer Götter behauptet, noch sich selbst Gott genannt, sondern er pries den glücklich, der ihn Sohn Gottes genannt hatte.“ Muss es nun auch mit Recht zweifelhaft bleiben, ob Paulus selbst die Bezeichnung θεὸς für Christus gebraucht hat, so war es doch vorzugsweise die paulinische Richtung, von der die allgemeinere Anerkennung der

1) Vgl. die eben angeführte Stelle Hom. XVII, 19.
2) Hom. XI, 35.
3) Hom. XVI, 15.
4) a. a. O.

Digitized by Google

Gottheit Christi ausgegangen ist, und insofern konnte unser Verfasser in seiner Weise den Paulus selbst verantwortlich machen für dieses neue von ihm hervorgerufene heidnische Theologumenon.

In diesen Lehren und Grundsätzen, wie sie im Vorstehenden ausgeführt worden sind, liegt der judaistische Grundcharacter der clementinischen Homilieen unbestreitbar zu Tag. Neben dieser judaistischen Grundfarbe drängt sich in ihnen jedoch noch eine Reihe besonderer Eigenthümlichkeiten auf, die wir in grösserer oder geringerer Anzahl, in schroffer oder milderer Fassung in allen Erzeugnissen der judenchristlichen Richtung antreffen, aber in keinem litterarischen Documente des ältesten Christenthums so vollständig dargelegt und mit solcher Gewandtheit erörtert, als in der vorliegenden Schrift. Es sind diess die specifisch-ebionitischen Elemente der Homilieen, unter denen namentlich das Verbot des Opfercultus [1]), die Missbilligung des Fleisch- [2]) und Weingenusses [3]), das Dringen auf ascetische Entsagung [4]), die bis zur Verwerfung des Besitzes überhaupt sich steigernde Forderung der Armuth und Entbehrung [5]), die Hochstellung der Keuschheit [6]), die Verehrung des Wassers und die daraus

---

1) Hom. III, 45. 56. IX, 7. 14. Schliemann, a. a. O. S. 222.

2) Vgl. meinen Montanismus S. 118 f. Schliemann, a. a. O. S. 223. ff.

3) In den Clementinen wird das Abendmahl nur mit Brod Hom. XI, 36, oder mit Brod und Salz Hom. XIV, 1. gefeiert.

4) a. a. O. S. 239. f. Diejenigen, heisst es Hom. XV, 7., welche sich für die künftige Welt entscheiden, dürfen in der gegenwärtigen nichts für das ihrige ansehen, als Wasser und Brod. Von sich selbst sagt Petrus XII, 6: ἄρτῳ μόνῳ καὶ ἐλαίαις χρῶμαι καὶ σπανίως λαχάνοις.

5) a. a. O. S. 240.

6) a. a. O. S. 246. Ein, wie sich von selbst versteht, nicht specifisch ebionitischer, aber in diesem Zusammenhange anzuführender Zug, da die so oft herbeigezogene Einschärfung dieser Pflicht unverkennbar aus der ebionitischen Hochschätzung der Virginität stammt. Vgl. m. Montanismus S. 129.

Digitized by Google

folgende Anempfehlung des Wasserbades [1]), endlich die Nichtanerkennung der alttestamentlichen Propheten [2]) und die eigenthümlichen christologischen Speculationen [3]) zu erwähnen sind, — Elemente, die wir schon darum als characteristisch für diese Richtung ansehen müssen, da in der Ebionitenbeschreibung des Epiphanius die vollständigsten und zutreffendsten Parallelen dafür vorliegen. Nach allen Nachrichten, die uns in dieser Hinsicht geblieben sind, darf man die clementinischen Homilieen als classisches Document des gebildeten Ebionitismus, wie derselbe um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in der römischen Gemeinde geherrscht haben mag, bezeichnen und betrachten. Wenn sie bei dieser ihrer ebionitischen Grundrichtung vorzugsweise an Jacobus, den Bruder des Herrn, anknüpfen, und in diesem Haupte der Urgemeinde das Haupt der gesammten Christenheit verehrt wissen wollen, so kann diess nur zur Bestätigung dessen dienen, was schon oben über die Stellung und den theologischen Charakter des Jacobus auseinandergesetzt worden ist.

B. Wenn wir die Clementinen als ebionitisches Product characterisirt haben, so ist doch ihr eigenthümliches Wesen und die geschichtliche Stellung, die sie einnehmen, mit dieser Bezeichnung noch nicht erschöpft. Sie vertreten näher eine bestimmte und zwar eine gereiftere, durchgebildetere und vielseitiger vermittelte Stufe im Entwicklungsprocess des Ebionitismus zum Katholicismus. Man darf, ohne ungerecht zu seyn, die Elemente des Fortschritts, die sie enthalten, nicht übersehen. Bei ihrer allerdings vorherrschenden polemischen Richtung, bei ihrem scheinbar sehr schroffen Festhalten an den Ideen und Ansprüchen des Judaismus weisen sie nichts desto weniger so viele entschiedene Spuren einer

1) Schliemann, a. a. O. S. 229. 225. 240.
2) Schliemann, a. a. O. S 193. f.
3) a. a. O. S 199. f. 498. ff. 515. ff. 522.

Digitized by Google

irenischen Tendenz auf, sie verrathen, weniger in dem, was sie sagen, als in dem, was sie nicht sagen, so unverkennbar ein ernstliches, wenn auch vielleicht widerwilliges und von den Umständen aufgedrungenes Streben nach Ausgleichung und Frieden, dass sie allerdings in die Reihe derjenigen Schriften gestellt werden konnten, deren Zweck es ist, eine Vermittlung der entgegengesetzten Richtungen in der Kirche anzubahnen.

Wir haben die Homilieen schon oben als Unionsprogramm auf der Basis des Judaismus bezeichnet.

Was zu dieser Auffassung berechtigt, ist eine Reihe charakteristischer Reticenzen, die sich bei einer Vergleichung unserer Schrift mit dem ursprünglichen Ebionitismus aufdrängen. Die Clementinen haben dem alten Ebionitismus die schroffsten Ecken abgeschliffen, die störendsten Spitzen abgebrochen. Die alten Ebioniten hielten z. B. an der Beschneidung fest [1]): die Homilieen schweigen völlig von diesem Gebrauch. Dass dies nicht geschieht, weil unser Verfasser ihn etwa missbilligt oder für überflüssig ansieht, beurkundet hinlänglich die aus der *διαμαρτυρία* oben ausgehobene Stelle, in welcher er als ein höchst verdienstlicher Act erscheint. Aber nichts desto weniger übergeht unser Verfasser diesen Punkt mit Schweigen; er verlangt die Beschneidung nirgends ausdrücklich, offenbar im Widerspruch mit seinen Prinzipien, nach denen alles ächt-Mosaische im Christenthum fortbestehen soll. Die alten Ebioniten enthielten sich ferner des Fleisches. *Πάντελῶς ἀπέχονται* — sagt Epiphanius [2]) — *ἐμψύχων καὶ κρεῶν καὶ πάσης ἄλλης ἐδωδῆς τῆς ἀπὸ σαρκῶν πεποιημένης*, und von Jacobus, dem Bruder des Herrn, erzählt Hegesipp [3]) unter Anderem: *ἔμψυχον οὐκ ἔφαγεν*. Auch hier tritt uns nun

1) Vgl. die von Schliemann, Clementinen S. 489. Anm. 24. angeführten Beweisstellen.

2) Haer. XXX, 15.

3) ap. Eus. H. E. II, 23.

Digitized by Google

die gleiche Erscheinung entgegen, dass die Clementinen nirgends ausdrücklich fordern, was sie doch allerdings ihren Andeutungen zufolge gerne allgemein beobachtet sehen würden. Indirect missbilligen sie den Fleischgenuss offenbar: sie nennen ihn gelegentlich einen widernatürlichen (παρὰ φύσιν) und wollen, wie sie nicht undeutlich zu erkennen geben, eigentlich nur den Genuss von Brod und Vegetabilien zulassen: nichts desto weniger enthalten sie nirgends ein Verbot der thierischen Nahrung, und während sie zu wiederholten Malen einschärfen, sich des Götzenopferfleisches und des Fleisches erstickter Thiere zu enthalten, wagen sie es doch nicht, diese Warnung auf den Fleischgenuss überhaupt auszudehnen. Wie des Fleisches, so enthielten sich die Ebioniten auch des Weins [1]; sie feierten desshalb die Eucharistie mit ungesäuertem Brod und blossem Wasser [2]. Unsere Clementinen wissen gleichfalls nichts vom Gebrauche des Weins beim Abendmahl, sie feiern es nur mit Brod oder mit Brod und Salz. Auch hier ist eine indirecte Missbilligung des Weingenusses nicht zu verkennen, aber jede bestimmte und ausdrückliche Erklärung in dieser Hinsicht fehlt. Was die Sabbathfeier betrifft, an deren Beobachtung nicht nur die älteren Ebioniten [3], sondern selbst noch die Montanisten [4] streng festhielten, so wird auch sie in den Homilieen nirgends unter den noch gültigen und verbindlichen Bestandtheilen des Gesetzes erwähnt. Die alten Ebioniten verwarfen ferner die Ehe. *Παρθενίαν ἐσεμνύοντο οἱ Ἐβιωναῖοι διὰ τὸν Ἰάκωβον, τὸν ἀδελφὸν τῆ κυρίᾳ*, sagt Epiphanius [5]. Die Clementinen empfehlen sie,

1) Die Stellen in m. Montanism. S. 118. 120 f.

2) Epiph. Haer. XXX, 16: *δι' ἀζύμων, καὶ τὸ ἄλλο μέρος τῆ μυστηρίᾳ δι' ὕδατος μόνου.*

3) Epiph. XXX, 2. 16. 17. Anderes bei Baur, Ursprung des Episcopats S. 135 ff.

4) Vgl. meinen Montanismus S. 134 f.

5) Haer. XXX, 2, 15. Anderes in meinem Montanismus S. 127 ff.

Digitized by Google

ja sie dringen auf möglichst frühzeitige Verheirathung [1]), aber — offenbar eine Reminiscenz an die alten Grundsätze ihrer Richtung — nur deshalb, weil sie die Unkeuschheit als das höchste Verbrechen verabscheuen, als ein Verbrechen, das blos der Abgötterei nachsteht, sich aber zu ihr, wie die Praxis zur Theorie verhält, und den Mord übertrifft [2]). Die Ehe ist ihnen gewissermassen nur prophylaktisches Institut zur Verhütung der πορνεία [3]). Sie empfehlen sie daher, man kann sagen, als nothwendiges Uebel [4]), wovon sie das Gegentheil, die vollkommene Entsagung, nicht mehr fordern und durchsetzen zu können glauben [5]). Die gleiche Bereitwilligkeit, Concessionen zu machen, wo sie nicht mehr füglich zu verweigern waren, tritt uns in ihrer Theorie des Prophetismus entgegen. Obwohl sie, ihrer judaistischen Anschauungsweise

---

1) Hom. III, 68. Ep. ad Jac. 7.

2) Ep ad Jac. 7. 8. Hom. III, 68. Schliemann, a. a. O. S. 246. Baur, Gnosis S. 374 ff.

3) Die gleiche Erscheinung bietet sich bei den Ebioniten des Epiphanius dar, von denen es bald heisst, sie hätten auf völlige Virginität gedrungen (vgl. S. 380. Anm. 5.), bald, sie hätten das Heirathen der jungen Leute möglichst beschleunigt (XXX, 18: οἱ Ἐβιωναῖοι ἀναγκάζουσιν καὶ παρ' ἡλικίαν ἐκγαμίζουσι τοὺς νέους).

4) Gegen Schliemann's Einwendungen (a. a O. S. 246 f.) vgl. die Bemerkungen Schneckenburger's, Evg. d. Ägypter S. 7. Allerdings verlangt das den Clementinen zu Grunde liegende dogmatische System völlige Enthaltsamkeit, und die Ehe wird nur geschätzt, weil sie einem grösseren Uebel vorbeugt.

5) Es lautet schon ganz katholisch, wenn es Hom. III, 26. vom wahren Propheten heisst: γάμον νομιτεύει, ἐγκράτειαν συγχωρεῖ. Mit dieser Formel des συγχωρεῖν, des concedere riess sich später die katholische Kirche von der ebionitischen Ascese los. So Hieronymus gegen die Montanisten (ad Marc. Ep. 41. Tom. I, 189. Vallars.): nos secundas nuptias non tam appetimus, quam concedimus: illi (Montanistae) in tantum putant scelerata conjugia iterata, ut, quicunque hoc fecerit, adulter habeatur. Ebenso Epiph. Haer. 48, 9. Der Sache nach schon der Hirte des Hermas II, 4, 4.: qui nubit, non peccat, sed qui per se manserit, magnum sibi conquirit honorem apud dominum.

Digitized by Google

bis hieher getreu, in ächt jüdischer Weise alle religiöse Offenbarung unter den Gesichtspunkt der Prophetie stellen, so sind sie dabei doch angelegentlich bemüht, die Auswüchse und Verirrungen eines mantischen Enthusiasmus, durch welche jener Gesichtspunkt hätte verdächtigt werden können, zu beseitigen. Daher ihre Polemik gegen die Prophetie der Montanisten [1]), deren ekstatischer Charakter, obwohl mit der Inspirationstheorie der ältesten christlichen Kirche, namentlich der Apologeten, nahe zusammentreffend [2]), doch durch die Verwandtschaft, die er mit dem dämonischen Heidenthum und seinem enthusiastischen Gottesdienst hatte, das Wesen des reinen Judaismus zu verunreinigen und zu entstellen schien. Auch vom kirchlichen Standpunkt aus, im Interesse einer politisch organisirten, gegliederten Hierarchie schien das regellose, ungebundene, unkirchliche Treiben der montanistischen Propheten um so entschiedener und ausdrücklicher gemissbilligt werden zu müssen, je mehr es unserem Verfasser, der von jenem Interesse tief durchdrungen ist, um die kirchliche Durchsetzung seines Judaismus, um eine solidarische Verknüpfung seines judaistischen Gedankens mit dem hierarchischen Prinzip zu thun ist.

Mit diesem Widerwillen der Clementinen gegen alles Phantastische und Schwärmerische hängt ihre Entfremdung gegen die Ideen des Chiliasmus zusammen. Der Chiliasmus war um die Mitte des zweiten Jahrhunderts noch ebenso sehr allgemeine Kirchenlehre [3]), als das Judenchristenthum, dessen untrügliches Kennzeichen er ist, bis auf diese Zeit noch die Basis des kirchlichen Bewusstseyns war. Dass die Ebioniten dem Chiliasmus zugethan waren, wird ausdrücklich überliefert. Im tausendjährigen Reich hofften sie eine Wiederher-

1) Vgl. m. Montanismus S. 142 ff. Schliemann, a. a. O. S. 547.
2) Vgl. m. Montanismus S. 99 ff.
3) Vgl. die in m. Montanismus S. 136 ff. u. 72 ff. aufgeführten Stellen.

Digitized by Google

stellung des irdischen oder ein Herabkommen des himmlischen Jerusalems, das sofort zum Sitz der Herrschaft Christi und des auserwählten Volks erhoben werden würde [1]). Die Clementinen nun, obwohl sie die ebionitische Hochachtung vor Jerusalem theilen, obwohl sie in ihm den fortwährenden Mittelpunkt der Christenheit verehren, und die Verwerfung der heiligen Gottesstadt unter die charakteristischen Irrlehren des Magiers zählen [2]), enthalten doch keine Spur von chiliastischen Ideen. Sie reden von einer künftigen Welt, einer schmerzlosen Ewigkeit, von den Gütern des Jenseits, höchstens von einem ewigen Königthum, aber nie von einem neuen Jerusalem, von einer tausendjährigen Wonnezeit der Auserwählten, ja sie lassen, indem sie den *αἰὼν μέλλων* unmittelbar an den *αἰὼν ἔτος*, den ewigen Sabbath unmittelbar an die gegenwärtige Weltdauer anknüpfen, für eine *ἐπίγειος καὶ σωματικὴ βασιλεία τῷ Χριστῷ μετὰ τὴν τῶν νεκρῶν ἀνάστασιν* gar keinen Raum übrig [3]). Dieser stillschweigende Widerspruch gegen den Chiliasmus mag durch den übrigen Zusammenhang der eschatologischen Ideen unseres Verfassers, sowie durch sein Verhältniss zur alttestamentlichen Prophetie mitbedingt seyn [4]), gewiss ist er aber zugleich auch als Zugeständniss anzusehen, das unser Verfasser dem kirchlichen Zeitgeist zu machen für räthlich fand. Gegen den Chiliasmus sprach das vereinte Interesse der antijudaistischen Denkweise und der Hierarchie: jenes aus Gründen, die keines weitern Nachweises bedürfen, dieses, weil eine feste Constituirung der

1) Hieron. comm. in Jesaj. Lib. XVIII, zu 66, 20. Den Ebioniten Cerinth betreffend Eus. III, 28. VII, 25. Theod. fab. haer. II, 3.

2) Hom. II, 22.: *τὴν Ἱερουσαλὴμ ἀφνείτας.* Im Uebrigen Schliemann, a. a. O. S 249.

3) Die Stellen in m. Montanismus S. 138., bei Schliemann, a. a. O. S. 251.

4) Auch der ebenfalls spät-ebionitische zweite Brief des Clemens hat keinen chiliastischen Zwischenraum zwischen dem *αἰὼν ἔτος* und *αἰὼν μέλλων*, vgl. Schneckenburger, Evg. d. Äg. S. 19.

Digitized by Google

Kirche, ein geschlossenes Kirchenregiment, eine stetige geschichtliche Entwicklung auf der Basis der Katholicität nicht durchzusetzen war, so lange der religiöse Volksglaube noch in der Erwartung eines aussergeschichtlichen, in nächster Zeit bevorstehenden, durch ein plötzliches Erscheinen des Messias herbeigeführten Himmelreichs wurzelte. Beide Motive waren es ohne Zweifel, die zwei Jahrzehnte später den römischen Presbyter Cajus zu seiner Bestreitung des montanistischen Chiliasmus veranlassten; beide mögen es gewesen seyn, die auch unserem Verfasser, bei seinem besonnenen, alles Maaslose und Anstössige vermeidenden Verfahren entsprechende Rücksichten aufnöthigten.

Unter den Ideen des zeitgemässen Fortschritts, durch welche sich die Homilieen, namentlich hinsichtlich ihrer vermittelnden Tendenz, charakterisiren, ist vor Allem ihr religiöser Universalismus zu nennen. Die Bekehrung der Heidenwelt, die Hereinnahme der Nichtjuden ins Judenthum ist ihnen wesentlicher Zweck und specifische Bestimmung des Christenthums. Was das alte Judenchristenthum als eine Angelegenheit von sehr untergeordneter Bedeutung behandelt, oder gar mit argwöhnischem Blick verfolgt hatte — man erinnere sich des Galater- und Römerbriefs — die Verpflanzung und Verbreitung des Christenthums unter die Heiden, erscheint ihnen nun schon so wichtig, berechtigt und nothwendig, als ein des Apostelfürsten so würdiger Beruf, dass sie, wenn auch dem geschichtlichen Thatbestand gänzlich zuwider, den Apostel Petrus mit der Function des Heidenapostolats bekleiden, und ihm die Bestimmung geben, ὁρμᾶν εἰς τὰ ἔθνη τὰ πολλὰς θεὰς λέγοντα, κηρύξαι καὶ διδάξαι, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός [1]). Zwar ist der Universalismus der Clementinen nicht der höhere, paulinische; das Neue des Christenthums besteht ihnen nur darin, dass jene Erkenntniss der Wahrheit,

1) Hom. III, 59.

Digitized by Google

welche die auf dem Stuhl Mosis sitzenden Gesetzeslehrer als ihr Eigenthum sich vorbehalten hatten, nunmehr durch Christus Allen verkündigt, zum Gemeingut für Juden und Heiden wird; die Ausdehnung des wahren Judenthums auf die Heiden ist das Neue des Christenthums [1]); natürlich, da ihnen das Christenthum nicht eine völlig neue Schöpfung ist, eine solche, vor der Heidenthum und Judenthum als Vorbereitungsstufen gleichmässig zurückträten, sondern nur ein bestätigtes und gereinigtes Altes, so können sich auch Juden und Heiden nicht gleichmässig dazu verhalten; was den Einen durchs Christenthum zu Theil wird, haben die Andern schon vorher. Es erklärt sich hieraus, wie Petrus, indem er das Christenthum auswärts verkündet, dabei doch in untergeordnetem Verhältniss zu dem im Stammsitz des wahren Judenthums zurückgebliebenen und von hier aus die Kirche leitenden Jacobus steht: er hat ihm je und je von seiner Wirksamkeit Nachricht und Rechenschaft zu geben, und legt, kurz vor seinem Tode, seine Predigten in dessen Hände nieder [2]). Jerusalem und das Judenthum bleiben so das Centrum und der Schwerpunkt des Christenthums: die Kirchen, die Petrus im Occident stiftet, sind gleichsam nur Kolonieen der Mutterkirche. Nichts desto weniger, obgleich in dieser Darstellung das Christenthum nur als ein durch Zuziehung der Heiden erweitertes Judenthum erscheint, ist es als bedeutender Fortschritt anzusehen, dass die Clementinen eine von dieser Richtung früher so leidenschaftlich angefeindete Idee, die Idee des christlichen Universalismus nunmehr selbst sich aneig-

1) Hom. III, 18. 19.: (Weil die jüdischen Schriftgelehrten, diejenigen, welchen der Schlüssel des Reichs, die Erkenntniss, die allein die Pforte des Lebens öffnen kann, anvertraut war, andere nicht hineinlassen wollten) *αὐτὸς ὁ Χριστὸς — — τὰ ἀπ' αἰῶνος ἐν κρυπτῷ ἁγίοις παραδιδόμενα κηρύσσων, μέχρις αὐτῶν ἐθνῶν τὸν ἔλεον ἐκτείνων καὶ ψυχὰς πάντων ἐλεῶν ἰδίᾳ αἵματος ἠμέλει.*

2) Vgl. Schliemann, a. a. O. S. 86. 212 ff.

Digitized by Google

nen. Wir sehen auch auf diesem Punkte den Ebionitismus im Begriff, sich zum Katholicismus zu erweitern.

Am bemerkenswerthesten an der ganzen Haltung der Clementinen ist die versteckte Manier ihrer Polemik gegen den Apostel Paulus. So entschieden und offenkundig der Widerspruch ist, in welchem ihre ganze Anschauungsweise mit der paulinischen steht, so unverkennbar die Erbitterung mit der sie den Gegner der νόμιμος πολιτεία verfolgen: so sorgsam hüten sie sich vor einer offenen, bestimmten und ausdrücklichen Kriegserklärung. Ihre Absicht ist, den Heidenapostel mittelst einer indirecten Polemik gegen das Eigenthümliche seiner Lehre, durch Untergrabung seiner ganzen Position unvermerkt zu verdrängen. Das einzige Verdienst, gegen dessen Anerkennung man sich nicht länger sträuben konnte, wird ihm daher entzogen und auf Petrus übergetragen. Petrus ist es, der die Rolle des Apostolats unter den Heiden übernimmt, die römische Welt durchzieht und der ἀκροβυστία das wahre Evangelium bringt. Umgekehrt wird diejenige Seite des Heidenapostels, mit der man sich in fortdauerndem prinzipiellem Widerspruch befand, zur Rolle des Magiers geschlagen, dem sofort, als dem Collectivrepräsentanten des Heidenthums, der Apostel Petrus überall auf dem Fusse zu folgen hat, um ihn zu entlarven, seinem verderblichen Einflusse entgegenzuwirken, seine vorgebliche Berufung zum Apostolat in ihrer Unwahrheit und Nichtigkeit darzuthun und die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes gegen ihn aufrecht zu erhalten. Wozu, könnte man fragen, diese Maskirung des Angriffs, diese Pseudonymität der Polemik? Warum treten die Homilieen nicht offen auf? Warum reden sie nicht in klaren und unzweideutigen Worten? Warum nennen sie den Namen des „verhassten Menschen“ nicht? Alle diese Fragen beantworten sich nur aus der bereits angedeuteten und an einer Reihe significanter Züge nachgewiesenen Tendenz unserer Homilieen. Weil die Aufrecht-

Digitized by Google

haltung ihres Prinzips gegen eine bereits eingetretene Gegenströmung, die kirchliche Durchsetzung des Judaismus ihr eigentlicher schriftstellerischer Zweck ist, so vermeiden sie Alles, was die Erreichung dieses Zwecks erschweren und der Gewinnung der Gegenparthei hinderlich seyn konnte. Darum suchen sie unvermerkt, ohne durch directe Polemik die Leidenschaften zu reizen, die apostolische Auctorität des Heidenapostels, mit dem sie sich, ohne ihr Prinzip zu opfern, nie einverstanden erklären konnten, zu untergraben, und unter scheinbar inoffensiver Form Ansichten und Grundsätze zu verbreiten, die, wenn sie erst zu allgemeiner Anerkennung gelangt waren, den Sturz seiner Lehre und seines Ansehens von selbst nach sich ziehen mussten.

Jedoch selbst der paulinischen Lehre, zunächst dem Gnosticismus haben die Clementinen eine nicht unwichtige Concession gemacht. Obwohl im Prinzip an der Identität des Judenthums und Christenthums festhaltend beschränken sie diese Identität doch hinwiederum nur auf das ächte Judenthum. Nur dem Ächten und Unverfälschten, d. h. Wesentlichen der heiligen Schrift soll normative Auctorität zukommen. Der Pentateuch ist nämlich nicht nur nicht von Moses selbst verfasst worden, sondern er hat auch, erst lange Zeit nach dessen Tode aufgezeichnet, und oftmals wieder zu Grund gegangen, die mannigfachsten Schicksale erlitten; er ist im Lauf der Jahrhunderte durch die Hände falscher Propheten mehr und mehr verfälscht, und mit Irrigem und Unwahrem, namentlich mit unwürdigen anthropopathischen Aussagen über Gott angefüllt worden. Dieses Unächte und Verfälschte auszuscheiden, das Wahre und Ächte, τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν herzustellen, ist nun Sache der wahren γνῶσις. Man erkennt leicht, dass sich die Clementinen mit dieser Unterscheidung von zwei heterogenen Bestandtheilen der Schrift ein weit freieres und kritischeres Verhältniss zum A. T. und zum mosaischen Gesetz geben, als das bisherige Judenchri-

Digitized by Google

stenthum gekannt und zugelassen hatte. Mit der freilich nicht leicht mehr zu verweigernden Anerkennung, dass das A. T. allerdings eine Reihe unwürdiger und vermenschlichender Aeusserungen über Gott enthalte, d. h. dass zwischen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Gottesidee allerdings ein nicht überall zu beseitigender Widerspruch stattfinde, war namentlich dem Marcionitismus, dem sonst die ganze Opposition der Homilieen gilt, eine nicht unerhebliche Concession gemacht. Und war einmal die religiöse Gottesidee des wahrhaften Gnostikers über die Schrift gestellt, als Maasstab des Wahren und als Kriterium des Ächten in ihr; war der von den Gnostikern so vielberufene [1]) Spruch γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι einmal beistimmend angenommen und in Anwendung gebracht, so war damit ein Prinzip freierer Bewegung und Entwicklung gegeben, das der vermittelnden Tendenz unserer Schrift trefflich zu Statten kam, und ihr in manchen Punkten, wo sie mit stillschweigenden Zugeständnissen sich half, grössere Liberalität möglich machte [2]).

Zwei Punkte sind es also hauptsächlich, in welchen die Clementinen, von der Strömung der fortschreitenden Zeit gedrängt, ihr ebionitisches Prinzip modificirt, und neben der wesentlichen Identität des Christenthums und Judenthums eine nicht unerhebliche Differenz beider anerkannt haben; zuerst, indem sie das Christenthum als Erweiterung, als universelle Expansion des Judenthums fassen, und dann, indem sie ihm die Bedeutung einer Reinigung und Revision der im A. T. vorliegenden mosaischen Religion geben. Zur specifischen Unterscheidung des Christenthums und Judenthums, wie sie der Apostel Paulus vollzogen, war hiemit, indem das Christenthum unter den Gesichtspunkt einer Reform des Judenthums gestellt wurde, ein annähernder Schritt gethan.

---

1) Vgl. auch Baur, Gnosis S. 411.

2) Die Belegstellen bei Schliemann, a. a. O. S. 196 ff.

Digitized by Google

Ueberhaupt bietet die wenn gleich durchs Ganze durchgehende Polemik unserer Schrift gegen den Gnosticismus auch noch eine andere Seite dar. Es war für eine Vermittlung der entgegengesetzten Richtungen schon viel gewonnen, sobald sich der Judaismus nur einmal wirklich auf eine Auseinandersetzung einliess, sobald er sich auf einen und denselben Boden mit dem Gegner stellte, den Boden wissenschaftlicher Erörterung und Beweisführung. Entgegengesetzte Richtungen, die sich zu bestreiten angefangen haben, sind sich eben dadurch schon näher gerückt, sie führen einen Kampf der gegenseitigen Anerkennung, der so häufig, wie auch im vorliegenden Falle, mit einer Capitulation auf neutralen Grundlagen endigt.

Und dass bei dieser Verschmelzung der kämpfenden Richtungen die richtige Mitte, die man von beiden Seiten her aufzufinden bemüht war, näher gegen die heidenchristliche Seite hingerückt wurde, hiezu trug ein gewisser Zug der damaligen Zeit, für welchen auch unsere Homilieen ein merkwürdiges Symptom sind, nicht wenig bei. Dieselbe Invasion der hellenischen Speculation ins Christenthum, die sich am hervorstechendsten im Gnosticismus, in modificirterer Weise in den platonisirenden Apologeten darstellt, hat auch die Clementinen in eigenthümlicher Form sich dienstbar gemacht. So principiell auch ihre Opposition gegen Leben und Wissenschaft des Heidenthums ist — der Gegensatz des Offenbarungsglaubens und der griechischen Philosophie ist ja ihr nächstes schriftstellerisches Motiv, und Clemens, ehe er im Christenthum Ruhe und Gewissheit findet, muss erst vergeblich suchend die Philosophenschulen durchlaufen — mit so grosser Leidenschaftlichkeit und Erbitterung sie diese Opposition auch durchführen [1]), so ist ihnen doch aus dem sichtbar

1) Die Belege in m. Montanismus S. 103. 220. 273., bei Baur, Gnosis S. 345 ff. und Schliemann, a. a. O. S. 101. 135 ff.

Digitized by Google

sehr ausgedehnten Studium, das ihr Verfasser der griechischen Philosophie gewidmet hat, mehr zurückgeblieben, als mit ihrem ausgesprochenen Grundsatze, *τὴν πᾶσαν ἑλλήνων παιδείαν κακῆ δαίμονος χαλεπωτάτην ὑπόθεσιν εἶναι* [1]), verträglich seyn dürfte. Es ist hier nicht der Ort, auf eine nähere Untersuchung und Ermittelung derjenigen speculativen Elemente in unsern Homilieen einzugehen, welche nachweisbar aus den Systemen der griechischen Philosophie herstammen und für eine positive Benützung der letztern durch die erstern zeugen; es bedarf jedoch für den Kundigen keines nähern Nachweises, wie Vieles in den Clementinen platonisirt, und in welch' naher Verwandtschaft manche Züge ihrer Schöpfungslehre und namentlich ihre Syzygieentheorie [2]) mit den Systemen

---

1) Hom. IV, 12.

2) Zu Hom. II, 18 — 17., wo die Lehre von den Syzygieen näher entwickelt wird, kann namentlich die von den spätern Pythagoräern aufgestellte Tafel der Gegensätze oder Systoichieentheorie verglichen werden, Arist. Met. I, 5. 986, A, 22: *ἕτεροι δὲ τῶν Πυθαγορείων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας, πέρας καὶ ἄπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἓν καὶ πλῆθος, δεξιὸν καὶ ἀριστερὸν, ἄρρεν καὶ θῆλυ, ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθὺ καὶ καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακὸν, τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες· ὅνπερ τρόπον ἔοικε καὶ Ἀλκμαίων ὁ Κροτωνιάτης ὑπολαβεῖν·* [er wird in den Recognitionen VIII, 15: genannt;] — *φησὶ γὰρ εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων, λέγων τὰς ἐναντιότητας οὐχ ὥσπερ ἕτοι διωρισμένας, ἀλλὰ τὰς τυχούσας, οἷον λευκὸν μέλαν, γλυκὺ πικρὸν, ἀγαθὸν κακὸν, μικρὸν μέγα· ἕτος μὲν οὖν ἀδιορίστως ἐπέρριψε περὶ τῶν λοιπῶν, οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ πόσαι καὶ τίνες αἱ ἐναντιώσεις ἀπεφήναντο.* Ebenso Eth. Nic. I, 4. II, 5. Brandis, griech.-röm. Philosophie I, 503 ff. Am kürzesten Simplic. zu Arist. de Coel. II, 2. Schol. Berol. 492, A, 13: *οἱ μὲν οὖν Πυθαγόρειοι εἰς δύο συστοιχίας πάσας τὰς ἀντιθέσεις ἀναγαγόντες, τὴν μὲν χείρονα, τὴν δὲ βελτίονα, ἤτοι τῷ ἀγαθῷ καὶ κακῷ κτλ.* Wie die Pythagoräer ihre Gegensätze dem unbedingten gegensatzlosen Eins oder der Gottheit unterordneten (Simplic. in Ar. Phys. fol. 39. Schol. Berol. 338, A, 3: *καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ὁ τῶν φυσικῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντων ἁπλῶς μετὰ τὸ ἓν, ὃ πάντων ἀρχὴν ἔλεγον, ἀρχὰς δευτέρας καὶ στοιχειώδεις τὰ ἐναντία ἐτίθεσαν, αἷς καὶ τὰς*

Digitized by Google

der jonischen Physiologen und mit den Philosophemen der späteren Pythagoräer steht. Auch in der vorliegenden Bezie-

---

δύο συζυγίας ὑπέταττον· — λέγει ὁ Ἔνδωρος, ἀρχὴν μὲν αὐτὰς τὸ ἓν τίθεσθαι, στοιχεῖα δὲ ἀπὸ τᾶ ἑνὸς γενέσθαι φησίν, ἃ πολλοῖς ὀνόμασιν αὐτὰς προσαγορεύειν κτλ.), so setzt auch der Verfasser der Clementinen den κανὼν τῆς συζυγίας in eigenthümlichen Zusammenhang mit der göttlichen μονάς. Hom. II, 15.: εἷς ὢν αὐτὸς (ὁ Θεὸς) διχῶς καὶ ἐναντίως διεῖλεν πάντα τὰ τῶν ἄκρων, ἀπαρχῆς αὐτὸς εἷς ὢν καὶ μόνος Θεὸς, ποιήσας οὐρανὸν καὶ γῆν, ἡμέραν καὶ νύκτα, φῶς καὶ πῦρ κτλ. 16: ὡς ἐν ἀρχῇ ὁ Θεὸς εἷς ὤν, ὥσπερ δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ πρῶτον ἐποίησε τὸν οὐρανὸν, εἶτα τὴν γῆν, καὶ ἔτω κατὰ τὸ ἑξῆς πάσας τὰς συζυγίας συνεστήσατο. Die clementinische Monas und Dyas erinnert überhaupt an pythagoreische Ideen. Wenn die Clementinen ferner das Gesetz des Gegensatzes oder der Syzygieen hauptsächlich auf die Geschichte anwenden, und als Schlüssel für die Aufeinanderfolge der historischen Erscheinungen gebrauchen, so hat ähnlich schon Heraklit, der unserm Verf. gewiss ebenfalls bekannt war, (in den Recognitionen VIII, 15. nach Cotelier, Anm. 10. wird er angeführt), alles Werden als Product der Gegensätze, als Verbindung entgegengesetzter Bestimmungen erkannt; vgl. die Fragmente 27. 33. 34. 37., bei Schleiermacher, Heraklit. WW. II, S. 46. 64. 65. 66. 79. Brandis, griech.-röm. Philosophie I, 156. 158. Zeller, Philosophie der Griechen I, 157., und im Allgemeinen, was die griechischen Philosopheme über das Gesetz des Gegensatzes und die Erhebung desselben zu einer kosmischen Kategorie anbelangt, die Auslegungen zur Rede des Eryximachus in Plato's Gastmahl, namentlich Ast, Uebers. 303 ff. In der zeitlichen Aufeinanderfolge der Gegensätze lassen die Clementinen je das Schlechtere vorangehen, das Bessere nachfolgen. Hom. H, 16.: ὡς γὰρ ἀπ' αὐτᾶ (τᾶ Θεᾶ) τὰ πρῶτα κρείττονα, τὰ δεύτερα ἥττονα, ἐπ' ἀνθρώπων τὸ ἐναντίον εὑρίσκομεν, τὰ πρῶτα χείρονα, τὰ δεύτερα κρείττονα. Ebenso fassen die Pythagoräer das Bessere und Vollkommenere als Product je einer Entwicklungsreihe, Arist. Met. XII, 7. 1072, B, 31.: οἱ Πυθαγόρειοι ὑπολαμβάνουσι τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἰτίας μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων. — Aehnliche Parallelen liessen sich aus den Clementinen noch in Menge beibringen: bei der Selbstständigkeit jedoch, mit der unser Verfasser die hellenischen Ideen verarbeitet und sich assimilirt hat, fehlt es an directen Benützungen und Citaten.

Digitized by Google

hung also trafen sich die kämpfenden Gegner, die Clementinen und die Systeme der Gnosis, in einem gemeinsamen Berührungspunkte, ein Zusammentreffen, das nur zur Folge haben konnte, dass man dem Heidenthum nunmehr auch von judenchristlicher Seite aus einen grössern Werth zuzugestehen lernte, als nur den, die negative Vorbereitung des Christenthums gewesen zu seyn; dass man davon abkam, es nur als typischen Inbegriff des Irrthums und der Sünde zu behandeln, wie noch die Clementinen, wenn auch im Widerspruch mit sich selbst, gethan hatten; dass man auch ihm die Bedeutung und den Werth einer vorchristlichen Offenbarungsform zuzuerkennen und somit eine und dieselbe Stufe mit dem Judenthum anzuweisen begann, kurz, dass man hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Christlichem und Vorchristlichem auf die paulinischen Gesichtspunkte zurückkam.

C. Indem wir im Vorstehenden die Clementinen als eine der Entwicklungsphasen des Ebionitismus in seiner Fortbildung und Erweiterung zum Katholicismus aufgefasst und dargestellt haben, haben wir theilweise mehr nur das negative Verhältniss beider Seiten ins Auge gefasst, das zwar Katholisirende, aber doch noch nicht Katholische in der Lehre und Anschauungsweise der Clementinen; es ist noch übrig, eine der hervorragendsten Ideen unserer Schrift, die bis jetzt noch nicht zur Sprache gekommen ist, näher zu würdigen, eine Idee, die das eigentliche positive Beibringen des Ebionitismus zum Katholicismus bildet, die Idee der kirchlichen Einheit und Centralisation, einer gegliederten politisch organisirten Kirchenverfassung und Kirchenregierung. Die Lehre vom Episcopat tritt uns in den Clementinen zum erstenmal in doctrineller Form entgegen, und zwar gleich auf einer Stufe der Ausbildung, zu welcher dem spätern Katholicismus wenig mehr hinzuzufügen übrig blieb [1]). Der Bischoff ist in

1) Die Belegstellen zum Folgenden bei Schliemann, a. a. O. S. 247 ff. 243. Baur, Gnosis S. 373 f.

Digitized by Google

ihnen bereits der Stellvertreter Christi, *Χριζῦ τόπον πεπίζευται*, wer sich gegen ihn vergeht, vergeht sich gegen Christus, wer ihm nicht gehorcht, gehorcht Christo nicht, wer ihn ehrt, ehrt den Herrn. Er hat die Macht, zu binden und zu lösen, er ist der Vermittler, durch welchen jeder Einzelne zu Christus, und von Christus zu Gott geführt wird, der Besitzer der höhern Gnosis, ohne ihn ist kein Heil und keine Seligkeit. Die zweite Stelle nach dem Bischoff nehmen die Presbyter, die dritte die Diakonen ein; allen dreien, als dem Stande der Kleriker, der die unmündige Menge in Beziehung auf religiöse Erkenntniss zu leiten hat, stehen die Laien (*οἱ λαϊκοὶ*) als das Volk der kirchlichen Unterthanen, das die Pflicht des unbedingten Gehorsams hat, gegenüber. Man sieht, dass hier die Grundzüge der ganzen spätern katholischen Theorie von der Kirche und insbesondere der katholischen Kirchenverfassung gegeben sind; aber selbst die Centralidee des mittelalterlichen Katholicismus, deren Ursprung sonst chronologisch weiter hinabgerückt zu werden pflegt, die Idee des Papstthums wird in unsern Homilieen wenigstens angedeutet. Wie sie den Bischoff als das Haupt jeder einzelnen Gemeinde betrachten, so lassen sie in folgerichtiger Durchführung des Prinzips der kirchlichen Monarchie die äussere Einheit aller Particulargemeinden auf persönliche Weise vertreten seyn durch Jacobus, den Bruder des Herrn, der als Bischoff von Jerusalem, dem Mittelpunkt aller christlichen Gemeinden, Oberbischoff der gesammten Christenheit ist, von überall her, selbst von Petrus Rechenschaft und Nachricht erhält, und in dieser seiner Eigenschaft, als der authentische Gewährsmann der kirchlichen *παράδοσις*, vorzugsweise für die Reinerhaltung der Lehre in der ganzen Kirche zu wachen hat. Der Brief des Clemens an Jacobus, der den Homilieen voransteht, hat die bedeutsame Aufschrift: „*Κλήμης Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ, διέποντι δὲ τὴν Ἱερουσαλὴμ ἁγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν καὶ τὰς πανταχῆ Θεοῦ προνοίᾳ*

Digitized by Google

ἱδρυθείσας καλῶς." Der Titel eines episcopus episcoporum, der kurze Zeit nachher unter Victor und Zephyrin zu so folgenreicher praktischer Bedeutung gelangt, tritt also im Ideenkreis der Clementinen zum erstenmal auf: und nur darin unterscheidet sich der spätere katholische Standpunkt vom ebionitischen unserer Schrift, dass die letztere, von ihrer Voraussetzung der wesentlichen Identität des Christenthums und Judenthums aus in den altheiligen Sitz des Judenthums, nach Jerusalem, diese äussere Repräsentation der ganzen Kirche verlegt, und im Vertreter des reinen und ächten Mosaismus, in Jacobus dem Gerechten, den Centralbischoff der christlichen Gemeinden erblickt, während die römischen Bischöffe, von einer veränderten Auffassung des Verhältnisses zwischen Christlichem und Jüdischem getragen, jenen kirchlichen Centralsitz nach Rom verlegen und die Hauptstadt der οἰκουμένη zum Vorort der ἐκκλησία, die cathedra urbis zur cathedra orbis erklären. Der Gedanke des römischen Papstthums ist nur eine katholische Ueberarbeitung jenes altebionitischen Gedankens, der auch in der Sage von dem als Reliquie aufbewahrten θρόνος des Jacobus gefeiert worden ist, und der in unseren Clementinen zum erstenmal doctrinell ausgesprochen erscheint.

Die Theorie der clementinischen Homilieen von kirchlicher Verfassung und bischöfflicher Regierung hat darum noch besondere Wichtigkeit, weil sie zeigt, dass Gedanke und System der Hierarchie judenchristlichen Ursprungs, ein Beibringen des Judenchristenthums zur katholischen Kirche ist. In den Clementinen hat der hierarchische Gedanke, die Basirung der kirchlichen Verfassung und des kirchlichen Lebens auf das Institut des Episcopats, zum erstenmal seinen bestimmten doctrinellen Ausdruck gefunden, aber die Tendenz zur Hierarchie lässt sich viel weiter hinauf verfolgen. Kurz vorher bei Hegesipp ist uns das Postulat der ἀμέριστος ἕνωσις τῆς ἐκκλησίας entgegengetreten, diese dem clementini-

Digitized by Google

schen Prinzip der kirchlichen Monarchie so bedeutungsvoll vorausgehende Forderung der kirchlichen Glaubenseinheit im Gegensatz gegen häretische Partheiungen. Nehmen wir hinzu das Dringen auf die unitas ecclesiae im Hirten des Hermas, die Sage von der römischen Anwesenheit des Petrus, die Ueberlieferung vom θρόνος des Jacobus, so bieten uns diese Daten eine Reihe von Spuren, die das Zurückgehen des hierarchischen Prinzips bis auf die ältesten Zeiten des Judenchristenthums beurkunden. Die katholische Kirche hat auch hierin nur auf dem Boden des Ebionitismus fortgebaut, auf ebionitischer Grundlage sich gestaltet.

Mit dem Gedanken der kirchlichen Monarchie Hand in Hand geht in den Homilieen der Gedanke der Tradition. Der authentische Bewahrer der kirchlichen παράδοσις in der apostolischen Zeit ist Jacobus. Nur diejenige Lehre, die sich mit der seinigen verglichen und ihre Uebereinstimmung mit derselben dargethan hat, kann als die wahrhafte, kirchlich-rechtgläubige gelten [1]). Nach dem Tode der Apostel dagegen kommt die Bewahrung und Fortpflanzung der reinen Lehre den Bischöffen zu [2]). Ganz im spätern katholischen Sinne wird auch hier die kirchliche Tradition an die an die Continuität der bischöfflichen Succession geknüpft. Die Nothwendigkeit einer mündlichen Tradition motivirt der Verfasser der Homilieen besonders mit der Vieldeutigkeit der Schrift. Ein fester traditioneller Kanon (κανὼν παραδοθεὶς), heisst es im Briefe des Petrus an Jacobus [3]), sey nöthig, damit die wahre Lehre nicht in vielerlei Meinungen gespalten werde, denn die Widersprüche (ἀσύμφωνα) und Vieldeutigkeiten der Schrift könnten leicht zu Abwegen und Missverständnissen verleiten. Ein Gott, Ein Gesetz, Eine Hoffnung sey nur bei denen, deren höchste Erkenntnissquelle die kirchliche Ueberlieferung

1) Hom. XI, 35.
2) Ep. Clem. ad Jac. c. 19. Dazu Schliemann, a. a. O. S. 214.
3) c. 1. 2.

Digitized by Google

sey. Zu demselben Zwecke also, wie die spätere katholische Kirche, fordern auch die Clementinen eine durch die Succession der Bischöffe vermittelte normgebende Tradition, als Complement und Correctiv der Schrift, als Damm gegen subjective Auffassungen und Auslegungen, als tauglichstes Mittel zur Erhaltung der Lehreinheit in der Kirche. Erinnern wir uns, wie auch Hegesipp auf den ὑγιὴς κανὼν τῆ σωτηρίᾳ κηρύγματος, die ἀπλανὴς παράδοσις τῆ ἀποστολικῆ κηρύγματος so hohes Gewicht gelegt, wie er die Feststellung der bischöfflichen διαδοχὴ zu seiner besondern Angelegenheit gemacht und durch eigene Forschungen und Erkundigungen die Apostolicität der gleichzeitigen Kirchenlehre zu verificiren gesucht hat, erinnern wir uns der Bemühungen eines Papias, sich der mündlichen Ueberlieferungen der Aposteljünger möglichst vollständig zu bemächtigen, da man aus den Büchern nicht so viel lernen könne, ὅσον παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης, erinnern wir uns der Forderung, welche, noch weiter hinauf, schon die korinthischen und galatischen Petriner an einen Träger des Apostolats machen, in unmittelbar persönlichem Zusammenhang mit Christus gestanden zu haben, weil nur in diesem Falle eine authentische Ueberlieferung und Fortpflanzung seiner Lehre möglich sey, so werden wir bei Erwägung dieser Thatsachen nicht anstehen, auch den mit dem Gedanken der bischöfflichen διαδοχὴ so enge verschlungenen Gedanken der kirchlichen Tradition als einen im Prinzip des Judenchristenthums wurzelnden, im Ideenkreise desselben entstandenen und gezeitigten und von hier aus gemeinsam mit der Idee des Episcopats an die katholische Kirche übergegangenen anzusehen. Dass die Tradition in der Denkweise und dem Ideencomplex der Pauliner eine nur sehr unwesentliche Stelle einnehmen konnte, bedarf im Angesicht der ausdrücklichen Erklärungen, die Paulus über sein Verhältniss zu den andern Aposteln, den unmittelbaren Schülern des Herrn gegeben hat, keines weitern Nachweises.

Digitized by Google

D. Der wesentliche Inhalt der clementinischen Homilieen ist mit den im Vorstehenden gegebenen Erörterungen erschöpft, und wir können nun auf den Grund derselben die historische Situation, aus welcher die Homilieen hervorgegangen sind, so wie die Zwecke, die sie verfolgen, näher bestimmen. Aller Wahrscheinlichkeit nach um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden [1]) fallen sie in jene denkwürdige Epoche der römischen Kirche, in welcher dieselbe, in die Mitte der erbittertsten Partheikämpfe gestellt, eine von der bisherigen abweichende Bahn einzuschlagen sich genöthigt sah. Die Motive dieser Umwandlung des kirchlichen Geistes werden später an geeigneter Stelle vollständiger dargestellt und entwickelt werden; im vorliegenden Falle braucht nur auf eine Erscheinung hingedeutet zu werden, für deren gewaltige Wirkung auch unsere Homilieen Zeugniss ablegen, die Erscheinung des Gnosticismus. Denn trotz seiner grundsätzlichen Opposition gegen Prinzip und Lehre der Gnostiker weiss sich der Verfasser der Clementinen den Einflüssen dieser Zeitrichtung so wenig zu entziehen, trotz seines entschieden jüdischen Standpunkts vermag er selbst der marcionitischen Polemik gegen das A. T. seine Anerkennung so wenig vollständig zu versagen, dass wir annehmen müssen, der Gnosticismus habe auf die kirchlichen Verhältnisse und die theologische Denkweise jener Zeit eine weitgreifendere Einwirkung ausgeübt, als man gewöhnlich glaubt. Noch Hegesipp hatte, so viel wir aus seinen Fragmenten schliessen können, die Gnosis nur als Abfall von der Kirchenlehre, von dem κανὼν τῆς σωτηρίου κηρύγματος behandelt und sie darum, ohne auf ihren Inhalt und ihre etwaige Berechtigung näher einzugehen, nur um dieser ihrer Neuheit und Nichtübereinstimmung mit der apostolischen παράδοσις willen ohne Weiteres als fremdartige und verwerfliche Erscheinung von der

1) So neuerlichst auch Schliemann, a. a. O. S. 548 f.

Digitized by Google

Hand gewiesen. Wie ganz anders der Verfasser unserer Homilieen. Hier concedirend, dort Einwürfe beseitigend, Schwierigkeiten wegräumend, Widersprüche aufdeckend, Irrthümer nachweisend geht er in den Gedankenkreis und das System des Gegners vollständig ein, und sucht, Gründe gegen Gründe setzend in ausführlicher Auseinandersetzung, das Recht seines eigenen Standpunkts zu wahren und polemisch aufrecht zu erhalten. Dass aus diesen Auseinandersetzungen das System des alten Judaismus, in welchem unser Verfasser wurzelt, nicht unmodificirt hervorgehen konnte, leuchtet von selbst ein. Wir haben gesehen, wie er aus Scheu vor unzeitgemässen Ansprüchen wesentliche Stücke des alten ebionitischen Systems theils ausdrücklich, theils stillschweigend fallen lässt, wie er in Beziehung auf den Genuss des Weins und des Fleischs, in Beziehung auf Beschneidung, Sabbathfeier und Ehe stillschweigend Alles zu vermeiden sucht, was an die schroffe Einseitigkeit des frühern Ebionitismus erinnern konnte, wie er in seiner Polemik gegen den Apostel Paulus alle jene Vorsicht beobachtet, die bei der entschiedenen Absicht der Widerlegung nur immer möglich war, wie er in Beziehung auf das A. T. den Gegnern nicht unwichtige Zugeständnisse macht, wie er endlich, auf die particularistischen Ansprüche des alten Judenchristenthums vollständig verzichtend, die Idee eines universellen Christenthums, einer Juden und Heiden in sich befassenden und zur Einheit verknüpfenden katholischen Kirche sich aneignet und ihr durch die Idee der kirchlichen Monarchie, einer gegliederten Episcopalverfassung festern Halt zu geben sucht. Bemüht, alles Dasjenige, was für das bisherige System des Judaismus geltend gemacht werden konnte, in einen geordneten, innerlich vermittelten Zusammenhang zu bringen, und apologetisch gegen die ethnisirenden Tendenzen der Gnosis durchzuführen, bestrebt er sich doch, alle Extreme abzuschneiden, alle Einseitigkeiten zu vermeiden, alle billigen Anforderungen zu befriedigen:

Digitized by Google

kurz, indem er dem Judaismus sein bisheriges Uebergewicht zu sichern, ihm die Katholicität zu vindiciren beabsichtigt, thut er diess doch in einer Weise, die seine irenische Tendenz, sein vermittelndes Bestreben nicht verkennen lässt, er thut es auf Grundlagen, auf denen nur fortgebaut werden durfte, um wirklich, wofern nur die Pauliner sich ebenfalls zu entgegenkommenden Schritten herbeiliessen, und die extremen Richtungen der Gnosis als fremdartige Bestrebungen auch ihrerseits von sich ablehnten, eine Union der Confessionen, die Gründung einer wahrhaften ἐκκλησία καθολικὴ herbeizuführen.

Am bezeichnendsten für die Tendenz und Situation der Clementinen ist das Zugeständniss, das sie in Betreff der Beschneidung machen. Die Forderung der Beschneidung ist sonst immer die Spitze der ebionitischen Forderungen an die Heidenchristen: und allerdings konnte, wenn einmal die absolute Nothwendigkeit des Gesetzes behauptet und festgehalten werden wollte, auch diese Vorbedingung nicht erlassen werden. Andererseits war aber eben diese Forderung am schwersten durchzusetzen: die Geschichte zeigt uns, wie bei allem Einfluss, den die Ebioniten selbst in paulinischen Gemeinden gewannen, doch in dieser Beziehung das mosaische Gesetz nie zu dauernder Herrschaft gelangen konnte. So war und blieb die Beschneidung eine trennende Schranke zwischen Heiden- und Judenchristen, und es war nicht abzusehen, wie diese Schranke fallen, wie die Spaltung aufhören, und eine einige christliche Kirche hergestellt werden sollte, wenn auf jene Forderung nicht von Seiten der Judenchristen verzichtet wurde. Die Judenchristen der Apostelgeschichte nun scheinen noch nicht vollständig auf diese Forderung Verzicht geleistet zu haben: denn der Verfasser dieser Schrift will sie ja erst zu diesem Zugeständniss überreden. Ebenso wenig die Ebioniten des Hebräer- Colosser- und Philipperbriefs. Auch die Ebioniten des Epiphanius wollen noch auf keine

Digitized by Google

Weise von der Beschneidung lassen. Wie bemerkenswerth nun, dass die Clementinen, obwohl im Uebrigen ganz den Standpunkt dieser Ebioniten theilend nichts desto weniger die Beschneidung stillschweigend fallen lassen und sich mit der Taufe begnügen, ungeachtet sie sich dadurch in auffallenden Widerspruch [1]) mit ihrem theoretischen Vordersatze, der absoluten Gültigkeit alles ächt Mosaischen, verwickeln! Wie kann diess anders angesehen werden, als für eine von Seiten des Ebionitismus gemachte Concession, für eine Concession, die derselbe, im Begriff sich als herrschende Macht der werdenden katholischen Kirche zu constituiren, allerdings nicht mehr länger verweigern konnte, wenn er seine Situation wirklich begriff [2]).

Dass die Ebioniten der Clementinen sich zu solchen entgegenkommenden Schritten herbeiliessen, praktische Zugeständnisse von solcher Art und solcher Bedeutung machten, dieser Umstand zeugt allerdings für eine zu jener Zeit bereits eingetretene Erstarkung der heidenchristlichen Parthei. So lange Hoffnung vorhanden war, auch die Heidenchristen zu unverkürzter Uebernahme des Gesetzes zu bewegen, sie zu vollständigen Judengläubigen zu machen, hätten jene Verzichtleistungen ohne Zweifel nicht stattgefunden. Die Clementinen müssen also in eine Epoche fallen, in welcher die Heidenchristen wenn nicht das Uebergewicht, doch das Gleichgewicht mit den Judenchristen erlangt hatten, in jene Zeit, für welche die ächt-römischen Namen, die wir von jetzt an in der Reihe der römischen Bischöffe bemerken, den Beweiss liefern, dass

---

1) Man wende nicht ein, der Verfasser der Clementinen habe das Gebot der Beschneidung vielleicht zu den späteren verfälschenden Zusätzen gezählt. Denn diese späteren Zusätze hält er für schlechthin verwerflich, während er — der *διαμαρτυρία* zufolge — auf die Beschneidung fortdauernd sehr grosses Gewicht legt.

2) Vgl. die Bemerkungen von Baur, Rec. von Schliemann's Clementinen, Theol. Jahrb. 1844, 3, 578.

Digitized by Google

auch das Episcopat aus den Händen der Hellenisten in die Hände von geborenen Römern, also von Heidenchristen überzugehen begonnen hatte [1]). Daher die Rolle eines Heidenapostels, die jetzt dem Petrus auch von ebionitischer Seite übertragen wird, — eine Rollenübertragung, die einer Anerkennung der Heidenchristen und des Heidenchristenthums oder der universellen Bestimmung des Christenthums von Seiten der Judenchristen gleich kommt. Aufopferung der Beschneidung also und Anerkennung des Heidenchristenthums oder der Idee der christlichen Universalität — diess sind die beiden Zugeständnisse, zu denen sich die Homilieen bequemen, um die durch die numeräre wie moralische Erstarkung der heidenchristlichen Parthei gefährdete Prärogative des Judenchristenthums auch für die Zukunft zu sichern, und mit denen sie als Gegenzugeständniss von der heidenchristlichen Parthei die Aufopferung ihres Apostels, die Lossagung von den paulinischen Grundsätzen zu erkaufen gedenken. Die Verwerfung des Paulinismus ist den Clementinen die unerlässliche Bedingung jeder Vereinbarung.

Für die Entwicklungsgeschichte des ältesten Christenthums ergeben sich nach diesem Allem nachstehende Folgerungen aus den clementinischen Homilieen.

Hat es, wie wohl nicht in Abrede gezogen werden kann, mit der eben aufgestellten Abzweckung der Homilieen seine Richtigkeit, hatten sie wirklich die Tendenz der Ausgleichung und Vermittlung, so besitzen wir in ihnen ein authentisches Document für jene geistige Umwälzung in und nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, von der NEANDER aus

---

1) Das Nähere hierüber unten. Auch in Jerusalem machen wir die gleiche Wahrnehmung: bis auf Hadrian waren hier alle Bischöffe ἐκ περιτομῆς, (die Belege oben S. 94. f.): nach dem zwischen den Juden und Judenchristen eingetretenen Riss Marcus primus ex gentilibus apud Hierosolymam episcopus fuit, nach Sulp. Sev. H. S. II, 31., die Stelle oben a. a. O.

Digitized by Google

Veranlassung der hegesippischen Fragmente behauptet hat, dass „nicht die geringste Spur dafür vorliege“ [1]). In der That, zeigen uns die Clementinen den Ebionitismus theils durch stillschweigende Concessionen und Verzichtleistungen modificirt, theils durch Aufnahme paulinischer Elemente geradezu umgestaltet, dürfen wir nicht hieraus den Schluss ziehen, die ebionitische Richtung überhaupt habe in jener so lebendig aufgeregten und zerrissenen Zeit das Bedürfniss einer Vermittlung und Ausgleichung mit dem paulinischen Christenthum gefühlt? Zeigt also nicht schon die Existenz der Homilieen, und hinwiederum die, einige Jahrzehende später nöthig befundene Umarbeitung und Verkirchlichung auch der Homilieen, d. h. die Existenz der Recognitionen für eine ununterbrochene Umwandlung des theologischen Bewusstseyns, für einen fortschreitenden Läuterungs- und Entwicklungsprocess der ebionitischen Denkweise?

Ein vollkommen instructives Document, um zu allgemeinen Folgerungen zu berechtigen, sind die Clementinen allerdings nur, wenn man in ihnen ein kirchliches Erzeugniss anerkennt. Sieht man in ihnen nur das Product einer mehr oder weniger vereinzelten Secte, so sind sie eine isolirte Erscheinung ohne allgemeinere repräsentative Bedeutung. Freilich legen sie auch in diesem Falle doch dafür urkundlich Zeugniss ab, dass die Gültigkeit oder Ungültigkeit des mosaischen Ritualgesetzes noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts eine sehr lebhaft verhandelte, von geistvollen Vertretern entgegengesetzter Richtungen in entgegengesetztem Sinne beantwortete Controverse war. Wie war diess aber möglich, wenn diese Frage, wie doch insgemein angenommen wird, schon ein Jahrhundert früher kirchlich geschlichtet und beigelegt war? Sie war diess also nicht; die Clementinen hätten auch, wenn die paulinischen Ansichten, gegen

1) K G. I, 2, 1166.

Digitized by Google

welche ihre Polemik gerichtet ist, bereits zur allgemeinen kirchlichen Voraussetzung geworden waren, ihren Widerspruch ganz anders fassen müssen. Mit dem Bewusstseyn wenigstens, einer grossen, geschlossenen, einigen Kirchengemeinschaft gegnerisch gegenüberzustehen, ein Häretiker zu seyn — und diess war er, wenn die gewöhnliche, durch und durch anachronistische Kirchengeschichtschreibung in ihrem Rechte ist — spricht unser Verfasser nicht; er spricht nicht als Sectirer; nicht die Kirche ist es, gegen die er polemisirt, mit der er sich auseinandersetzt, mit der er sich auszugleichen sucht, sondern es sind ausserkirchliche Lehrmeinungen, häretische Systeme, gegen die er im Namen der Kirche, der kirchlichen Einheit und Monarchie, der apostolischen παράδοσις streitet; es sind heidnische Lehren und Laster, die er im Namen der wahren Gottesidee und der Sittlichkeit bekämpft; als Apologet der Offenbarung, ihrer Nothwendigkeit und ihres göttlichen Gehalts gegenüber vom Heidenthum, nicht als Apologet einer Härese gegenüber von der Kirchenlehre geht er zu Werk, und stellt sich in dieser Beziehung ganz in die Reihe der übrigen Apologeten [1]); nicht einmal, wie Tertullian, der doch als Montanist nie förmlich mit der Kirche gebrochen hatte, und sie noch immer mit einem „una ecclesia sumus" anreden konnte, hat er Katholiker sich gegenüberstehen, mit denen er etwa zu unterhandeln hätte, und wenn er, wie Tertullian in den Fall kommt, die veritas (ἀλήθεια) gegen die consuetudo (συνήθεια) vertheidigen und aufrecht halten zu müssen [2]), so hat er es auch hierhin wiederum

1) Schliemann a. a. O. S. 533. spricht von einer „Ausgleichung des gnostischen Ebionitismus mit der Kirche," die der Verfasser der Clementinen bezweckt habe. Aber ist denn der positive Hauptinhalt der Clementinen eine Apologie des specifisch Ebionitischen gegenüber vom Katholischen? und nicht vielmehr eine Apologie des Katholischen gegenüber vom Nichtkatholischen, Gnostischen und Heidnischen?

2) Hom. IV, 11.

Digitized by Google

nicht mit Katholikern, sondern mit den der väterlichen Religion anhängenden Hellenen zu thun; und wo er christliche Häretiker bestreitet, redet er so wenig als Sectirer gegen Sectirer, dass er vielmehr durchgehends das bestimmte Bewusstseyn ausspricht, die apostolische Tradition, die bis auf Jacobus hinauf documentirbare Kirchenlehre sey auf seiner Seite; er will Niemand als Lehrer gelten lassen, der seine Lehre nicht dem Jacobus zur Prüfung vorgelegt hat [1]), und um dieses reine Evangelium von Generation zu Generation zu bewahren, um die Lehreinheit der Kirche aufrecht zu erhalten, dazu soll ja nach seiner Meinung gerade das Institut des Episcopats dienen. Wie hätte in dieser Weise ein Mann sich aussprechen können, der sich bewusst war, das Interesse einer Secte gegen eine grosse Mehrheit zu vertheidigen? Mit welcher Stirne konnte er es wagen, sich so nachdrücklich auf Herkommen und Ueberlieferung zu berufen, so eifrig auf die Einheit der Kirche in Lehre und Verfassung zu dringen, dem Apostel Paulus mit so leidenschaftlicher Bitterkeit vorzuwerfen, seine Lehre sey nicht ächt, nicht ursprünglich, da er nicht, wie die andern Apostel, unmittelbarer Schüler des Herrn gewesen? Noch einmal, wie konnte er es wagen, in dieser Weise zu Gunsten des Ebionitismus aufzutreten, wenn derselbe gar nichts anderes war, als eine entschiedene Häresie? Nein, wenn nicht Alles trügt, so sind die Homilieen kein häretisches Product. Um die Lehre der Clementinen als häretisch bezeichnen zu können, müsste zudem erst nachgewiesen werden, dass zu jener Zeit bereits eine anerkannte Kirchenlehre existirte, mit der sie sich hätten in Opposition setzen können; dieser Nachweis wird aber ebenso gewiss nicht geliefert werden können, als die Zurückdatirung des Begriffs einer Kirchenlehre in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts ein ganz willkührlicher und unberechtigter Anachronis-

1) Hom. XI, 35.

Digitized by Google

mus ist. Und für wie Vieles, was man in den Clementinen häretisch, d. h. ebionitisch gefunden hat, lassen sich aus den Schriften selbst späterer Kirchenlehrer, deren Rechtgläubigkeit nie in Zweifel gezogen worden ist, entsprechende Parallelen beibringen! Namentlich mit Tertullian, gleichfalls einem Sprössling der römischen Kirche, berühren sich die Clementinen, wenige Differenzen abgerechnet, aufs vollständigste, — eine Gemeinschaftlichkeit von Ideen und Anschauungen, auf welche ich in meiner Geschichte des Montanismus durchgängig aufmerksam zu machen nicht unterlassen habe. Endlich ist es aller Analogie zuwider, eine Schrift, die sich in Beziehung auf den subjectiven Aufwand von Talent allen gleichzeitigen kirchlich-litterarischen Erzeugnissen, selbst den meisten Schriften unseres neutestamentlichen Kanons ebenbürtig an die Seite stellen darf, einer, der Voraussetzung zufolge bereits vom Zeitgeist überflügelten und überwundenen Richtung zuzuweisen. Als speculativer Theolog philosophirt der Verfasser unserer Schrift allerdings innerhalb der gegebenen theologischen und philosophischen Voraussetzungen seiner Gegenwart; aber mit je mehr Geist, Gelehrsamkeit und Tiefsinn er es thut, desto mehr berechtigt er zur Präsumtion, er habe wenigstens auf der Höhe seiner Zeit gestanden.

Es wird also dabei bleiben, dass die Homilieen wirklich das Bewusstseyn ihrer Zeit repräsentiren. Wie ihr Verfasser dachte und schrieb, so dachte man in Rom um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Nicht als ob alle ihre Ideen auch dem religiösen Volksglauben angehört hätten, oder als ob die paulinische Denkweise ganz ohne Vertreter, eine blosse Reminiscenz gewesen wäre: aber die letztere hatte sich zu jener Zeit erst allmählig Anerkennung zu erkämpfen, mühsam und nicht ohne bedeutende Concessionen Bahn zu brechen, während die Richtung der Homilieen, wenn nicht alle historischen Zeichen trügen, im Glauben der grossen Menge unbedingt vorherrschte. Wie manches Unkatholische der Homi-

Digitized by Google

lieen selbst am Schlusse des zweiten Jahrhunderts noch in öffentlicher Geltung war, wird später gezeigt werden.

Frühere Kirchenhistoriker, Montfaucon, Rosenmüller, Schmidt u. A. [1]) haben in den Clementinen, von einem ganz richtigen historischen Gefühl geleitet, ein kirchliches Produkt erkannt; früher schon, neuerdings fast einstimmig hat man sie der ebionitischen Richtung zugewiesen. Beide Auffassungen haben in gleichem Maase Recht, aber jede derselben hat nur die halbe Wahrheit getroffen: die Clementinen sind kirchlich und ebionitisch, sie sind beides, weil jener modificirte Ebionitismus, aus dessen Anschauungsweise sie hervorgegangen sind, zu eben jener Zeit noch kirchliche Denkweise war.

II. Die apostolischen Constitutionen.

In denselben kirchlichen Kreisen, aus welchen die clementinischen Homilieen hervorgegangen sind, sind auch, ungefähr um die gleiche Zeit, die apostolischen Constitutionen entstanden. Natürlich ist hier nicht von ihrer jetzigen, sondern von ihrer primitiven Fassung die Rede: denn ihre gegenwärtige Gestalt verhält sich zur ursprünglichen etwa gerade so, wie die clementinischen Recognitionen zu den clementinischen Homilieen, d. h. als katholisirende Ueberarbeitung einer in ihrer ersten Anlage ebionitischen Grundschrift.

Dass die apostolischen Constitutionen, d. h. auch die sechs ersten Bücher, ihr ältester und ursprünglich einziger Bestandtheil, nicht aus Einer Feder und aus Einer schriftstellerischen Hand sind, ergibt sich unzweifelhaft aus der Ungleich-

---

1) Die Nachweisungen bei Schliemann a. a. O. S. 22. Anm. 11.; S. 27. Anm. 28.; S. 35. Anm. 48.

Digitized by Google

artigkeit ihrer Bestandtheile, und der grossen Menge judaistischer Archaismen, die wir in dem sonst katholischen Werke zerstreut finden, und die auf eine ursprüngliche judaistische Grundlage deuten [1]). Schon die Eingangsworte der ganzen Schrift: *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι πᾶσι τοῖς ἐξ ἐθνῶν πιστεύσασιν εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη κτλ.* lassen diess erkennen. Indem sie sich an den heidenchristlichen Theil der Christenheit wenden, beurkunden sie unzweideutig, dass der judenchristliche Theil es ist, von dem die Verordnungen (*διαταγαί*), die in dem Buche enthalten sind, ausgehen. Jedenfalls muss also zu der Zeit, in welcher die Constitutionen ursprünglich verfasst sind, der Gegensatz von Heidenchristen und Judenchristen noch bestanden haben. Auf einen judenchristlichen Ursprung unserer Schrift deutet ferner der Umstand, dass I, 5. als die heiligen Bücher, die den Christen zum Lesen empfohlen werden, in erster Reihe die Schriften des alten Testaments genannt sind, und nur als *συμπλήρωμα* derselben nebenbei das *εὐαγγέλιον*. Ferner wird die regelmässige Sabbathfeier an mehreren Orten nachdrücklich eingeschärft [2]), — gleichfalls eine Bestimmung, die nur aus einer judaistischen, nicht über das zweite Jahrhundert herabzurückenden Grundschrift herstammen kann. Wenn nun nichts desto weniger, im Widerspruch damit, an anderen Stellen (z. B. V, 15.) die Sabbathfeier verworfen, und nur die Feier des siebenten Tags, des Sonntags, zugelassen und eingeschärft wird, so führen diese unvereinbaren Bestimmungen nothwendig zur Annahme, dass wir hier die Arbeit zweier Hände vor uns haben, und dass der überarbeitende Katholiker in seiner Redaction nicht ganz consequent verfahren ist. Ein anderes Beispiel dieser Art ist die Osterfeier, über welche die Constitutionen in ihrer jetzigen Gestalt gerade das

1) Zum Folgenden Rothe, Anfänge S. 541. ff. Baur, Ursprung des Episcopats S. 135 ff.

2) Die Stellen bei Rothe a. a. O. S. 542.

Digitized by Google

Gegentheil von dem enthalten, was sie früher enthalten haben müssen: jetzt enthalten sie eine bestimmte Verwerfung der judaisirenden Paschafeier (V, 17.): nach Epiphanius dagegen [1]) haben die Audianer ihre Sitte, Ostern mit den Juden zu halten, aus den Constitutionen gerechtfertigt, — ein Umstand, der uns zugleich, indem er die obigen Bemerkungen bestättigt, zur Vermuthung berechtigt, die ursprüngliche Grundschrift der Constitutionen, falls dieselbe überhaupt in der römischen Gemeinde entstanden ist, sey älter als die Periode Victors. Noch auf andern Punkten unserer Schrift gewahren wir Fugen und Widersprüche, die uns eine gedoppelte schriftstellerische Hand erkennen lassen. So wird VI, 6. bei einer Aufzählung der jüdischen Häresen auch die ebionitische darunter gerechnet — offenbar das ungeschickte Einschiebsel eines Bearbeiters, der eine ebionitische Schrift gut katholisch zu machen beabsichtigte, und dabei dem befremdlichen Umstande, dass unter den Ketzern die Ebioniten gar nicht vorkamen, auf diese Art abhelfen zu müssen glaubte. Auch die den Apostel Paulus betreffenden Stellen unserer Schrift — es sind derselben nur drei — verrathen sich zum Theil schon durch ihren unmotivirten Character als spätere Interpolationen; in der ursprünglichen Grundschrift war der Heidenapostel wohl ganz übergangen, wenn nicht vielleicht in ähnlicher Weise, wie in den Homilieen, bekämpft. — Die angegebenen Züge und Umstände zusammengenommen erheben die obige Vermuthung zur höchsten Wahrscheinlichkeit, dass die apostolischen Constitutionen, wenn sie in derjenigen Gestalt, in welcher sie jetzt vorliegen, aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts stammen [2]), doch jedenfalls nicht (es gilt diess auch von den sechs ersten Büchern) das Werk Eines Verfassers und ein vom Anfang an fertiges Ganze sind,

1) Haer. LXX, 10. 11. 14.

2) So Daxr, Ap. Const., Theol. Quartalschrift, 1829, 3, 410.

Digitized by Google

sondern dass sie eine judenchristliche Grundschrift, aus der sie durch Umarbeitung entstanden sind, zur Voraussetzung haben [1]).

Näher ist das Judenchristenthum der ursprünglichen apostolischen Constitutionen ein ebionitisches [2]). Die Characterisirung der Essäer als der ächten und eigentlichen Juden [3]), die Unterscheidung eines ursprünglichen, und eines erst später hinzugekommenen Gesetzes, die Rolle, die der Magier Simon als Ahnherr aller christlichen Häresen spielt, die Polemik gegen den Marcionitismus, die Grundsätze über Kirchenverfassung und Kirchendisciplin — in allen diesen Punkten, wie überhaupt in ihrer allgemeinen dogmatischen Tendenz und practischen Abzweckung berühren sich die clementinischen Constitutionen so nahe und so verwandtschaftlich mit den clementinischen Homilieen, mit denen sie überdiess eine Reihe historischer Fictionen gemein haben [4]), dass wir genöthigt sind zu glauben, beide Schriften seyen zu einer und derselben Zeit unter denselben geschichtlichen Verhältnissen und Bedingungen einem und demselben Boden entsprossen. Ueber den Ort ihrer Entstehung können wir eben so wenig in Zweifel seyn: schon der, der römischen Tradition angehörige Name des Clemens deutet nach Rom: die palästinensischen Ebioniten, denen Rothe die Hervorbringung unserer Schrift zutheilt, hatten andere apostolische Auctoritäten.

---

1) Der Verfasser der angeblich athanasianischen Synopse deutet auch etwas dergleichen an, Synops. S. Scr. Tom. II, 154. Paris: τῆς νέας πάλιν διαθήκης ἀντιλεγόμενα ταῦτα· — — διδαχὴ ἀποστόλων (unsere Constitutionen), Κλημέντια· ἐξ ὧν μεταφράσθησαν ἐκλεγέντα τὰ ἀληθέστερα καὶ θεόπνευστα. Dass der Text der Constitutionen sich nicht immer ganz gleich geblieben ist, sondern auch später noch Aenderungen erfahren hat, geht auch aus andern Spuren hervor, s. Drey, a. a. O. 4, 713. Knabbe, ap. Const. S. 62. ff. 218. ff.

2) Rothe, a. a. O S. 542 f.

3) VI, 6. S. oben S. 190.

4) Schliemann, Clementinen S. 124. ff.

Digitized by Google

Sind die apostolischen Constitutionen, wie durch das eben Erörterte wahrscheinlich gemacht ist, zusammen mit den clementinischen Homilieen, die sich zu den Constitutionen nur als doctrinelle Grundlegung verhalten, aus dem Schoose der römischen Ebioniten hervorgegangen, so sind sie ein neuer Beleg für die schon früher gezogene Schlussfolgerung, dass die Hierarchie der katholischen Kirche ebionitischen Ursprungs ist, dass sie nicht nur in ihrem Princip, sondern auch in ihrer ausgebildeteren Gestalt aus der ebionitischen Periode des Christenthums stammt. Die ebionitische Kirchenverfassung ist die eigentliche Grundlage der katholischen Kirche und ihres kirchlich-politischen Organismus. Dieser geschichtliche Zusammenhang zwischen Katholicismus und Ebionitismus lässt auch die Stellung des letztern in einem ganz andern Lichte erscheinen, als in welchem man ihn zu sehen gewohnt ist. Waren die Ebioniten, wie man anachronistisch genug die Sache immer noch darstellt, zu der Zeit, als die clementinischen Homilien, die apostolischen Constitutionen geschrieben wurden, also um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, bereits eine häretische, aus der katholischen Kirche ausgeschiedene Secte, wie hätten sie nur irgend auf den Gedanken kommen können, in den apostolischen Constitutionen einen so vollständigen Codex der kirchlichen Verfassung und des Kirchenregiments aufzustellen, wie er nur für eine Gemeinschaft einen Sinn hat, die sich bewusst ist, eine eigentliche Kirche zu seyn? Wie hätten sie es mit irgend einer Aussicht auf Erfolg wagen können, diesem Codex sogar die Form eines gemeinschaftlichen Sendschreibens der Apostel an die Heidenchristen zu geben, und eben damit den Letztern Gesetze vorzuschreiben und Bedingungen zu stellen? Wie hätten sie dem Episcopat, einer von Anfang an und nach der Natur der Sache so wesentlich auf die Einheit der Kirche und die Reinheit der Lehre abzielenden Institution, genau dieselbe Bedeutung und Stellung geben können, die er in der spätern katholischen

Digitized by Google

Kirche hat, wenn sie selbst zu jenen häretischen Secten gehörten, auf deren Unterdrückung das Episcopalsystem vorzugsweise berechnet war? Allerdings haben sich in späterer Zeit häretische Partheien mit selbstständigen Kirchenverfassungen im Gegensatz gegen die katholische Kirche ausgebildet, aber zur Zeit der Clementinen existirte ja noch nicht einmal der Begriff einer katholischen Kirche [1]), geschweige denn die Sache. Wie wäre es auch sonst erklärlich, dass sich in den Homilieen, wenn es ihre Absicht war, der katholischen Kirche gegenüber eine häretische zu Stande zu bringen, keine Spur einer Polemik gegen das katholische Christenthum und die katholische Kirche findet! Die Grussformel, die an der Spitze der Constitutionen steht, bezeugt es überdiess laut genug, dass der Gegensatz einer heidenchristlichen und judenchristlichen Gemeinschaft zur Zeit der Abfassung dieser Schrift noch bestand, dass mithin beide Partheien sich noch nicht zur Einsicht eines organischen Ganzen, noch nicht zu einer ἐκκλησία καθολικὴ verbunden hatten. Sind aber die clementinischen Homilieen und apostolischen Constitutionen vorkatholisch, so folgt daraus unmittelbar, dass der Ebionitismus überhaupt eine Vorstufe des Katholicismus ist.

Auch auf die Rolle, die der römische Clemens in der judenchristlichen Ueberlieferung und von hier aus in einer Reihe ebionitischer Schriften, die seinen Namen tragen, spielt, werfen die apostolischen Constitutionen ein helleres Licht, als irgend eine andere demselben kirchlichen Kreise angehörige Schrift. Auf der einen Seite geborener Heide, ἀπαρχὴ τῶν σωζομένων ἐθνῶν, auf der andern Schüler des Petrus und somit Vertreter des petrinischen, judaisirenden Christenthums —

1) Rothe sagt (Anfänge S. 547.): Die Clementinen selbst legen der ebionitischen Gemeinschaft ausdrücklich das Prädicat „ἐκκλησία καθολική“ bei. Aber das thun die Homilieen nicht, sondern die weit spätere Epitome (Cap. 146.), eine armselige Compilation aus den Homilieen und Recognitionen.

Digitized by Google

beide Eigenschaften gibt ihm nämlich die Tradition — erschien Clemens als der natürliche Vermittler zwischen der judenchristlichen und heidenchristlichen Parthei, als derjenige, der durch seine Auctorität dem judaisirenden Christenthum Eingang zu verschaffen im Stande wäre [1]). In dieser, nach ihrer weitern Ausbildung grossentheils auf historischer Fiction beruhenden Rolle tritt Clemens schon im Hirten des Hermas auf, wo die in der Gestalt einer alten Frau erscheinende Kirche dem Hermas befiehlt, die neuen Offenbarungen aufzuzeichnen: scribes duos libellos, et mittes unum Clementi, et unum Graptae; mittet autem Clemens in exteras civitates, illi enim permissum est. Grapte autem commonebit viduas et orphanos. Tu autem leges in hac civitate cum senioribus, qui praesunt ecclesiae [2]). Als solche Mittelsperson zwischen Judenchristen und Heidenchristen, als Träger derjenigen apostolischen Ueberlieferungen, die das gegenseitige Verhältniss beider Partheien betreffen, als Vermittler einer solchen Union zwischen ihnen, bei der dem Judenchristenthum sein absoluter Vorzug gewahrt bliebe, und einseitig die Heidenchristen in den Schoos des Judenchristenthums herüber gezogen würden — erscheint Clemens aber namentlich in den beiden eben besprochenen Schriften, den clementinischen Homilieen und den clementinischen, d. h. angeblich von Clemens aufgezeichneten [3]) Constitutionen, zweien Schriftwerken, die auch durch diese gemeinschaftliche Form der Einkleidung ihre innere Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit beurkunden. In unserer Schrift, die sich schon äusser-

1) Baur, Tüb. Zeitschr. 1831, 4, 199.

2) Past. Herm. I, 2. fin.

3) Die Ueberschrift der ap. Const. lautet bekanntlich: *διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων, διὰ Κλήμεντος, τῆ Ῥωμαίων ἐπισκόπῃ τε καὶ πολίτῃ.* Ebenso der letzte, 76ste ap. Kanon (Patr. Ap. I, 453.): *ἔξω δὲ ὑμῖν πᾶσι βιβλία ἅγια· — — Κλήμεντος ἐπιστολαὶ δύο· καὶ αἱ διαταγαὶ ὑμῖν τοῖς ἐπισκόποις δι' ἐμοῦ Κλήμεντος ἐν ὀκτὼ βιβλίοις προσπεφωνημέναι.*

Digitized by Google

lich in der Grussformel als eine den Heidenchristen von den Judenchristen gegebene kirchliche Constitution, als Unionsvertrag zwischen beiden ankündigt, hat der Name des Clemens, sofern er als Ueberbringer dieser Gesetzgebung und als Vermittler dieses Vertrags erscheint, jene typische Bedeutung in besonders augenfälliger Weise. Das Judenchristenthum ist die Basis, auf der unterhandelt wird, der Anschauungskreis, dem die näheren Bestimmungen der einzuführenden kirchlichen Gesetzgebung entnommen sind; und der zum Petriner gewordene Heide Clemens hat nun seinen Mitgenossen, den getauften Heiden, im Namen des petrinischen Christenthums die Bedingungen anzukündigen, unter denen die Judenchristen, der eigentliche Grundstock der Kirche, zu einer Vereinigung und Verschmelzung mit den Heidenchristen, oder genauer gesagt, zur Hereinnahme derselben in die Kirche sich herbeizulassen bereit sind.

III. Der Brief des Jacobus.

Der gleichen Zeit, den gleichen kirchlichen Kreisen, wie die clementinischen Homilieen, gehört ferner der sogenannte Brief des Jacobus an. Richtung und dogmatischer Charakter, Motiv und Abzweckung ist beiden gemeinschaftlich; beide verfolgen dieselbe polemisch-irenische Tendenz: sie geben eine Apologie der ebionitischen Denkweise zum Zweck einer Vermittlung der entgegengesetzten Richtungen auf dem Boden und innerhalb des Prinzips des Judenchristenthums. Der Unterschied beider Schriften ist nur der im Verhältniss zum Sachlichen minder wesentliche, dass der Verfasser des Briefs Jacobi jener ausgeprägten, markirten Individualität, die dem Urheber der Clementinen nicht abzusprechen ist, und der Brief selbst jener eigenthümlichen speculativen Ideen, durch welche die Homilieen eine besondere

Digitized by Google

Schattirung des Ebionitismus bilden, ermangelt. Im Gegensatze zu den Homilieen, die mehr theologischer Art sind, ist unser Brief mehr praktisch religiös, weniger der Ausdruck eines speculativ-dialektischen, als eines gesunden praktischen Verstandes, eines sittlich geläuterten Gefühls. Während die Art und Weise der Homilieen unverkennbar hellenisirt, herrscht im Briefe mehr der alttestamentliche Prophetenton, die oratorische Haltung altjüdischer Spruchweisheit: dort mehr zusammenhängende Entwicklung, dialektische Erörterung, hier mehr sententiöser, aphoristischer Vortrag. Diesen mehr formellen Unterschied jedoch abgerechnet ist der dogmatisch-kirchliche Standpunkt beider Schriften so überraschend der gleiche, dass man kaum anstehen darf, sie einer und derselben kirchlichen Region, einer und derselben Epoche zuzuweisen.

Der allgemeinen, fast einstimmigen Annahme zufolge ist es der gerechte Jacobus, der Bruder des Herrn und erste Vorsteher der christlichen Gemeinde zu Jerusalem, dessen Namen unser Brief auf der Stirne trägt. Dass dieser Jacobus jedoch unmöglich sein wirklicher Verfasser seyn kann, darf mit vollständiger Gewissheit behauptet werden, freilich aus andern, man könnte fast sagen, entgegengesetzten Gründen, als aus welchen die apologetische Kritik eine Zeit lang die Authentie des Briefs in Zweifel gezogen hat.

Es fehlt nämlich unserem Briefe zuerst alle Individualität. Geschrieben von einer so hervorragenden und originellen Persönlichkeit, wie wir uns den von Sage und Ueberlieferung so hochgefeierten Vorsteher der Mutterkirche zu Jerusalem denken müssen, könnte er unmöglich aller scharfen und bestimmten, jene eigenthümliche Persönlichkeit charakterisirenden Züge ermangeln. Und, wie alles bestimmt Persönliche fehlt, so ist auch ein bestimmtes Verhältniss des Briefstellers zu bestimmten Lesern, eine bestimmte Veranlassung zum Schreiben nirgends zu erkennen. Alles ist vielmehr so unbe-

Digitized by Google

stimmt, so allgemein gehalten, dass man gar keinen Brief, sondern eine Abhandlung oder eine Homilie vor sich zu haben glaubt. Offenbar gehört die Briefform sammt den δώδεκα φυλαὶ ἐν τῇ διασπορᾷ, die als Empfänger des Briefs untergestellt werden, nur zur Fiction; sie ist nichts, als eine absichtlich gewählte Hülle einer didaktischen Schrift.

Zweitens — und diess ist das entscheidendste Moment — legt die ganze äussere Geschichte unseres Briefs das stärkste Zeugniss wider seine Aechtheit ab. Der früheste Gewährsmann, der ihn mit seinem Namen aufführt, ist Origenes, und gleich dieser deutet durch die Art und Weise seines Citirens an, dass die Auctorität des Briefs keine allgemein anerkannte, sondern von manchen Seiten beanstandete und widersprochene war [1]). Vor Origenes ist es nur der alexandrinische Clemens, von dem sich nachweisen lässt, dass er von unserem Briefe vollständige Kenntniss gehabt hat. Obwohl er nämlich in seinen noch übrigen Schriften desselben niemals Erwähnung thut, so soll er ihn doch, wie Eusebius überliefert hat [2]), mit den übrigen katholischen Briefen (freilich auch in Gesellschaft der Apokalypse des Petrus und des Briefs Barnabas) in seinen Hypotyposen commentirt haben. Frühere Spuren seiner Existenz sind nicht ausfindig zu machen, da vermeintliche Anspielungen und Bezugnahmen, die man entdeckt zu haben glaubt, natürlich nichts beweisen können. Denn wenn z. B. unter den letztern auch einige Stellen aus dem Hirten des Hermas, die eine Kenntniss unseres Briefs verrathen sollen, aufgeführt werden, so ist ebenso gut möglich — im vorliegenden Fall gewiss — dass das umgekehrte Verhältniss stattgefunden hat. Und wie weder Irenäus, noch Clemens von Alexandrien oder Tertullian, die doch die protokanonischen

1) Comm. in Joh. Tom. XIX. Vol. II, 190. Tom. XX. Vol. II, 214. Lommatzsch. Vgl. Mill, Prolegg. S. 203. Hemm, Brief Jac. S. 7. f.

2) H. E. VI, 14., später Cassiod. instit. div. c. 8.

Digitized by Google

Schriften des N. T.'s so oft namentlich anführen, des Briefs Jacobi nur mit einer Sylbe gedenken, oder ihn für ihre Beweisführungen zu Grund legen, so hat auch später, als man allgemeine Kenntniss von ihm hatte, der Zweifel nie geschwiegen. Eusebius zählt ihn unter die Antilegomenen [1]), und erwähnt ausdrücklich, dass seine Ächtheit für verdächtig gelte [2]); Hieronymus sagt, man glaube (asseritur), ein Anderer habe ihn unter dem Namen des Jacobus geschrieben, licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem [3]); Theodor von Mopsveste verwarf ihn geradezu [4]). Diese Geschichte der äusseren Bezeugung unseres Briefs — wie wäre sie nur im mindesten erklärlich, wie nicht vielmehr ein vollkommenes Räthsel unter Voraussetzung seiner Ächtheit! Geschrieben von dem angesehensten und gefeiertsten Mann der ältesten Kirche, geschrieben von einem Apostel, der an der Spitze des Mittelpunkts der Christenheit stand, der eine bedeutende, und wie die paulinischen Briefe zeigen, sehr betriebsame Parthei hatte, die ihre Wirksamkeit über die ganze christliche Kirche zu verbreiten suchte, und als encyklischer Brief schon von Anfang an einer Mehrheit von Gemeinden mitgetheilt — wie hätte dieser Brief nicht sollen von den Anhängern des Jacobus zur allgemeinen Kunde gebracht werden in einer Zeit, in welcher die Rechtfertigungsfrage eine der Hauptstreitfragen war? [5]) Wie hätte er nicht erwähnt, benützt, citirt werden sollen in einer Zeit, in welcher die Richtung des Jacobus noch die herrschende, die ebionitische Denkweise noch die kirchliche war? Wie wäre es erklärlich, dass Hegesipp,

1) H. E. III, 25.
2) H. E. II, 23.
3) Catal. c. 2.
4) Leont. Byz. c. Nestor. et Eutych. III, 14.
5) Worte Kern's in seiner trefflichen Abhandlung über den Brief Jacobi, die überhaupt zum Folgenden nachgelesen zu werden verdient, Tüb. Zeitschr. 1835, II, S. 116.

Digitized by Google

der bewundernde Verehrer des Jacobus, nicht die mindeste Kunde von ihm hat [1]), dass die Clementinen, die ebenfalls in Jacobus die höchste kirchliche Auctorität feierten, und die einen so schlagenden Gebrauch von unserem Briefe für ihre Polemik machen konnten, ebenfalls durchaus keine Bekanntschaft mit ihm zeigen, sich nicht auf ihn berufen, ihn nicht als Schild vorhalten? Und gesetzt auch, das dritte und vierte Jahrhundert hat ihn als eine seinem vorgeschrittenen dogmatischen Bewusstseyn fremd gewordene Schrift zu den Antilegomenen hinabgerückt, ähnlich, wie die johanneische Apokalypse: so ist hiedurch das völlige Schweigen der beiden ersten Jahrhunderte nicht im mindesten erklärt, da in diesen, wie eben die äussere Geschichte der Apokalypse und ihre einstimmige Anerkennung von Seiten der ältesten Väter zeigt, noch nicht die dogmatischen Motive der spätern Zeit hindernd in den Weg traten. Ebenso wenig ist abzusehen — eine von Credner [2]) vorgeschlagene Auskunft — inwiefern die Ungewissheit darüber, ob Jacobus, der Bruder des Herrn, Apostel gewesen sey oder nicht, auf das kirchliche Urtheil über ein von ihm verfasstes Sendschreiben so grossen Einfluss habe üben können, dass es anderthalb Jahrhunderte lang völlig unbekannt, völlig unsichtbar existirte, und sogleich bei seinem ersten Bekanntwerden mit allgemeinem Argwohn und einstimmigem Zweifel aufgenommen würde.

Die äussere Geschichte unseres Briefs zeugt hiernach

---

1) Eusebius, der doch die Erzählung Hegesipps von Jacobus in ihrer ganzen Ausdehnung mittheilt, hätte diess gewiss nicht zu bemerken unterlassen. Im Gegentheil fährt er, nachdem er diese Erzählung gegeben hat, am Schlusse derselben fort: τοιαῦτα καὶ τὰ κατὰ τὸν Ἰάκωβον, ὃν ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν εἶναι λέγεται· ἰστέον δὲ ὡς νοθεύεται μέν· ὐ πολλοὶ γὰρ τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν. H. E. II, 23. Hätte schon Hegesipp des Briefs Erwähnung gethan, so hätte Eusebius nicht so sprechen können.

2) Einl. S. 590.

Digitized by Google

unwidersprechlich für seine verhältnissmässig ziemlich späte Abfassung. Früher als die clementinischen Homilieen ist er in keinem Fall geschrieben worden.

Drittens stellt der Brief des Jacobus in seiner theologischen Richtung und seinem dogmatischen Charakter eine so milde und gedämpfte Form des Ebionitismus dar, dass man auch in dieser Hinsicht, mag man nun die johanneische Apokalypse, als das am meisten authentische Dokument des apostolischen Judenchristenthums, oder die Schilderung, die Hegesipp von Jacobus gibt, als Maastab anlegen, mit Recht Bedenken tragen muss, unsern Brief dem apostolischen Zeitalter zuzueignen. Jene Härten und Schroffheiten des ursprünglichen Ebionitismus, jene archaistischen Züge, von denen sich selbst die Clementinen nicht ganz rein und frei zu erhalten gewusst haben, sind in unserem Briefe ungleich vollständiger verwischt und getilgt [1]): und wenn auch noch ein charakteristischer Rest davon zurückgeblieben ist in der Polemik gegen das paulinische Christenthum, so steht der Brief nichts desto weniger durch seine ganze übrige Art der Katholicität weit näher, als die Homilieen; er konnte in den Kanon aufgenom-

1) Wenn man z. B. die Stelle I, 27.: θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὕτη ἐστὶν, ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανοὺς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου, die im Sinne unseres Verfassers die Summe des praktischen Christenthums enthalten soll, mit andern ebionitischen Schriften, dem Hirten des Hermas, den Clementinen, dem zweiten Briefe des Clemens vergleicht, so wird man unwillkührlich an die beiden Grundbegriffe erinnert, in welchen die Moral dieser Schriften gipfelt: caritas et continentia, ἐλεημοσύνη καὶ ἐγκράτεια. Ohne Zweifel soll das ἄσπιλος unseres Briefs dasselbe bezeichnen, wofür man sonst Ausdrücke wie ἁγνὸς, ἐγκρατὴς gebrauchte (vgl. z. B. 2 Clem. 8: τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον κτλ.), nämlich die Enthaltung von geschlechtlicher Unreinigkeit: alle Analogie spricht dafür: nichts desto weniger ist das Specifische dieser Bedeutung nur leise angedeutet, so dass man den fraglichen Worten eben so gut einen allgemein christlichen Sinn unterlegen kann.

Digitized by Google

men werden, was bei den Homilieen — abgesehen davon, dass sie ein pseudoclementinisches Product sind, — mit weit grösseren Schwierigkeiten verknüpft gewesen wäre.

Ferner deuten die innern Gemeindeverhältnisse, die unser Brief voraussetzt und bespricht, auf eine ziemlich späte Zeit. Die Heidenchristen, die πλήσιοι, haben bereits das Uebergewicht in die Kirche erlangt, die Judenchristen sind in die Minderheit zurückgedrängt, ja der Name Ebioniten (πτωχοί) ist schon zu einem verspotteten und wenig ehrenvollen Partheinamen geworden (II, 7.). Dieser Stand der Dinge ist gleichfalls nicht vorclementinisch.

Endlich muss unser Brief schon darum für ein Erzeugniss der nachapostolischen Kirche angesehen werden, da er nicht nur die paulinischen Briefe, sondern namentlich den ebenfalls schon nachapostolischen Hebräerbrief [1]) kennt und benützt, sowie auch das Hebräerevangelium [2]) gebraucht.

Die eben angedeutete Stellung, die unser Brief in der Entwicklungsgeschichte des Ebionitismus einnimmt, setzen wir nun näher aus einander, indem wir einerseits seine ebionitischen, andererseits seine vermittelnden, katholisirenden Elemente feststellen und in Betracht ziehen.

---

1) Die Stellen bei De Wette, Einl. ins N. T. S. 309. §. 168. b. Anm. c. — Die Ansicht Schneckenburger's: „Dass wir am Briefe Jacobi das erste Denkmal der christlichen Schriftstellerei besitzen, welches über den Brief der Jerusalemiten an die Antiochener hinaufreicht, welches uns ein anschauliches Bild der ältesten Christengemeinden entwirft, welches uns zeigt, wie sich das Christenthum aus dem Judenthum heraushob und bei seinem Anschliessen an dasselbe die jüdischen Vorstellungen vergeistigte und modificirte, welches uns einen Blick in das successive Wachsthum der Apostel an christlicher Einsicht thun lässt" (Beiträge S. 212 f.) ist theils schon im Bisherigen widerlegt worden, theils wird ihre Unhaltbarkeit aus dem Folgenden sich ergeben.

2) Jac. V, 12., abweichend von Matth. V, 37., wörtlich übereinstimmend mit Hom. III, 55. XIX, 2. und Justin Apol. I, 16. S. 53. Maur. Vgl. den Abschnitt über das Hebräerevangelium und die Denkwürdigkeiten Justins, oben S. 209 und 225.

Digitized by Google

A. Als ein der ebionitischen Richtung angehöriges, ihre Grundsätze vertretendes Product will unser Verfasser sein Schreiben schon dadurch charakterisiren, dass er ihm den Namen des Jacobus vorgesetzt hat. Demselben Jacobus, in welchem die Ebioniten den Hort der Rechtgläubigkeit und den Oberbischoff der christlichen Gemeinden verehrten, demselben, dem Hegesipp, dem namentlich die Clementinen in diesem Sinne gehuldigt hatten, legt unser Verfasser seine Protestation gegen das laxe, verweltlichte, werklose paulinische Christenthum, gegen das heidenchristliche Treiben in den Mund; von demselben Jerusalem, in welchem die Judenchristen noch immer den heimathlichen Herd und religiösen Mittelpunkt ihrer Genossenschaft erblickten, in welchem ebenfalls wieder die Clementinen in gleichem Sinne den Vorort der Christenheit gefeiert hatten, lässt er sein warnendes Kreisschreiben an sämmtliche ausserpalästinensische Gemeinden ausgehen. Man kann unmöglich über das Motiv im Zweifel seyn, das der Wahl dieser Einkleidung zu Grunde liegt.

Zur Einkleidung unseres Briefs gehört ferner die Grussformel, die den gleichen Charakter an sich trägt. Sie lässt den Brief an die δώδεκα φυλὰς τὰς ἐν τῇ διασπορᾷ geschrieben seyn (I, 1.) [1]). Die zwölf Stämme in der Zerstreuung — diess ist bekanntlich ein Ausdruck, mit welchem die nach Auflösung des jüdischen Reichs in der übrigen Welt zerstreuten Juden benannt wurden. Unbekehrte Juden aber, wie Lardner meint, oder Juden überhaupt, d. h. bekehrte und unbekehrte ohne Unterschied, vorzugsweise aber unbekehrte — welches Letztere die Meinung selbst noch von Theile [2]) und Credner [3]) ist — unter den δώδεκα φυλαῖς zu verstehen, würde unsern

1) Auch in Hegesipps Erzählung sind es πᾶσαι αἱ φυλαὶ μετὰ καὶ τῶν ἐθνῶν, vor denen Jacobus auftritt, um ihnen die Messianität Christi zu bezeugen. Ap. Eus. H. E. II, 23.

2) Proleg. S. 49.

3) Einl. S. 597.

Digitized by Google

Brief in vollkommenen Widerspruch mit sich selbst bringen, da er bei seinen Lesern durchgehends den Glauben an Christus voraussetzt [1]). Wie jede Zeile des Briefs erkennen lässt, sind es Christen, mit denen er es zu thun hat, christliche Gemeindeverhältnisse, die er berücksichtigt, innerchristliche Irrthümer und Missverständnisse, die er bekämpft. Wenn er nun nichts desto weniger diese über die ganze römische Welt zerstreuten Christen als die δώδεκα φυλαὶ bezeichnet, so thut er diess offenbar nur im Sinne jener Anschauungsweise, die im Christenthum eben nur das vollkommene Judenthum, in der Christenwelt nichts anderes, als das wahre Israel, in den messiasgläubigen Juden die allein ächten erblickte. Es ist derselbe Standpunkt, den wir bei Hegesipp und den Clementinen gefunden haben.

Wenn der Verfasser unseres Briefs in ähnlicher Weise sich der Formel bedient Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν (II, 21.), und diess nicht in mystischem Sinne, wie Paulus hin und wieder [2]), sondern in buchstäblichem, so könnten wir hiedurch allerdings auf den ersten Anblick zu demselben Schluss veranlasst werden, den Semler in seiner Paraphrase unseres Briefs gemacht hat, wenn er sagt: „haec ipsa appellatio ostendit, cum Judaeis hic agi," oder wir könnten wenigstens die Vermuthung daraus zu ziehen versucht seyn, der Schreiber des Briefs denke dabei nur an Judenchristen. Allein da die erstere Annahme, wie gesagt, mit dem ganzen übrigen Inhalt unseres Briefs unvereinbar ist, und gegen die zweite der Umstand streitet, dass es ausserhalb Palästina's wohl nirgends, ohnehin nicht im Lauf des zweiten Jahrhunderts, rein judenchristliche Gemeinden gab, unser Brief auch unverkennbar nicht an einzelne christliche Kreise, sondern an die

1) Vgl. die treffende Widerlegung Credner's bei Kern, Commentar S. 76 ff.

2) Gal. VI, 16. Röm. IX, 6.

Digitized by Google

ganze Christenheit sich wendet: so lässt sich jene Formel nur daraus erklären, dass der Verfasser unseres Briefs auch die Heidenchristen durch ihre Annahme des Christenthums als zu wahren Juden geworden sich denkt.

Auch die Beibehaltung des altjüdischen Namens συναγωγή statt des eigenthümlich-christlichen ἐκκλησία zur Bezeichnung der christlichen Versammlungsörter (II, 2.) deutet auf den gleichen Gesichtskreis, wie die Grussformel unseres Briefs. Denn dass die jüdische Synagogeneinrichtung noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts die bei den damaligen Christengemeinden gewöhnliche war, dass die Christen ihre Versammlungen noch immer in den Synagogen hielten, die ihnen als Juden gehörten [1]), ist von vielen andern Gründen abgesehen schon desswegen nicht denkbar, weil unser Brief im Uebrigen (vgl. V, 14.) regelmässig organisirte christliche Gemeinden voraussetzt. Wie das Christenthum die Fortsetzung und Wahrheit des Judenthums, so sind dem Verfasser unseres Briefs auch die christlichen Versammlungen nur die Fortsetzung und Wahrheit der jüdischen Synagogeneinrichtung, weswegen er den jüdischen Namen συναγωγή auch auf die christlichen Gemeinden überträgt.

Von diesen obwohl in ihrer Art bedeutsamen Aeusserlichkeiten unseres Briefs wenden wir uns zu seinem positiven Gehalt, seinem theologischen Charakter. Dieser ist nun in sofern ganz judenchristlich, als der durchgängige Inhalt des Schreibens ausschliesslich moralischer Natur ist, ganz in der Weise und in dem Gesichtskreis der alttestamentlichen Prophetie. Das christliche Leben ist unserem Verfasser Erfüllung des Gesetzes, sittliches Handeln: dem gemäss ist der ganze Brief Sittenlehre, Predigt des Sittengesetzes, Erörterung sittlicher Verhältnisse und Pflichten. Wie in der Christenwelt das wahre Israel, im Christenthum das ächte Judenthum, so

1) Theile, z. d. St. S. 101. und Prolegg. S. 50.

Digitized by Google

sieht der Briefsteller im Evangelium das ächte und vollendete Gesetz (*νόμον τέλειον*, I, 25. II, 8 — 12. IV, 11 ff.), in Gott den Gesetzgeber und Richter, im wahren Christen den *ποιητὴς νόμου* oder *ἔργα*. Darum dringt er vor Allem auf Erfüllung des Gesetzes und zwar des ganzen sittlichen Gesetzes (II, 8 ff.); darum preist er die Werke des guten Wandels (III, 13. 17.); darum rühmt er die Unterstützung der bedürftigen Nebenmenschen als den wahren Gottesdienst (I, 27.); darum ist ihm die Pflicht der Nächstenliebe der *νόμος βασιλικὸς* (II, 8.); darum sind ihm die *ἔργα*, und nicht die *πίστις* das Rechtfertigende, das Hauptsächliche und Letzte, das constituirende Element des christlichen Lebens. Aus diesem Mangel eines centralen Prinzips in der christlichen Weltanschauung des Briefstellers erklärt sich auch das Unzusammenhängende des Briefs. Sein Inhalt im Einzelnen kann nur eine Einschärfung der einzelnen Sittenpflichten seyn: Warnung vor Hass und Lieblosigkeit, vor Verachtung des Nächsten und Partheiung, vor gehässigem Aburtheilen, Ermahnung zum Gottvertrauen, zum Gebet, zur Wahrhaftigkeit, zur Geduld u. s. f. Aber alle diese Ermahnungen und Warnungen werden nicht auf das Prinzip des Christenthums zurückgeführt, nicht aus dem specifischen Charakter des Evangeliums motivirt; statt auf das Vorbild des Erlösers, so nahe es sich auch an mehreren Stellen aufdrängen musste (namentlich V, 10.), wird vielmehr auf die alttestamentlichen Vorbilder hingewiesen; statt aus den Reden Christi werden die Beweise aus dem A. T. und dem Gesetze geführt. Die wesentlichen Grundlehren des Christenthums, die Lehre von der Person Christi, von seinem Tode und seiner Auferstehung, die damit zusammenhängende Versöhnungslehre, kurz alles Dasjenige, was in den paulinischen Briefen die erste Stelle einnimmt, tritt in unserem Briefe völlig in den Hintergrund, ein charakteristischer Mangel, den wir als einen allen Erzeugnissen der judenchristlichen Richtung gemeinsamen namentlich auch in den Clementinen vor-

Digitized by Google

gefunden haben, und den wir bei unserem Verfasser um so weniger nur einer noch unentwickelten Gestaltung des christlichen Bewusstseyns zuschreiben dürfen, als er nachweislich die paulinischen Schriften gekannt und vor sich gehabt hat [1]).

Mit zwei Erzeugnissen der judenchristlichen Denkweise hat unser Brief am meisten Verwandtschaft, mit dem Hirten des Hermas und den clementinischen Homilieen. Er nimmt gewissermassen eine Mittelstellung zwischen beiden ein: moderner, freier, beredter, verständiger als der eine ist er dagegen weniger eigenthümlich, selbstständig, gedankenreich als die andern. Eine vollständige Parallele unseres Briefs mit dem Hirten ist noch nicht versucht worden, obwohl eine genaue Vergleichung beider Schriften eine so auffallende und durchgängige Aehnlichkeit derselben herausstellen würde — die apokalyptische Form des Hirten natürlich abgerechnet —, dass man an ihrem directen Zusammenhang, an der ausdrücklichen Rücksichtsnahme der einen auf die andere nicht zweifeln kann. Man kann sagen, der Brief des Jacobus sey eigentlich nur die paränetisch-polemische Fassung des apokalyptischen Hirten. Die andere Parallele, zu der unser Brief auffordert, diejenige mit den Clementinen, hat zuerst Kern [2]), nach ihm auch Credner [3]) in höchst dankenswerther Weise ausgeführt. Wie die von den genannten Gelehrten angestellte Vergleichung, auf die hiemit der Kürze halber verwiesen seyn möge [4]), erkennen lässt, ist auch hier die Verwandt-

---

1) Zum Vorhergehenden vgl. Kern, Tüb. Zeitschr. a. a. O. S. 86 ff. Commentar S. 54 ff.

2) Tüb. Zeitschr. a. a. O. S. 81 ff. Comment. S. 56 ff.

3) Einl. S. 608 f.

4) Doch hat Kern manche nicht unwichtige Berührungspunkte, deren erschöpfende Darlegung hier zu weit führen würde, unbeachtet gelassen. Jac. I, 21: διὸ ἀποθέμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν καὶ περισσείαν κακίας, ἐν πραΰτητι δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον, τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν erinnert z. B. auffallend an die clementinische Offenbarungstheorie, wornach in jedem Men-

Digitized by Google

schaft in Gedanken und Ausdruck so unverkennbar, dass die Gemeinsamkeit der theologischen Anschauungsweise, aus welcher beide Schriften hervorgegangen, klar zu Tage liegt.

Dass diese Anschauungsweise keine andere ist, als die ebionitische, ergibt sich aus dem schon oben erörterten Character der Clementinen von selbst. Ausser den schon von KERN bemerklich gemachten ebionitischen Elementen unseres Briefs kann hiebei namentlich noch auf die von unserem Verfasser so entschieden ausgesprochene Verwerfung des Reichthums, — *οἱ πλέσιοι* ist ihm Collectiv-Bezeichnung für alle theoretische und praktische Verirrung —, ferner auf die Idee des *αἰὼν ἔτος* und *αἰὼν μέλλων*, die abstracte Entgegenstellung von jetzigem Leiden und künftigem Wohlergehen (V, 1. ff.), das unbedingte Eidverbot V, 12. [1]), die hohe Ansicht vom Gebet, dem V, 15. nicht undeutlich eine gewisse magische Wirkung zugeschrieben wird, die eigenthümliche Ansicht von den Propheten V, 17. [2]),

---

schen die ganze Wahrheit dem Keime nach (*σπερματικῶς*) enthalten ist, ihm aber erst durch die göttliche Offenbarung, durch göttliche Erleuchtung zum Bewusstseyn kommt. Hom. XVII, 18: *ἐν τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ θεῦ τεθείσῃ καρδίᾳ σπερματικῶς πᾶσα ἔνεσιν ἡ ἀλήθεια·* und wenn nun dem Menschen durch die Offenbarung das Sehen möglich gemacht ist, *ἐμφύτῳ καὶ καθαρῷ ἀναβλύζει τῷ νῷ τὸ ἀληθές.* Hom. XVII, 17.

1) Das Eid-Verbot bekanntlich essäisch. Vgl. DÄHNE, alex. R.Ph. I, 494., und von hier aus (schon Matth. V, 34 ff.) ebionitisch. Die angegebene Stelle unseres Briefs könnte wohl eine polemische Rückbeziehung auf Hebr. VI, 16 ff. seyn.

2) Die Worte *Ἠλίας ἄνθρωπος ἦν ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν* haben etwas höchst Befremdliches. Dass Elias an der Leidensfähigkeit der menschlichen Natur Theil genommen, dass er überhaupt Mensch war, wie wir, scheint sich so sehr von selbst zu verstehen, dass man nicht umhin kann, anzunehmen, diese ausdrückliche Versicherung habe einen besondern Grund. Man wird unwillkührlich an die halbdoketische Ansicht der Ebioniten von ihren wahren Propheten erinnert. Sie schreiben denselben Untrüglichkeit und Unsündlichkeit zu (die Stellen bei SCHLIEMANN, Clementinen S. 516.), und diese Voraussetzung ist es wohl auch, die unserer

Digitized by Google

so wie endlich auf den Gebrauch des Hebräerevangeliums [1]) hingewiesen werden.

Eine andere Eigenthümlichkeit unseres Briefs, die den späteren Ebionitismus characterisirt, ist die durchgehende sehr fleissige Benützung der alttestamentlichen Apokryphen. Schon Schneckenburger in seinen Beiträgen [2]) hat hierauf aufmerksam gemacht, und die Citatensammlung Hildebrand's [3]) und Theile's [4]) hat die nähern Belege dafür gegeben. Hauptsächlich sind es das Buch der Weisheit, die Proverbien und Jesus Sirach, die unserem Verfasser vor Augen geschwebt haben. Da nun die alttestamentlichen Apokryphen, in ihrer geschichtlichen Stellung mit der alexandrinischen Religionsphilosophie mehr oder weniger verwandt und aus den gleichen geistigen Motiven hervorgegangen, gewissermassen die Brücke bilden zwischen dem alttestamentlichen Judenthum und den speculativeren Gestaltungen des Ebionitismus, so müssen wir die Anschliessung der sogenannten gnostischen Ebioniten an die Erzeugnisse des, wie man es ebenfalls bezeichnen kann, gnostischen Judenthums ganz begreiflich und natürlich finden. So haben die Clementinen ihre sieben Säulen aus den Proverbien [5]) entlehnt; dass Hegesipp die Proverbien benüzt hat, geht aus der Angabe des Eusebius hervor [6]); der Montanist

Stelle zu Grund liegt. Der Verfasser will sagen: „Elias, obwohl unsündlich und in dieser Beziehung über die gewöhnlichen Menschen erhaben, war doch ein der menschlichen Leidensfähigkeit unterworfener Mensch, und kann in letzterer Beziehung als Beispiel gebraucht werden für die Erhörlichkeit menschlichen Gebets."

1) S. oben S. 419.

2) S. 198.

3) Repertorium für das christliche Predigtamt. 1825, 2, 5 – 17.

4) Prolegg. S. 46 f.

5) Prov. IX, 1.: σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον, καὶ ὑπήρεισε στύλους ἑπτά.

6) H. E. IV, 22. (I, S. 387. Hein.) Ueber eine andere Hegesippsche Reminiscenz aus dem Buch der Weisheit vgl. Routh, Reliq. sacr. I, 222.

Digitized by Google

Melito zählt in seinem Kanon die Proverbien unter den kanonischen Schriften des A. T.'s auf [1]), u. s. f. [2]). Wenn nun unser Brief, ausser seinen Reminiscenzen an die alttestamentlichen Apokryphen, auch mit der philonischen Diction auffallende Berührungspunkte darbietet, worauf Schneckenburger in den betreffenden Stellen seines Commentars aufmerksam gemacht hat [3]), so deutet auch diese Anknüpfung an den Alexandrinismus auf das Bedürfniss einer freieren wissenschaftlicheren Gestaltung, ein Bedürfniss, das z. B. der Hirte des Hermas von ferne noch nicht gefühlt hatte, somit auf eine spätere und reifere Entwicklungsstufe des Ebionitismus überhaupt.

Wir sind bis jetzt noch nicht auf die am meisten characteristische, für seinen Tendenzcharacter bezeichnendste Eigenthümlichkeit unseres Briefs zu sprechen gekommen, seine Polemik gegen die paulinische Rechtfertigungslehre. Nicht ohne Widerstreben nehmen wir diese alte exegetische Controverse auf. Es ist ein unerquickliches Geschäft, einen Streit fortzuführen, der der Sache nach für jeden Einsichtigen längst entschieden ist, Thatsachen aufs Neue festzustellen, die dem klaren Augenschein zuwider nie wären in Frage gestellt worden, wenn nicht das dogmatische Vorurtheil den unbefangenen historischen Blick getrübt und geblendet hätte. Doch müssen der Vollständigkeit halber die Hauptpunkte des Streits und seine entscheidenden Momente kurz berührt werden; in's Detail der Verhandlungen dagegen einzugehen [4]), alle leeren Ausflüchte, die schon vorgebracht worden sind, zu widerlegen, ist ohne allzugrosse Weitläufigkeit unmöglich.

---

1) Eus. H. E. IV, 26. fin. und Heinichen z. d. St.

2) Anderes in m. Montanismus S. 166. Anm. 35.

3) Vgl. auch Lobsner, observ. ad N. T. e Philone S. 452 ff. Credner, Einl. S. 603.

4) Das Material am vollständigsten bei Theile, Comment. S. 145 ff.

Digitized by Google

Am ehesten wird noch zugestanden, dass zwischen dem paulinischen und jacobischen Lehrbegriff eine objective Differenz, eine „Verschiedenheit," wie man sich ausdrückt, stattfinde, obwohl die apologetische Exegese auch hier in ihrem erbaulichen Reden über Glauben und Werke, werklosen Glauben und glaubenslose Werkgerechtigkeit den specifischen Gegensatz beider Lehrtropen viel zu sehr verwischt hat. Eine „Verschiedenheit" also zwischen beiden findet statt, sagen die Billigeren, aber kein unvereinbarer unausgleichbarer Gegensatz: nicht einmal eine Verschiedenheit — entgegnen die Andern; Paulus und Jacobus sind ganz Einer Meinung. So Rauch [1]): „Der Mensch wird gerecht vor Gott durch den Glauben, aber er muss Werke haben, lehrt Paulus; der Mensch wird gerecht durch die Werke, aber sie müssen aus dem Glauben kommen, behauptet Jacobus; beider Formeln aber sagen Eins und dasselbe." Genauer Schneckenburger [2]): „Der ganze Unterschied zwischen Paulus und Jacobus besteht darin, dass Ersterer vornehmlich die im Handeln zu erweisende Energie des Glaubens, Letzterer die von Werkgerechtigkeit freie Hingebung desselben an die Gnade hervorhebt, und dass Jacobus mit seinen Gegnern auch schon die blose Theorie Glauben nennt; jedoch befasst er selbst, wie Paulus, in dem, was ihm christlicher Glaube ist, auch das Princip des Handelns; ja die That gehört ihm zum Glauben als dessen wahre Verwirklichung: dieser volle jacobische Glaube ist auch der paulinische." Nun sollte man es zwar im Angesicht von Stellen wie: *ὁρᾶτε, ὅτι ἐξ ἔργων δικαιῶται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον* (II, 24.) oder: *Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον; βλέπεις, ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη;* (II, 21. 22.)

1) Ueber den Brief Jacobi, Winer, N. Krit. Journ. 1827, S. 262.
2) Tüb. Zeitschr. 1830, II, 190.

Digitized by Google

für unmöglich halten, dass die objective Differenz der jacobischen und paulinischen Auffassung der πίστις je wäre in Abrede gestellt und eine Compossibilität und Verträglichkeit beider je wäre behauptet worden. Nie konnte Paulus — wie DeWette [1]) und Kern [2]) unwidersprechlich ausgeführt haben — die Rechtfertigung in ähnlicher Weise, wie Jacobus, von beiden, von Glauben und Werken abhängig machen, da der Glaube in seinem Sinne die Werke, d. h. ein neues Leben einschloss; nie konnte er den Glauben erst durch die Werke zur Vollendung kommen lassen, so dass er an und für sich etwas unvollendetes gewesen wäre, da er nach ihm vielmehr vollständig zur Rechtfertigung ist. Nach Paulus war Abrahams Rechtfertigung vollendet, und bedurfte keiner Bewährung, keiner neuen Glaubensprobe; er heisst ohne sittliches Verdienst allein durch den Glauben gerechtfertigt: Jacobus, indem er diesen Glauben erst durch das Opfer erfüllt und bestättigt werden lässt, raubt der paulinischen Stelle ihre ganze Beweiskraft, er schneidet den Nerv der paulinischen Argumentation geradezu ab. Bei Paulus ist der Glaube, weil er der rechtfertigende ist, die Quelle der guten Werke: bei Jacobus ist der Glaube, weil er die Quelle der guten Werke ist, und in ihnen sich lebendig thätig erweist, der rechtfertigende. Bei Paulus ist die Rechtfertigung durch den Glauben bedingt, oder besser, Rechtfertigung und Glauben ist im Innern des Menschen zumal da, und die Werke gehen aus der Rechtfertigung im Glauben hervor: bei Jacobus geht die Rechtfertigung aus den Werken hervor, in welchen der Glaube sich als ein lebendiger erweist. Bei Paulus tritt die Rechtfertigung zwischen Glauben und Werke: bei Jacobus treten die Werke zwischen Glauben und Rechtfertigung. Nach dem Letzteren kann daher die πίστις, die Ueberzeugung von den christlichen Heils-

1) Stud. u. Krit. 1830, II, S. 348 ff.
2) Tüb. Zeitschr. 1835, II, S. 15 ff. Comment. S. 47 ff.

Digitized by Google

wahrheiten, todt seyn, was nach Paulus unmöglich, ein sich selbst aufhebender Widerspruch, eine contradictio in adjecto ist; nach ihm hat die jacobische Diremtion von Glauben und Werken gar keinen Sinn; ihm ist die πίστις als die vertrauensvolle Hingabe an den Versöhnungstod — welches letztere Moment bei Jacobus ganz fehlt — in sich selbst lebendig und fruchtbringend; er konnte nicht sagen, dass die Teufel glauben und zittern; paulinischer Glaube und Unseeligkeit vertragen sich nicht.

Ein objectiver Gegensatz zwischen paulinischer und jacobischer Lehre ist also vorhanden; aber nicht nur diess, sondern auch ein ausdrücklicher bewusster Widerspruch.

Denn gesetzt auch, beide Standpunkte, wenn auch in entgegengesetzten Principien wurzelnd und entgegengesetzten Anschauungsweisen entstammend, bildeten doch an sich keinen strengen Gegensatz, sondern wären nur Kehrseiten eines und desselben Gedankens, Consequenzen nach entgegengesetzten Seiten hin aus einer und derselben Prämisse, was die Ausleger in ihrer Weise meist so auszudrücken pflegen, der Eine hebe „mehr" diese, der Andere „mehr" die andere Seite hervor; kurz, auch den Fall angenommen, beide Lehrbegriffe liessen sich vereinigen, so liegt darin noch nicht, dass diese Vereinbarkeit in der Intention unseres Verfassers lag. Wenn unser Brief die paulinische Lehre mit seinem Widerspruch verfehlt, so folgt daraus noch nicht, dass er sie nicht treffen wollte. Dass er sie aber treffen wollte, dass ein beabsichtigter Widerspruch vorhanden ist, dafür zeugt seine bestimmte, bewusste Rücksichtsnahme auf die paulinische Doctrin.

Die Antithese ὁρᾶτε, ὅτι ἐξ ἔργων δικαιῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον (II, 24.) setzt offenbar die These voraus ὅτι ἐκ πίστεως μόνον δικαιῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐξ ἔργων. Diese These aber ist, wie der Verfasser unseres Briefs wissen musste, die specifisch eigenthümliche, constitutive These des ganzen

Digitized by Google

paulinischen Lehrbegriffs. Wenn er nun dieser These geradezu eine directe Antithese gegenüberstellt, ohne irgend in Beziehung auf die paulinische Lehre eine schützende Cautele beizufügen, so ist klar, dass er seine Polemik von seinen Lesern so verstanden wissen wollte, wie sie ursprünglich gemeint war, als Polemik gegen die paulinische Rechtfertigungslehre [1]).

Diess ist die einzig auf historischer Basis beruhende Auffassung unseres Briefs. Die von Neander untergestellten Bekenner eines werklosen Glaubens sind ein willkührlich ersonnenes, weder mit den Daten der Geschichte noch mit den Daten unseres Briefs vereinbares Phantasiebild. „Was Jacobus bekämpft, sagt er [2]), ist die Richtung des jüdischen, das innere gesinnungsvolle Leben der Religion verkennenden, überall die blose todte Form, den Schein statt des Wesens ergreifenden Geistes, dieselbe Richtung, welche eine todte hochmüthige Schriftgelehrsamkeit an die Stelle der ächten von einem göttlichen Leben unzertrennlichen Weisheit setzte, welche sich der todten Gesetzeserkenntniss rühmte, ohne die Ausübung des Gesetzes sich angelegen seyn zu lassen, welche die Gottesverehrung in äusserlichen Ceremoniendienst setzte und die in Werken der Liebe sich thätig erweisende Gottesverehrung darüber vernachlässigte, oder welche die Theilnahme der Liebe in Worten zeigte, statt sie durch Werke zu erweisen — und dieselbe Richtung des von dem Geiste und

---

1) Apologeten also, wie Schliemann, die diesem Ergebnisse mit der Wendung zu entgehen suchen: „es finde nur eine Verschiedenheit zwischen Paulus und Jacobus in der Rechtfertigungslehre statt, aber kein „Widerspruch“ (Clementinen S. 378. 380.) sind vor Allem anzuweisen, sich das logische Verhältniss der Begriffe: Verschiedenheit und Widerspruch klar zu machen.

2) Ap.Gesch. II, 489. Verwandt ist die Ansicht Schneckenburger's, Annotat. ad Ep. Jac. 128 ff. Gegen beide die treffende Kritik Kern's, Tüb. Ztschr. a. a. O. S. 48 ff. Comment. S. 68 ff. 93 ff. (gegen Neander); Tüb. Ztschr. S. 55 ff. Comment. S. 100 ff. (gegen Schneckenburger).

Digitized by Google

dem Leben der Religion entfremdeten jüdischen Sinnes ist es auch, welche, wie auf das opus operatum der äusserlichen Religionshandlungen, so auch auf das opus operatum eines nicht in das Wesen der Gesinnung übergehenden Glaubens an den Einen Jehova und an den Messias einen ungebührlichen Werth legte, und welche meinte, dass durch einen solchen Glauben der Jude von dem sündigen Geschlecht der Heiden hinlänglich unterschieden, und schon dadurch ein vor Gott Gerechter werde, wenn auch der Lebenswandel mit den Anforderungen des Glaubens in Widerspruch stehe. So finden wir hier einen einzelnen Zweig der practischen Grundverirrung, welche bei diesen Judenchristen überhaupt vorherrschte, gegen welche Jacobus in diesem ganzen Briefe kämpft, auch wo vom Glauben gar nicht die Rede ist."

Allein von allem Andern abgesehen, was sich gegen diese Auffassung einwenden lässt, abgesehen z. B. davon, dass der von NEANDER gerügte Abweg eines werklosen Glaubens wohl schwerlich bei den Judenchristen, denen fast immer die entgegengesetzte Verirrung der Werkgerechtigkeit und Werkheiligkeit Schuld gegeben zu werden pflegt, ein sehr häufiger war; abgesehen davon, dass er, wenn je kleineren Kreisen, so gewiss nicht der ganzen damaligen Christenheit, für welche doch unser Brief seiner allgemeinen Ueberschrift nach bestimmt ist, zur Last fiel —: so ist die Polemik unseres Verfassers nicht blos gegen einen faulen, unlebendigen Glauben schlechthin, sondern gegen eine Ueberflüssigerklärung der Gesetzesgerechtigkeit, er ist gegen solche gerichtet, welche die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων im Namen der πίστις verwarfen, wie diess Alles in der Antithese ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιῶται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον bestimmt genug angedeutet ist. Verworfen aber hat gewiss kein Judenchrist die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων. NEANDER [1]) und SCHNECKENBURGER [2]) suchen

1) A.G. II, 490. Anm.
2) Annotat. in Ep. Jac. S. 130.

Digitized by Google

zwar das Vorkommen einer derartigen Denkweise, eines solchen formellen Scheinglaubens aus einer Stelle des justinischen Dialog's mit Tryphon [1]) zu beweisen, allein diese Stelle gehört gar nicht hieher, sie spricht von Menschen, die der Meinung seyen, dass die γνῶσις θεῦ eine Nichtzurechnung der ἁμαρτία zur Folge habe, d. h. offenbar von Gnostikern; von der πίστις und der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως ist gar nicht die Rede. — Ueberhaupt geht aus der ganzen Fassung der Polemik in unserem Briefe deutlich hervor, dass sie nicht gegen practische Zustände, sondern gegen Lehrmeinungen gerichtet ist, dass sie theoretische Controversen über das Verhältniss von πίστις und ἔργα und über die Sufficienz der einen oder andern, kurz theologische Verhandlungen zur Voraussetzung hat. Auch die unmittelbar an die Rechtfertigungscontroverse sich anschliessende Warnung, sich nicht mit der Rechthaberei, Andere zu belehren, als Lehrer aufzuwerfen (III, 1. ff.: μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε κτλ.) deutet auf Lehrstreitigkeiten.

Zweitens, und diess ist die Hauptsache, hat Neander ganz die specifisch paulinische Terminologie, die unser Brief in seiner Polemik voraussetzt, verkannt. Die bestrittene These ist die: ὅτι ἐκ πίστεως μόνον δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐξ ἔργων. Um diese Behauptung Judenchristen zuschreiben zu können, müsste doch erst nachgewiesen werden, dass sie die in Rede stehenden Formeln und characteristischen Ausdrücke überhaupt gekannt und gebraucht haben. Nun aber ist das Wort und der Begriff δικαιοῦσθαι vielmehr anerkannt paulinisch, kein neutestamentlicher Schriftsteller ausser dem Pauliner Lucas macht davon Gebrauch: und nun sollte der Verfasser unsers Briefs, der doch sonst eine ganz andere Richtung hat, unabhängig von

1) c. 141. S. 231. Maur.: ἀλλ' οὐχ ὡς ὑμεῖς ἀπατᾶτε ἑαυτούς, καὶ ἄλλοι τινὲς ὑμῖν ὅμοιοι κατὰ τοῦτο, οἱ λέγουσιν ὅτι κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσι, θεὸν δὲ γινώσκουσιν, οὐ μὴ λογίσηται αὐτοῖς κύριος ἁμαρτίαν.

Digitized by Google

Paulus, ohne Rücksichtsnahme auf seine Lehre nicht bloss δικαιῶσθαι, sondern auch die Bestimmungen ἐξ ἔργων, ἐκ πίστεως brauchen? Man hat hiegegen eingewandt, die Ausdrücke δικαιῶσθαι, ἔργα, πίστις seyen schon im jüdischen Sprachgebrauch gegeben gewesen. Allein womit soll denn irgendwie dargethan werden, dass auch die Formeln, in welchen diese Ausdrücke zusammengefasst waren zur Bezeichnung bestimmter und einander entgegenstehender Ansichten, die Formeln δικαιῶσθαι ἐκ πίστεως und δικαιῶσθαι ἐξ ἔργων bereits hergebracht gewesen im jüdischen und hierauf im jüdisch-christlichen Sprachgebrauch, noch ehe Paulus in seiner Lehre sich derselben bediente? Und wollte man nichts desto weniger mit Neander [1]) gegen De Wette darauf bestehen, „die fraglichen Ausdrücke und die damit bezeichneten Begriffe seyen den Juden längst geläufig gewesen," wie soll man es erklärlich finden, dass im ganzen N. T. ausser den Schriften des Paulus und eines Pauliners nirgends, nicht im ersten petrinischen Brief, nicht bei Philo der δικαίωσις ἐκ πίστεως mit diesen Worten gedacht ist [2])? Wenn nun unser Verfasser vollends nicht nur die specifisch paulinischen Glaubensformeln, sondern selbst die von Paulus und seinen Schülern gebrauchten Beispiele, den ganzen Beweisapparat, wie er in den paulinischen Briefen vorlag, herübernimmt zur bestimmtern Fassung und directeren Motivirung seiner Polemik; wenn darunter nicht etwa nur ganz geläufige Beispiele vorkommen, wie dasjenige des Abraham, sondern auch das ganz eigenthümliche und ungewöhnliche, fast seltsame der Rahab; wenn unser Brief nachweisbar an mehreren Stellen auf bestimmte paulinische Sätze sich bezieht [3]), so gehört die ganze Stärke eines dogmatischen

1) A.G. II, 495.
2) Kern, Tüb. Zeitschr. a. a. O. S. 41. Comment. S. 69.
3) Man vergleiche folgende Parallelstellen:

Digitized by Google

Vorurtheils dazu, um dieses Zusammentreffen für zufällig, für unbewusst, für unbeabsichtigt zu erklären.

Man hat endlich, um die Annahme eines directen und beabsichtigten Widerspruchs zwischen Jacobus und Paulus zu beseitigen, sich auch darauf berufen, Jacobus verstehe

---

Jac. II, 24: *Ἐξ ἔργων δικαιεῖται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον.*

Röm. III, 28: *Λογιζόμεθα δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.* Gal. II, 16: *Οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου, ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ· καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ, καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου· διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ.*

Jac. II, 21 — 23. *Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον; βλέπεις ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη; καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα· Ἐπίστευσε δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην· καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη.*

Unverkennbar deutet *βλέπεις* an dieser Stelle eine ausdrückliche Rücksichtsnahme auf das correspondirende paulinische Beispiel an.

Röm. IV, 2 — 5. *Εἰ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα, ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν. Τί γὰρ ἡ γραφὴ λέγει; ἐπίστευσε δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Τῷ δὲ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν, ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα· τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ, λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην.* Gal. III, 6.

Hebr. XI, 17 — 19. *Πίστει προσενήνοχεν Ἀβραὰμ τὸν Ἰσαὰκ πειραζόμενος, καὶ τὸν μονογενῆ προσέφερεν ὁ τὰς ἐπαγγελίας ἀναδεξάμενος, πρὸς ὃν ἐλαλήθη· „ὅτι ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα.“ λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγεῖραι δυνατὸς ὁ θεός· ὅθεν αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο.*

Jac. II, 25: *Ῥαὰβ ἡ πόρνη ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ὑποδεξαμένη τοὺς ἀγγέλους καὶ ἑτέρᾳ ὁδῷ ἐκβαλοῦσα.*

Hebr. XI, 31: *Πίστει Ῥαὰβ ἡ πόρνη οὐ συναπώλετο τοῖς ἀπειθήσασι, δεξαμένη τοὺς κατασκόπους μετ' εἰρήνης.*

Digitized by Google

unter πίστις ja etwas ganz anderes als Paulus; ein Widerspruch sey also zwar scheinbar in den Worten vorhanden, der Sache nach aber nicht. So glaubt z. B. Gebser in seinem Commentar zu unserem Brief „es dreist sagen zu dürfen, dass diejenigen, die behaupten, Jacobus habe den Paulus widerlegen wollen, durch diese Behauptung den Jacobus für den ungeschicktesten und thörichtesten Widerleger erklären, da er so gar nichts thut, um Paulus zu widerlegen, vielmehr dessen Behauptungen selbst bestättigt." Gegen dieses oberflächliche, zum Theil geradezu unwahre Gerede wäre jedes Wort näherer Widerlegung verschwendet. Wie soll denn daraus, dass unser Brief die paulinische Lehre nicht trifft, unmittelbar und mit logischer Consequenz folgen, dass er sie nicht meint, nicht treffen will? Was aber die obige Einwendung oder vielmehr Entschuldigung betrifft, Jacobus, wenn er zwischen πίστις und ἔργα abstract unterscheide, befolge hierin allerdings eine andere Terminologie, als Paulus, aber aus dieser Wahl einer abweichenden Terminologie könne noch kein Schluss auf eine polemische Absicht gemacht werden — so ist zu entgegnen, dass dem Verfasser unseres Briefs die Wahl seiner Terminologie allerdings so lange freistand, als noch kein apostolischer Lehrbegriff mit entgegengesetzter Terminologie vorlag; war aber einmal der paulinische Lehrtypus und die in ihm begründete Lehrformel des δικαιῶσθαι ἐκ πίστεως καὶ οὐκ ἐξ ἔργων gegeben, so war die Feststellung seiner eigenen Lehrformeln nicht mehr ganz seiner Willkühr anheimgestellt; er durfte nicht mehr sagen ὁρᾶτε, ὅτι ἐξ ἔργων δικαιῶται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον, nachdem Paulus zur Durchführung und Begründung der entgegengesetzten These ganze Briefe geschrieben; er durfte nicht mehr aus paulinischen Vordersätzen und Beispielen entgegengesetzte Folgerungen ziehen; er durfte es nur, wenn er seine eigene Erörterung ausdrücklich als Polemik gegen die paulinische Lehre aufgefasst wissen wollte.

Digitized by Google

Nach diesem Allem ist es die vom apologetischen Standpunkte aus consequenteste, wenn gleich an sich absurdeste Annahme, zu behaupten, der Brief des Jacobus sey nur gegen ein Missverständniss der paulinischen Lehre gerichtet. Sie ist die formell consequenteste, sofern eine bestimmte und bewusste Rücksichtsnahme auf Paulinisches sich schlechterdings nicht aus dem Briefe wegdemonstriren lässt; die absurdeste, weil das Missverständniss, gegen welches unser Verfasser schreiben soll, eben auf seiner Seite ist; weil jede Zeile seiner Polemik zeigt, dass er die paulinische Theorie ganz schief gefasst und auf den Standpunkt seines judenchristlichen Dualismus zwischen Glauben und Werken herabgezogen hat. Nichts desto weniger ist die in Rede stehende Annahme von manchen Gelehrten als glückliche Auskunft adoptirt worden. So sagt Hug [1]), aus richtigen Vordersätzen seltsame Nachsätze, aus kritischen Praemissen katholische Resultate ziehend: „Der Brief des Jacobus ist überlegt gegen Paulus geschrieben; das Absichtliche in der Entgegensetzung erhellt in der Ausführung der Frage von Werken und Glauben; alles, was Paulus vom Glauben, seiner Wirksamkeit zur Rechtfertigung und von der Unbrauchbarkeit der Werke gelehrt hat, ist hier geradezu in Abrede gestellt. Besonders damals, als das Christenthum sich bildete und seinen Lehrbegriff gründete, konnte eine Empfehlung des Glaubens mit Hintansetzung der Werke demselben eine Tendenz geben, welche alle seine Zwecke verrückte; diess und die wirklich bemerkbaren schiefen Urtheile und Nachtheile für das ausübende Christenthum bewogen den Verfasser unseres Briefs, seine Leser schriftlich aufzufordern, die Grundsätze des christlichen Handelns unverrückt vor Augen zu haben: nicht als wenn der Widerleger den Paulus nicht gefasst und nicht verstanden hätte, sondern er widerlegt ihn so, wie Die, an die er schrieb,

1) Einl. in's N. T. II, §. 150. 159.

Digitized by Google

denselben genommen und verstanden hatten.“ Allein wie lässt es sich denn denken, dass Jacobus den Missverstand einer paulinischen Lehre sollte bekämpft haben, ohne den wahren Sinn ausdrücklich zu unterscheiden! Mit Recht sagt Rauch [1]) — freilich von Voraussetzungen aus und zum Behuf von Folgerungen die nicht die unsrigen sind —: Jacobus hätte, wenn er die paulinische Lehre richtig verstand, zeigen müssen, was denn Paulus eigentlich habe lehren wollen. Er hätte den Begriff, den Paulus von der πίστις und ebenso auch den, den er von den ἔργοις νόμου hegte, erörtern, und darthun müssen, dass man ihn nur nicht gehörig verstanden habe, er hätte aber auch zugleich nicht unterlassen können, zu bemerken, dass er an ganz andere ἔργα denke, als Paulus. Das war allein der Weg, der zur wahren Einsicht führen, der alle Missverständnisse und Irrthümer beseitigen, und zugleich allen Verdacht von Paulus, als ob er eine falsche Lehre aufgestellt, entfernen konnte. Hätte Jacobus, wenn er nicht eine schreiende Ungerechtigkeit gegen den so klaren und reinen Paulus begehen wollte, es jenen Lehrern nicht offen und unumwunden sagen müssen, dass sie den Apostel, der überall den wahren unverfälschten Glauben predige, nur nicht recht gefasst hätten, dass er also an ihren verderblichen Lehren ganz unschuldig sey? Aber solche Aufhellung und Erläuterung gibt Jacobus mit keinem Wort.“

Also auch dieser Ausweg ist abgeschnitten, und es bleibt nichts übrig, als einfach die Absichtlichkeit des Widerspruchs, den unser Verfasser der paulinischen Rechtfertigungslehre entgegensetzt, anzuerkennen.

Erst von hieraus wird auch der den ganzen Brief und seine Composition beherrschende Gegensatz der Armen und Reichen verständlich. Wie der ganze Zusammenhang des

1) a. a. O. S. 276. Ebenso Neander, kleine Gelegenheits-Schriften S. 39.; Ap. Gesch. II, 492.

Digitized by Google

zweiten Capitels zeigt, ist die Polemik unseres Verfassers gegen die paulinische Glaubens- und Rechtfertigungslehre nur ein Moment in der durch den ganzen Brief sich durchziehenden Polemik gegen die Reichen; der formelle Scheinglaube, die πίστις νεκρὰ ist nur eines der Merkmale, welches die πλούσιοι characterisirt; und umgekehrt, wenn diese πίστις νεκρὰ, der todte Begriffsglauben so angelegentlich bekämpft wird, so geschieht es hauptsächlich im Interesse und vom Standpunkt der πτωχοὶ aus (II, 15: ἐὰν δὲ ἀδελφὸς ἢ ἀδελφὴ γυμνοὶ ὑπάρχωσι, καὶ λειπόμενοι ὦσι τῆς ἐφημέρου τροφῆς κτλ.); zum Behuf der Ausgleichung des Gegensatzes zwischen beiden, Reichen und Armen, werden die ἔργα ἀγάπης als Complement der πίστις so dringend gefordert. Kern hat ganz richtig gesehen, wenn er sagt[1]), der Gegensatz der Armen und Reichen enthalte zugleich als Moment in sich den Lehrgegensatz der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως und der δικαιοσύνη ἐξ ἔργων.

Ist diess richtig, so sind die Bezeichnungen πλούσιοι und πτωχοὶ überhaupt nicht in ihrem strengsten buchstäblichen sondern im weiteren Sinne zu fassen. Der Gegensatz von Geldreichthum und Geldarmuth war gewiss kein die Gemeinde-Verhältnisse der ganzen damaligen Christenheit beherrschender; er konnte nicht als trennender Unterschied ganzer Menschenclassen, als die Basis einer durchgreifenden Trennung in der Kirche, als Collectivbezeichnung aller andern Gemeindedifferenzen aufgestellt und behandelt werden, wie doch in unserem Briefe geschieht; er war gewiss nicht die Quelle von so grosser wechselseitiger Erbitterung, von Lehrstreitigkeiten, πόλεμοι und μάχαι, von ζῆλος und ἐριθεία, von Feindseeligkeiten und Kämpfen aller Art, wie sie in unserem Briefe geschildert werden. Offenbar fasst also der Briefsteller in dem Gegensatz der Armen und Reichen alle andern bestehenden Gemeindedifferenzen zusammen, er generalisirt in ihm

1) Tüb. Zeitschr. 1835, II, 61. f.

Digitized by Google

den gegebenen inneren Grundgegensatz der damaligen Kirche[1]). Welches ist nun dieser Grundgegensatz, der in dem Gegensatz der Armen und Reichen unter einen allgemeinen Gesichtspunkt gebracht ist? Hat die durch den ganzen Zusammenhang des Briefs veranlasste Annahme Grund, die πλούσιοι seyen Solche, zu deren näherer Characteristik auch die paulinische Lehrmeinung ὅτι ἐκ πίστεως μόνον δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐξ ἔργων gehört, so ist nicht zu zweifeln, dass der Gegensatz der Armen und Reichen — obwohl die Amphibolie des buchstäblichen und figürlichen Sinnes durch den ganzen Brief hindurchgeht — im Wesentlichen mit dem Gegensatz der Juden- und Heidenchristen zusammenfällt, ein Gegensatz, der sich dem von der Gemeinschaft und dem Standpunkt der Erstern aus schreibenden Verfasser als Gegensatz der strengern, werkthätigen und der laxeren verweltlichten Christen darstellte. Man darf sich nur des Namens Ebioniten erinnern, so wie der ebenfalls universelleren Bedeutung, die dem Reichthum und der Armuth in den Clementinen beigelegt wird, um diese Ansicht natürlich motivirt zu finden.

Nun erst gewinnt der ganze Brief innern Zusammenhang und einheitlichen Character. So aphoristisch und planlos er geschrieben zu seyn scheint, so ist er nichts desto weniger durch einen gemeinsamen Grundgedanken beherrscht und zusammengehalten. Wie schon äusserlich der durchgehende, auf allen Punkten berührte, nach allen Abschweifungen wieder aufgenommene Gegensatz der Armen und Reichen (I, 9 f. II, 2 ff. IV, 13 ff. V, 1 ff.) und die vom Standpunkt der Erstern gegen die Letztern geführte Polemik zeigt, wird ein und derselbe Gesichtspunkt durchgehends festgehalten und verfolgt: die Bestreitung der heidenchristlichen Gemeinschaft

1) Kern a. a. O. S. 35. 36. — Es ist bemerkenswerth, dass auch durch den Hirten des Hermas derselbe Gegensatz der Armen und Reichen und dieselbe Polemik gegen die Letztern hindurchgeht.

Digitized by Google

in ihrer theoretischen und praktischen Gestaltung, nach ihrem Lehrbegriff und ihrem Leben. Theoretisch stellte sich die heidenchristliche Sache unserem Verfasser dar als paulinische Glaubenslehre, als hochmüthige Begriffsweisheit (σοφία III, 13 ff.) als einseitig speculative Richtung, als geschwätzige Streitfertigkeit (III, 1 ff.), praktisch als Weltlust und Weltliebe, Gewinnsucht, Hochmuth, Lieblosigkeit. Die falsche und verkehrte Rechtfertigungslehre, der todte Begriffsglaube ist daher gar nicht das Einzige oder Ganze, was er an den Paulinern missbilligt und bekämpft: er ist ihm nur ein Zweig aus dem gemeinsamen Stamme einer falschen und verkehrten Grundrichtung. Und diese Grundrichtung von allen Seiten her in allen ihren Formen, Hüllen und Gestaltungen anzugreifen, ist der Zweck des Briefs; der Gegensatz der ἀκροαταὶ und ποιηταὶ, der ἔχοντες τὴν πίστιν und der ἔχοντες τὰ ἔργα, der ὑπερήφανοι und der ταπεινοὶ, der σοφία ἐπίγειος καὶ ψυχικὴ und der σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, der φιλία κόσμου und der φιλία θεοῦ, des αἰὼν ἕτος und αἰὼν μέλλων — alle diese Gegensätze sind nur Variationen, nur nähere Explication des Grundgegensatzes der πλούσιοι und πτωχοί.

Die Situation und das schriftstellerische Motiv unseres Briefs tritt von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet in ein helleres Licht. Der Gegensatz zwischen Reichen und Armen ist ein Gegensatz zwischen Richtung und Richtung, Gemeinschaft und Gemeinschaft — diess hat sich aus der voranstehenden Untersuchung herausgestellt; was nun aber hiebei die eigenthümliche Situation unseres Briefs bedingt und bestimmt, ist diess, dass zwischen beiden Richtungen und Gemeinschaften eine Lehrspaltung, ein Gegensatz von Lehrstreitigkeiten und doctrinellen Controversen bestand. Auf den letztern Umstand nimmt ausser II, 14—26. namentlich das ganze dritte Capitel Bezug. Wenn hier in einem und demselben Zusammenhang die Ermahnung gegeben wird, sich nicht als Lehrer vorzudrängen, die Zunge, die so viel Unheil und Verwirrung

Digitized by Google

anrichte, im Zaum zu halten, die besondere Weisheit und Wissenschaft der göttlichen Dinge, der man sich rühme, nicht in Hader und Eifersucht, sondern durch rechtschaffenen Wandel und durch Sanftmuth zu beurkunden, überhaupt vor Allem auf Frieden zu halten, wenn von ζῆλος καὶ ἐριθεία, von πόλεμοι καὶ μάχαι, die in den Gemeinden herrschen sollen, wenn schon im Eingang des Briefs von πειρασμοὶ ποικίλοι, von welchen die Gläubigen zu jetziger Zeit heimgesucht würden, die Rede ist: so kann sich diess Alles nur auf Lehrstreitigkeiten beziehen, die in den christlichen Gemeinden jener Zeit entbrannt waren, und die auf alle Gemeindeverhältnisse verstörend einwirkten. Und zwar müssen jene Lehrstreitigkeiten und prinzipiellen Controversen, so viel sich aus der eingemischten Polemik gegen die paulinische Theorie von Glauben und Rechtfertigung schliessen lässt, hauptsächlich in dem Gegensatz des paulinischen und judaisirenden Christenthums ihren Grund gehabt haben; und wenn, wie ebenfalls manche Aeusserungen unseres Briefs erkennen lassen (namentlich III, 13 — 18.), die Vertreter der heidenchristlichen, antiebionitischen Sache Solche waren, die sich einer besondern σοφία und ἐπιςήμη, besonderer pneumatischer Weisheit rühmten, sich wohl gar Pneumatiker nannten (III, 15.: ἐκ ἔςιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλ' ἐπίγειος, ψυχικὴ, δαιμονιώδης): so weist uns diess unverkennbar auf jene so einflussreiche Erneuerung der paulinischen Lehre durch die Gnostiker [1]) hin, die auch

1) Auch andere Stellen könnten sich auf die Gnostiker beziehen. Bei I, 13. Z. B. (μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω· ὅτι ἀπὸ θεῦ πειράζομαι· ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραςός ἐςι κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα) fühlt man sich lebhaft an die gnostische Lehre von einer sittlichen Naturnothwendigkeit, die auch in den Clementinen vom Standpunkt der Willensfreiheit aus angegriffen wird, erinnert. So verfasste auch Irenäus ein Sendschreiben an den Gnostiker Florinus περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν (Eus. H. E. V, 20.). — Ebenso erinnert das offenbar polemische βελτθεὶς (I, 18.) an die gnostische Ansicht von der

Digitized by Google

sonst noch durch eine Reihe von Thatsachen, namentlich in der Geschichte des Marcionitismus documentirt ist. An diese spätern geschärften Kämpfe um die Mitte des zweiten Jahrhunderts sind wir um so mehr genöthigt zu denken, da unser Brief einen Stand der kirchlichen Verhältnisse voraussetzt, wie er in der apostolischen und unmittelbar nachapostolischen Zeit unmöglich schon stattgefunden haben konnte. So viel aus der ganzen Situation und Haltung des Briefstellers gefolgert werden darf, hatte das heidenchristliche Element bereits die Uebermacht in der Kirche errungen, waren die Ebioniten schon in die Minorität zurückgedrängt, — beides eine natürliche Folge der steigenden äussern Ausbreitung des Christenthums in der römischen Welt. Für jene grosse Umwälzung der kirchlichen Verhältnisse, Ansichten und Stimmungen, die um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in der römischen Gemeinde stattfand und das bisherige Uebergewicht des Ebionitismus brach — es ist nöthig, immer und immer wieder auf diesen für die ganze vorliegende Untersuchung entscheidenden Punkt zurückzukommen — legt also auch der Brief des Jacobus ein sehr entschiedenes Zeugniss ab; er beurkundet die leidenschaftlichen Kämpfe und schmerzlichen Wehen, unter welchen sich die katholische Kirche und ihr einheitlicher, geschlossener Bau aus der Zerrissenheit der Partheien heraus gestaltete; er zeigt, wie die ebionitische Richtung nicht ohne energischen Kampf und feierliche Verwahrung (V, 1 ff.) auf ihre alte Herrschaft verzichtete, wie sie nicht ohne letzte muthige Zusammenraffung ihrer Kraft unter die allgewaltige Strömung der Zeit sich ergab.

B. Diess ist die eine Seite unseres Briefs. Er ist ein Wort des Streits. Aber er ist auch ein Wort zum Frieden, und diess ist die andere Seite.

Menschwerdung als einem göttlichen Evolutionsprocess, als einer Naturgeschichte Gottes.

Digitized by Google

Die Tendenz der Vermittlung liegt überall offen zu Tag. Indem der Verfasser den Gegensatz der Armen und Reichen erörtert, die Beziehungen und Verhältnisse beider Gemeinschaften bespricht, hier ermahnend, dort tröstend, thut er diess nur in der Absicht und mit dem Zweck, durch die Bearbeitung und Umstimmung der Reichen, durch die Erweckung freundlicher brüderlicher Gesinnungen eine Annäherung der Richtungen anzubahnen, eine Ausgleichung und Versöhnung des Zwiespalts herbeizuführen. Die praktische Abzweckung des Briefs ist also jedenfalls eine irenische.

Hiemit geht aber auch eine doctrinelle Annäherung an die paulinischen Ideen und Grundsätze Hand in Hand. Allerdings ist das Evangelium unserem Verfasser noch Gesetz, νόμος; der gesetzliche Standpunkt ist ihm so wenig, als dem Verfasser der Clementinen, ein überwundener, aufgehobener, nur pädagogischer; aber bei seinem Dringen auf vollständige Erfüllung des Sittengesetzes hat er keineswegs mehr das positive mosaische Gesetz im Auge, das selbst der Jacobus der Apostelgeschichte noch von den geborenen Judenchristen beobachtet wissen wollte, und auf das auch die clementinischen Homilieen noch nicht ganz verzichtet haben; keine Spur mehr von Sabbathfeier, Beschneidung u. s. w.; sondern das Christenthum ist ihm das verklärte Gesetz, ὁ νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας (I, 25. II, 12.), in welcher Auffassung Anklänge an den paulinischen Lehrbegriff, wenn man Stellen wie Röm. VIII, 2. vergleicht, schwer zu verkennen sind. Und wie unser Verfasser überhaupt Begriffe, Formeln und Wendungen von Paulus entlehnt [1]), so betrachtet er auch ganz in paulinischem Sinne das Christenthum als neue Schöpfung (I, 18.), so eignet er sich den Begriff der Wiedergeburt an (ebend.), so fasst er die πίστις, wenn gleich vorherrschend als theoreti-

1) Vgl. Schott, Isag. §. 91. not. 20. De Wette, Einl. in's N. T. S. 310 §. 168. b. Anm. d.

Digitized by Google

sches Verhalten, so doch nicht mehr in judaistischem Sinne ganz nur als intellectuelle Beistimmung, sondern als innerliches vertrauensvolles Ergreifen der Heilslehre, als vertrauensvolle Seelenstimmung und Gesinnung, er fasst sie, ganz wie der Hirte des Hermas [1]), namentlich im Gegensatz gegen die διψυχία oder das διακρίνεσθαι (I, 3. 6. dazu V, 15.).

Selbst die Polemik gegen die paulinische Rechtfertigungslehre ist nicht ohne vermittelnde Anklänge. Zwar wird mit aller Bestimmtheit ausgesprochen: ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, νεκρά ἐστι καθ' ἑαυτήν (II, 17.); aber doch wird der vom Verfasser bekämpften paulinischen δικαίωσις ἐκ πίστεως μόνον, χωρὶς τῶν ἔργων nicht schlechtweg die δικαίωσις ἐξ ἔργων, sondern die δικαίωσις ἐξ ἔργων, οἷς ἡ πίστις συνεργεῖ, oder die δικαίωσις ἐκ πίστεως, ἣ τελειῶται διὰ τῶν ἔργων [2]), entgegengesetzt, ganz das judenchristliche Analogon der paulinischen πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη (Gal. V, 6.). Legen wir das von Jacobus selbst gebrauchte Gleichniss (II, 26: ὥσπερ γὰρ τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρόν ἐστιν, οὕτω καὶ ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων νεκρά ἐστιν) zu Grund, so verhält sich nach ihm die πίστις zu den ἔργοις, wie das σῶμα zum πνεῦμα; nach der paulinischen Lehre ist das Verhältniss gerade das umgekehrte: die πίστις entspricht dem πνεῦμα, die ἔργα dem σῶμα. Was dem Einen Substanz, ist dem Andern Accidens, was dem Einen das Primäre, ist dem Andern das Subsidiäre, und umgekehrt. Man sieht, wie der Verfasser unseres Briefs das bestimmte Interesse hat, beide Momente zumal festzuhalten; die Aenderung, auf der er besteht, ist nur die, dass das gegenseitige Verhältniss, die gegenseitige Dignität derselben umgekehrt werde. Die katholische Kirche, ganz ihrem Grundcharacter getreu, die streitenden Gegensätze auf dem Wege der Capitulation äusserlich zu verknüpfen, die heterogenen Prinzipien zu mechani-

1) S. oben S. 340.

2) Aehnlich im Hirten des Hermas II, 9: ἡ πίστις — πάντα τελειοῖ.

Digitized by Google

schem Bündniss zusammenzustellen, hat auch hier, indem sie die combinirte Formel πίστις καὶ ἔργα zum Losungswort erhob, und beide ins Verhältniss der Cooperation (συνεργεῖν Jac. I, 22.) zu einander setzte, den Ausgleichungsprozess bis zur Nivellirung der Gegensätze fortgeführt.

Für die irenische Tendenz, die unser Brief in der ganzen Rechtfertigungs-Controverse verfolgt, ist auch der Satz charakteristisch: σὺ πιστεύεις, ὅτι ὁ θεὸς εἷς ἐστι· καλῶς ποιεῖς (II, 19.). Erinnert man sich, mit welchem Nachdruck in den clementinischen Homilieen der θεὸς εἷς hervorgehoben, wie die Lehre von der göttlichen Monarchie, die μοναρχικὴ θρησκεία bestimmt als Hauptlehre der wahren Religion, als das unterscheidende Merkmal von Christenthum und Heidenthum hingestellt, wie die Christen im Gegensatz gegen die Heiden kurzweg als οἱ τὸν ἕνα θεὸν σέβειν ἑλόμενοι bezeichnet werden [1]), — so kann man trotz des hinzugefügten καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσι καὶ φρίσσουσι nicht zweifeln, dass der Verfasser unseres Briefs, indem er die Uebereinstimmung der heidenchristlichen und judenchristlichen Richtung in dieser Haupt- und Grundlehre des Christenthums hervorhebt, damit ausdrücklich die Gemeinsamkeit des Bodens anerkennen wollte, auf welchem beide dem Heidenthum gegenüber stünden.

So ist denn also der Ruf der εἰρήνη, mit welchem sich unser Verfasser an die gegenüberstehende heidenchristliche Parthei wendet [2]), auch das Losungswort und der leitende praktische Grundgedanke seines eigenen Briefs.

Zum Schlusse können wir uns nicht enthalten, das Urtheil Kern's über unsern Brief, das wir mit geringen Abwei-

---

1) Die Stellen oben S. 367. u. bei Schliemann, Clementinen S. 134.

2) III, 18: καρπὸς δὲ δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην. 13: τίς σοφὸς καὶ ἐπιστήμων ἐν ὑμῖν; δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πραΰτητι σοφίας. 17: ἡ δὲ ἄνωθεν σοφία πρῶτον μὲν ἁγνή ἐστιν, ἔπειτα εἰρηνική, ἐπιεικὴς κτλ.

Digitized by Google

chungen zum unsrigen machen können, hier beizusetzen. Es möge zum Beweise dienen, dass dieselbe Stellung, die dem Briefe des Jacobus in der voranstehenden Erörterung angewiesen worden ist, und die allerdings im ganzen Zusammenhange der vorliegenden Untersuchung, in den sich gegenseitig hebenden und tragenden Ergebnissen der Kritik neue Bestätigung findet, schon früher auf dem Wege der Detailforschung sich einsichtigen und unbefangenen Männern aufgedrängt hat. „Der Brief des Jacobus — sagt KERN in der mehrerwähnten Abhandlung [1]) — gehört in die Reihe derjenigen Schriften, welche seit dem Schlusse des apostolischen Zeitalters und hierauf im Verlaufe des zweiten Jahrhunderts aus der judenchristlichen Gemeinschaft hervorgiengen und von welchen uns ein hauptsächliches Erzeugniss — ausser dem Hirten des Hermas — in den allerdings im Verhältniss zum Brief Jacobi jüngern [2])

---

1) Tüb. Zeitschr. a. a. O. S. 65.

2) Diess ist wohl schwerlich der Fall. Was auf ein jüngeres Alter, also eine spätere Entstehung der Clementinen schliessen liesse, ist eigentlich nur ihr hierarchischer Charakter, die entwickeltere kirchliche Verfassung, die sie voraussetzen oder fordern. Dagegen stellt der Brief Jacobi eine weit mildere, reifere, weit mehr verkirchlichte Form des Ebionitismus dar, als die Homilieen; auch ist seine Unionstendenz vorwiegender und bewusster. Dabei ist die Kirchenverfassung, die er voraussetzt, doch nicht mehr so ganz unentwickelt. Cap. V, 14 ff. erscheint das χάρισμα ἰαμάτων unverkennbar an den klerikalischen Stand gebunden, und die Function des Presbyters hat einen so bestimmten amtlichen, seelsorgerlichen Charakter, sie ist so entschieden gegen den Stand und Beruf der übrigen Gemeindeglieder abgegrenzt, dass man auch in dieser Beziehung den Zug der katholischen Kirche an unserem Briefe nicht verkennen kann. Cap. II, 22., wo rügend bemerkt wird, dass die Reichen von den Dienern oder Vorstehern der Gemeinde durch bessere Sitze ausgezeichnet werden, setzt ebenfalls schon für die ganze christliche Welt einen vollkommen organisirten Cultus voraus. — Nur diess kann zu Gunsten eines höheren Alters unseres Briefs geltend gemacht werden, dass der erste clementinische Brief, der doch nicht allzutief hinabgerückt werden kann, auf ihn Rücksicht zu nehmen

Digitized by Google

clementinischen Homilieen erhalten ist, und zu welchen in unserem neutestamentlichen Kanon ohne Zweifel auch der zweite Brief Petri und der Brief Judä gehören — Schriften, in welchen sämmtlich die judenchristliche Richtung und Gemeinschaft, oder wenn man lieber so sagen will, das christliche Bewusstseyn dieser Gemeinschaft vertreten wird in Beziehung zur grossen Kirchengemeinschaft, mit dem bestimmten Zwecke, auf diese einzuwirken, und beide Richtungen und Gemeinschaften in Leben und Lehre einander näher zu bringen" [1]).

IV. Der zweite Brief des Clemens.

Den beiden eben besprochenen, den Standpunkt des vermittelnden Ebionitismus darstellenden und vertretenden Schriften, den clementinischen Homilieen und dem Brief des Jacobus schliesst sich auf eigenthümliche Weise an der zweite Brief des römischen Clemens.

Hatten die beiden zuerst genannten Schriften vorwiegend die Tendenz verfolgt, den Ebionitismus als die herrschende Macht der eben jetzt sich bildenden katholischen Kirche zu

scheint (s. unten u. Credner, Einl. S. 607.). — Genauere chronologische Bestimmungen sind hier natürlich nicht aufzustellen.

1) Dass der Brief des Jacobus seiner Entstehung nach der römischen Gemeinde angehört, ist allerdings nicht bestimmt nachweisbar, aber doch durch seinen ganzen dogmatischen Charakter, seine Verwandtschaft mit dem Hirten des Hermas und den Clementinen, so wie durch seine Tendenz wahrscheinlich gemacht. — Dass die Andeutung von Salz- und Bitterquellen III, 11 ff., die Erwähnung des Scirocco I, 11., die Bezeichnung des Früh- und Spatregens mit dem technischen Namen ὑετὸς πρώϊμος καὶ ὄψιμος V, 7. nicht nothwendig und ausschliesslich auf palästinensische Localität hindeutet, wie Hug will (Einl. §. 155. S. 511 f.), sondern nur auf ein südliches Clima überhaupt, versteht sich von selbst.

Digitized by Google

constituiren, hatten sie zu diesem Zweck, um den beabsichtigten Erfolg zu erleichtern, auf die schrofferen, dem religiösen Zeitbewusstseyn entschiedener widerstrebenden Elemente des ursprünglichen Ebionitismus ausdrücklich oder stillschweigend verzichtet, mit einem Wort, den Ebionitismus möglichst verkirchlicht, so verfolgt der zweite sogenannte Brief des römischen Clemens denselben Zweck in noch bestimmterer directerer Weise, indem er, obwohl selbst noch ganz auf ebionitischem Boden stehend, doch gegen diejenigen Ansichten und Grundsätze des spätern Ebionitismus, die zwischen dem letztern und der mehr und mehr sich fixirenden Kirchenlehre eine trennende Schranke bildeten, eine ausdrückliche Polemik erhebt [1]). Er ist später geschrieben als die clementinischen Homilieen, gleichzeitig wahrscheinlich mit den monarchianischen Verhandlungen im letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts [2]), und bezeichnet schon ganz den Punkt, auf welchem Ebionitismus und Kirchenlehre auseinanderzulaufen anfangen, und der erstere als Härese von der letztern ausgesondert zu werden beginnt. Eben dieser Trennung und Ausscheidung nun will der Verfasser unseres Briefs, selbst Ebionit, dadurch vorbeugen, dass er den Ebionitismus in kirchlichem Sinne fortzubilden, und ihn durch Wegschaffung der hauptsächlichsten Differenzpunkte mit den dogmatischen Meinungen der Mehrzahl, mit der Kirchenlehre auszugleichen versucht.

Hiefür kurz die Belege.

---

1) Vgl. hierüber und zum Folgenden die treffenden Bemerkungen Schneckenburger's, Evg. d. Aeg. S. 13 ff. 28 ff.

2) Auf diese Zeit der Abfassung (cl. 2 Petr. III, 3) deuten auch die bereits aufgekommenen Zweifel an der Zukunft Christi, die unser Brief (c. 11. 12.) zu beruhigen sucht. Ebenso die Sitte, das Evangelium als ἡ γραφὴ zu citiren, was unter den Schriften des neutestamentlichen Kanons nur noch der erste Timotheusbrief und der zweite petrinische thun.

Digitized by Google

Dass der zweite Brief des Clemens seiner Denkweise nach ebionitisch ist, kann als anerkannt gelten. Ganz in der Weise des Hirten, der clementinischen Homilieen, des Briefs des Jacobus und anderer Schriften dieser Richtung macht er das Christenthum zu einer bloss gesetzlichen Moral, setzt er das christliche Leben ins sittliche Handeln, in die Erfüllung der göttlichen Gebote. Man vergleiche Sätze wie Cap. 3.: *ἐν τίνι αὐτὸν* (Christus) *ὁμολογῶμεν; ἐν τῷ ποιεῖν ἃ λέγει, καὶ μὴ παρακύειν αὐτῶ τῶν ἐντολῶν·* 6.: *ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ εὑρήσομεν ἀνάπαυσιν· εἰ δὲ μήγε, οὐδὲν ἡμᾶς ῥύσεται ἐκ τῆς αἰωνίου κολάσεως, ἐὰν παρακύσομεν τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ.* Ebendaselbst: *πῶς εἰσελευσόμεθα εἰς τὸ βασίλειον τοῦ θεοῦ, ἐὰν μὴ εὑρεθῶμεν ἔργα ἔχοντες ὅσια καὶ δίκαια;* 10: *ὥστε, ἀδελφοί μου, ποιήσωμεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς, τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς, ἵνα ζήσωμεν, καὶ διώξωμεν μᾶλλον τὴν ἀρετὴν, τὴν δὲ κακίαν καταλείψωμεν· — ἐὰν γὰρ σπουδάσωμεν ἀγαθοποιεῖν, διώξεται ἡμᾶς εἰρήνη.* Der ganze sogenannte Brief ist eigentlich nur eine weitere homiletische Ausführung dieses Themas. Näher sind nun auch die einzelnen Tugenden, welche das Fragment empfiehlt, ganz die ebionitischen. Cap. 4.: *ἐν τοῖς, ἀδελφοὶ, ὁμολογῶμεν τὸν κύριον, ἐν τῷ ἀγαπᾶν αὐτὸν, ἐν τῷ μὴ μοιχᾶσθαι, μηδὲ καταλαλεῖν ἀλλήλων, μηδὲ ζηλοῦν, ἀλλ' ἐγκρατεῖς εἶναι, ἐλεήμονας, ἀγαθούς· καὶ συμπάσχειν ἀλλήλοις ὀφείλομεν, καὶ μὴ φιλαργυρεῖν.* Eine Hauptstelle unter jenen Tugenden, auf deren Haltung gedrungen wird, nimmt die Reinigkeit des Fleisches ein, d. h. ohne Zweifel — der ascetische Geist des Briefs erlaubt keine andere Auffassung — die Enthaltung von geschlechtlicher Unreinigkeit. Man vergleiche Cap. 8.: *τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον, ἵνα τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀπολάβωμεν.* Ebendaselbst: *ποιήσαντες τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς καὶ τὴν σάρκα ἁγνὴν τηρήσαντες καὶ τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου φυλάξαντες ληψόμεθα ζωὴν αἰώνιον.* 6.: *ἐὰν μὴ τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον, ποίᾳ πεποιθήσει εἰσελευσόμεθα εἰς τὸ βασίλειον τοῦ θεοῦ; —* Stellen, die nur im angegebenen Sinne verstanden werden können,

Digitized by Google

und die auch Epiphanius [1]) und Hieronymus [2]) so verstanden haben, wenn sie behaupten, Clemens empfehle in unserem Briefe die Virginität. Auch die Benützung des Evangeliums der Ägypter aus welchem unser Brief (c. 12.) einen apokryphischen, gegen die Geschlechtsdunlität gerichteten Ausspruch Christi [3]) citirt, gehört hieher und bestättigt die obige Auffassung der angeführten Stellen. Ferner geht durch den ganzen Brief der ebionitische Gegensatz des *αἰὼν μέλλων* und *αἰὼν ἵστος* hindurch, und wird ganz im Sinne der Clementinen und des sogenannten gnostischen Ebionitismus sehr schroff ausgesprochen, z. B. Cap. 6.: *ἔχιν ἵστος ὁ αἰὼν καὶ ὁ μέλλων δύο ἐχθροί· ἵστος λέγει μοιχείαν καὶ φθορὰν καὶ φιλαργυρίαν καὶ ἀπάτην· ἐκεῖνος δὲ τούτοις ἀποτάσσεται. Οὐ δυνάμεθα ἓν τῶν δύο φίλοι εἶναι· δεῖ δὲ ἡμᾶς τούτῳ ἀποταξαμένους ἐκείνῳ χρῆσθαι. Οἰώμεθα, ὅτι βέλτιόν ἐχιν τὰ ἐνθάδε μισῆσαι, ὅτι μικρὰ καὶ ὀλιγοχρόνια καὶ φθαρτά· ἐκεῖνα δὲ ἀγαπῆσαι, τὰ ἀγαθὰ καὶ ἄφθαρτα.* Ähnlich lautet Cap. 10. Wenn endlich unser Brief den Zustand im *αἰὼν μέλλων* als *ἀνάπανσις* auffasst und bezeichnet (Cap. 5. 6.), so gehört auch diese Vorstellung ganz in den Ideenkreis des gnostischen Ebionitismus: in den Clementinen ist jener Ausdruck die stehende Bezeichnung der künftigen Seeligkeit. Das Angeführte möge, um Unbedeutenderes zu übergehen [4]), zur Nachweisung des ebionitischen Characters unserer Schrift genügen.

1) Haer. XXX, 15.: *αὐτὸς (ὁ Κλήμης) παρθενίαν διδάσκει.*

2) adv. Jovin. I, 12. Vol. II, 358. Vallars.

3) Schneckenburger a. a. O. S. 5. ff.

4) Z. B. die häufige Ermahnung zur Busse, c. 6. 8. 9. Vgl. bes. c. 6.: *ἕως ἐσμὲν ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ — μετανοήσωμεν· μετὰ γὰρ τὸ ἐξελθεῖν ἡμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου, οὐκέτι δυνάμεθα ἐκεῖ μετανοεῖν ἔτι* mit Hom. I, 7.: *ἐὰν δὲ ἀπειθήσητε, αἱ ψυχαὶ ὑμῶν μετὰ τὴν τοῦ σώματος λύσιν εἰς τὸν τόπον τοῦ πυρὸς βληθήσονται, ὅπου ἀϊδίως κολαζόμεναι ἀνωφέλητα μετανοήσουσιν, ὁ γὰρ τῆς μετανοίας καιρὸς ἡ νῦν ἑκάστῳ ζωὴ τυγχάνει.* Auf noch andere Züge und Ausdrucksweisen unserer Schrift, die an den Ebionitismus erinnern, hat Schneckenburger a. a. O. S. 19. ff. aufmerksam gemacht.

Digitized by Google

Nun aber ist unser Brieffragment nicht einfach eine ebionitische Schrift, in dem Sinne, dass mit dieser Bezeichnung sein Character erschöpft wäre, sondern es nimmt, wie schon oben bemerkt wurde, insofern eine eigenthümliche Stellung ein, als es zugleich bestimmte Ansichten unter den Ebioniten zu berichtigen, den Ebionitismus nach Ausscheidung seiner besonders anstössigen Elemente mit der Kirche auszugleichen sucht. In dieser Tendenz und zu diesem Zweck geschieht es, wenn in ihm die ebionitische Christologie und die wahrscheinlich gleichfalls von den doketischen Ebioniten behauptete Läugnung der leiblichen Auferstehung bestritten wird.

In ersterer Beziehung ist gleich der Anfang des Briefs bemerkenswerth. *Ἀδελφοὶ* — beginnt er — *οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν· καὶ οὐ δεῖ ἡμᾶς μικρὰ φρονεῖν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν· ἐν τῷ γὰρ φρονεῖν ἡμᾶς μικρὰ περὶ αὐτοῦ, μικρὰ καὶ ἐλπίζομεν λαβεῖν· καὶ οἱ ἀκούοντες ὡς περὶ μικρῶν ἁμαρτάνομεν, οὐκ εἰδότες, πόθεν ἐκλήθημεν, καὶ ὑπό τινος, καὶ εἰς ὃν τόπον, καὶ ὅσα ὑπέμεινεν Ἰησοῦς Χριστὸς παθεῖν ἕνεκα ἡμῶν.* In dieser offenbar polemischen Aufforderung wird nicht nur ganz bestimmt auf eine Höherstellung der Person Christi gedrungen, sondern sogar (namentlich mit den Worten *ἡμεῖς οἱ ἀκούοντες ὡς περὶ μικρῶν*) unverkennbar auf jene spätere Deutung des Namens Ebioniten angespielt[1]), wornach dieselben so genannt worden seyn sollten pro humilitate sensus[2]), *ὡς πτωχῶς καὶ ταπεινῶς τὰ περὶ τοῦ Χριστοῦ δογματίζοντες καὶ δοξάζοντες*[3]). Sind jene *ἀδελφοὶ*, an welche die vorstehende Bestreitung der gemein ebionitischen Ansicht von der Person Christi gerichtet ist, Ebioniten, und gehört, wie gleichfalls

1) Wie Schneckenburger a. a. O. S. 29. richtig bemerkt.
2) Hieron. in Jesaj. 66, 20.
3) Eus. H. E. III, 27., Ignat. ad Philad. 6. (längere Rec.), Orig. de princ. IV, 22., in Matth. Tom. XVI, 12. Chron. Paschal. I, 472. Dind.

Digitized by Google

angenommen werden muss, der Bestreiter selbst im Uebrigen der ebionitischen Denkweise an, so haben wir hier einen vollständigen Beleg für die oben aufgestellte Behauptung, es sey die Tendenz unserer Schrift, den bereits eingetretenen und sich mehr und mehr fixirenden Gegensatz zwischen Ebionitismus und Katholicismus durch eine dogmatische Fortbildung des ersteru auszugleichen. Hiernach fällt die Abfassung unseres Briefs in eine Zeit, in welcher die ursprüngliche Ansicht von der Person Christi, seine Auffassung als *ψιλὸς ἄνθρωπος* bereits entschieden als ausserkirchliche Meinung zu gelten angefangen hatte, was nicht sehr lange vor den artemonitischen Streitigkeiten der Fall gewesen seyn kann. Denn noch die clementinischen Homilieen, sonst so bemüht, alles Anstössige zu vermeiden, alles Unzeitgemässe zu entfernen, bestreiten bestimmt und ausdrücklich die Gottheit Christi. Unser Brief dagegen bezeichnet Christum mehr als einmal als *θεὸς* (c. 1. 3. 4. 12.) auch als das fleischgewordene *πνεῦμα*; (c. 9.). Es deutet diese dem Patripassianismus sich annähernde Form der Christologie auf die Epoche des Praxeas und des um jene Zeit aufgekommenen antijüdischen Unitarismus.

Zweitens bekämpft unser Fragment die Läugnung der Auferstehung. *Μὴ λεγέτω τις ὑμῶν*, — heisst es Cap. 9. — *ὅτι αὕτη ἡ σὰρξ ὃ κρίνεται, ὃδὲ ἀνίζαται. Γνῶτε ἐν τίνι ἐσώθητε, ἐν τίνι ἀνεβλέψατε, εἰ μὴ ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ ὄντες. Δεῖ οὖν ἡμᾶς ὡς ναὸν θεῦ φυλάσσειν τὴν σάρκα· ὃν τρόπον γὰρ ἐν σαρκὶ ἐκλήθητε, καὶ ἐν τῇ σαρκὶ ἐλεύσεσθε. Ὁ Ἰησοῦς ὁ κύριος, ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σὰρξ, καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν· οὕτω καὶ ἡμεῖς ἐν ταύτῃ τῇ σαρκὶ ἀπολησόμεθα τὸν μισθόν.* Offenbar ist diese Polemik nicht gegen die Läugnung eines künftigen Lebens überhaupt, sondern gegen die doketische Läugnung der leiblichen Auferstehung, gegen die Behauptung einer blos seelischen oder pneumatischen Fortdauer gerichtet. Die These, die unser Verfasser vertheidigt, *ὅτι αὕτη ἡ σὰρξ κρίνεται*, setzt als Antithese die ganz bestimmte Behauptung

Digitized by Google

voraus, die Auferstehungsleiber seyen andere, als die irdischen. Die Theorie der clementinischen Homilieen von einem Lichtleib, in welchen der Körper der Auferstandenen verwandelt werde [1]), fällt also schon ganz unter die Polemik unseres Briefs, wie es denn überhaupt aller Wahrscheinlichkeit nach nicht sowohl Gnostiker sind, die er bestreitet, als eben jene doketischen Ebioniten, aus deren Mitte die Homilieen hervorgegangen sind. Die ganze Widerlegung ist so gehalten (man beachte z. B. gleich die Anfangsworte μὴ λεγέτω τις ὑμῶν κτλ.), dass man sieht, der Verfasser setzt den fraglichen Irrthum, den er zu berichtigen sucht, bei seiner eigenen Parthei voraus, er will mit seiner Polemik auf seine eigenen Meinungsgenossen einwirken.

So ist also der zweite Brief des Clemens eine Bestreitung des Ebionitismus innerhalb des Ebionitismus, ein freilich erfolgloser Versuch, diese Richtung, die von der Zeitbildung bereits überflügelt war, und deren Name schon eine tadelnde Nebenbedeutung erhalten hatte, mit dem fortgeschrittenen Bewusstseyn der Kirche auszugleichen [2]). Der Bruch zwischen

---

1) Hom. XVII, 16.: ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει τῶν νεκρῶν, ὅτ' ἂν οἱ ἄνθρωποι τραπέντες εἰς φῶς τὰ σώματα ἰσάγγελοι γένωνται, τότε ἰδεῖν ἀλλήλους δυνήσονται.

2) Schneckenburger a. a. O. S. 50.: „Die Feststellung der Auferstehungslehre gegen speculative Ansichten, wie sie aus dem theosophischen System der Ebioniten nothwendig folgten, war von einem ebionitischen Verfasser nur in der spätern Zeit der allmähligen Verschmelzung (?) des Ebionitismus mit der orthodoxen Kirche zu erwarten. In eine solche spätere Zeit der Annäherung, welche auch schon die Recognitionen als Umarbeitung der Homilieen verrathen, kann ferner allein der häufige Gebrauch prophetischer Schriften des A. T.'s fallen, wie wir ihn im Fragmente finden, da die ächten Ebioniten viel geringer von dem A. T., namentlich den Propheten dachten." In letzterer Beziehung verdient jedoch bemerkt zu werden, dass auch der den Homilieen voranstehende Brief des Petrus an Jacobus c. 1. S. 608. Cot. die alttestamentlichen Propheten in ihrer göttlichen Auctorität anerkennt, und ihre Schriften als γραφαὶ behandelt.

Digitized by Google

Katholicismus und Ebionitismus der im letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts sich allmählig vollendete, war also bereits im Gang, als unser Brief geschrieben wurde, und bildet eigentlich dessen Voraussetzung und schriftstellerische Veranlassung. Wir stehen mithin mit dem zweiten Brief des Clemens schon ganz auf dem Boden jener Epoche, in welcher man die litterarischen Erzeugnisse des vorangegangenen ebionitischen Zeitalters mit der fortgeschrittenen dogmatischen Bildung auszugleichen suchte, und sie zu diesem Behufe — man erinnere sich der clementinischen Recognitionen, der apostolischen Constitutionen — katholisirenden Umarbeitungen unterwarf. Chronologisch sollte hiernach unser Brief etwas später gestellt werden, und es geschieht nur aus sachlichen Gründen, wenn wir ihn den clementinischen Homilieen und dem Briefe des Jacobus, zwei Schriften, von denen wenigstens die erstere um ein Ziemliches älter ist, anreihen.

C. Dritte Stufe: Neutralität und Friedensschluss.

I. Das Markusevangelium.

Mit dem Evangelium des Markus treten wir in eine neue, in die letzte Entwicklungsstufe des Ebionitismus ein, in diejenige, auf welcher er seine schliessliche Vermittlung mit dem paulinischen Christenthum, wenn auch in äusserlicher Weise, vollzieht, seine Härten und Schroffheiten abstreift,

---

Wie aus diesem und ähnlichen Beispielen geschlossen werden darf, so scheint die Verwerfung der alttestamentlichen Propheten durchaus kein ausnahmsloser Grundsatz der sogenannten gnostischen Ebioniten gewesen zu seyn: sie bildet also keinen zwingenden Einwand gegen den ebionitischen Character von Schriften, die, wie der Brief des Jacobus, die alttestamentliche Prophetie anerkennen.

Digitized by Google

mit den Ideen der fortschreitenden Zeit sich sättigt, kurz, auf welcher er Katholicismus wird. Die Tendenz hiezu haben wir schon in den Schriften der eben erörterten Stufe mehr oder weniger ausgesprochen und durchgeführt gefunden; allein eine wirkliche, praktische Vermittlung und Versöhnung der controversen Prinzipien, der streitenden Richtungen war so lange nicht möglich, als dieselbe, wenn auch angestrebt, doch einseitig nur, wie in den eben genannten Schriften, auf der Basis und von den Grundvoraussetzungen der ebionitischen Denkweise aus versucht wurde. Aus diesen Grundvoraussetzungen musste erst herausgegangen, das Feld der Controverse, die Einseitigkeit der bisherigen Standpunkte musste verlassen, ein neutraler Boden musste gesucht werden, wenn den Forderungen der Umstände in zeitgemässer Weise entsprochen und ein praktischer Erfolg erzielt werden wollte. Diess nun ist die Stellung unseres zweiten Evangeliums, diess die geschichtliche Situation, der es seinen Ursprung verdankt, diess die Tendenz, die es verfolgt. Obwohl der ebionitischen Richtung entstammt — sonst wäre kein Recht vorhanden, es der Entwicklungsgeschichte dieser Reihe einzufügen — und in manchen seiner Elemente noch an diesen Ursprung erinnernd sucht es sich doch grundsatzmässig ausserhalb der prinzipiellen Controverse zu stellen, und, soweit diess möglich war, die richtige Mitte zwischen den Gegensätzen zu finden. Diess auch schon äusserlich dadurch, dass es sich als Auszug aus zwei Evangelienschriften entgegengesetzter Richtung, aus dem judenchristlichen Matthäus und dem heidenchristlichen Lucas gibt, dass es sich zu beiden als ihre gemeinsame Mitte verhält. Sein specifischer Charakter ist in jeder Beziehung der Standpunkt der Neutralität.

Das hier vorläufig Bemerkte und der folgenden Untersuchung vorweg Genommene ist nun näher aus der Analyse des Evangeliums selbst und aus seiner Zusammenstellung mit den beiden andern Synoptikern nachzuweisen. Wir ermitteln

Digitized by Google

in dieser Beziehung zuerst seinen secundären Ursprung, dann seine ebionitischen Elemente, endlich seine neutrale Tendenz.

A. Ueber den secundären Ursprung des Markusevangeliums — eine Zeit lang eines der Axiome der neutestamentlichen Kritik — wäre wenig zu bemerken, und es könnte derselbe stillschweigend vorausgesetzt werden, wenn nicht neuerdings durch Weisse, Wilke und Bruno Bauer die entgegengesetzte Annahme wieder aufgekommen, und mit Eifer, wenn auch nicht gerade mit viel historischer Einsicht vertheidigt worden wäre. Indem ich, was die beiden zuletzt genannten Gelehrten betrifft, auf die ausführlichere Begründung meines abweichenden Urtheils, die ich anderwärts gegeben [1]), verweise, begnüge ich mich, hier die Hauptpunkte festzustellen.

Zuerst ist die äussere Bezeugung unseres Evangeliums der Annahme seines frühen Ursprungs nicht günstig. Bekanntlich spricht zuerst Papias von einer Evangelienschrift des Markus. Seine Worte sind: *Μάρκος μὲν, ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* [2]). Ob diese Angabe auf unser zweites Evangelium anwendbar, und ob der jetzige Markus, auf den nun einmal augenscheinlich der Vorwurf nicht zutrifft, es fehle ihm an einer bestimmten Zeit- und Sachordnung, mit dem Markus des Papias identisch sey, darf mit Recht beanstandend gefragt werden. Näher erwogen spricht alle Wahrscheinlichkeit für die Verneinung der Frage.

Will man eine Beziehung des papianischen Zeugnisses auf unsern Markus möglich machen, so kann diess nur in Einer Weise geschehen, indem man nämlich der fraglichen

1) Die Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten in ihrem Verhältniss zur Traditionshypothese, zugleich eine Recension von Wilke's Urevangelisten u. B. Bauer's Synoptikern, theol. Jahrb. 1843, II, 203 — 278.

2) ap. Eus. H. E. III, 39.

Digitized by Google

sprüche Christi eingeflochten werden mochten. Hat nun Markus, nach Papias Angabe, als ἑρμηνευτὴς Πέτρου diese Vorträge aufgezeichnet, so sollten wir uns weit eher ein Werk in der Art der clementinischen Homilieen, als eines unserer synoptischen Evangelien, auf welche die ganze Beschreibung durchaus nicht zutrifft, darunter denken. Geht aber das papianische Zeugniss auf ein anderes, als unser kanonisches Markusevangelium — Papias sagt auch nirgends ausdrücklich, dass er von dem letztern rede, sondern Eusebius setzt es nur voraus — so mag die Vermuthung erlaubt seyn, ob unter jener von Markus nach den Vorträgen des Petrus verfassten Schrift nicht vielleicht das κήρυγμα Πέτρου, dieses uralte, vom Gnostiker Herakleon und vom alexandrinischen Clemens noch als authentisch citirte Dokument [1]) zu verstehen sey. Diese Annahme, wenn gleich, wie sich von selbst versteht, unerweisliche Vermuthung hat wenigstens mehr für sich als die andere, Papias rede von einem unbekannten, bis auf die letzte Spur verschwundenen Evangelium.

Ein anderer Umstand, der der neuerlichen Erhebung des Markusevangeliums zum Wurzelevangelium nicht günstig ist, ist dessen occidentalischer Ursprung. Wie die Erklärung palästinensischer Oertlichkeiten, jüdischer Sitten und Gebräuche zeigt, ist es nicht in Judäa, sondern, wie näher der auffallend häufige Gebrauch lateinischer Wörter, lateinischer Amts- und Münznamen, latinisirender Redensarten [2]) erkennen lässt, und was auch die kirchliche Ueberlieferung sehr bestimmt versichert, in Rom entstanden. Nun aber waren

1) Es wird unten näher davon die Rede seyn. Einstweilen vgl. Credner, Beiträge I, 349 ff.

2) Ein Verzeichniss derselben bei Credner, Einl. ins N. T. I, 104. Gieseler, Entstehung der schriftl. Evgg. S. 124. Zu den latinisirenden Redensarten kann noch hinzugefügt werden γλώσσαις καιναῖς (novis = inusitatis linguis) λαλεῖν XVI, 17. und τὸ ἱκανὸν ποιεῖν (= satisfacere) XV, 15.

Digitized by Google

die ältesten Evangelienschriften allen Nachrichten zufolge palästinensischen Ursprungs und in der palästinensischen Landessprache verfasst. Die alten Ueberlieferungen über das Hebräerevangelium, die alte Sage, Matthäus habe zuerst und er habe hebräisch geschrieben — es ist oben erschöpfender davon die Rede gewesen, — lassen nicht daran zweifeln. Ist dem aber so, so wird ein römisches Evangelium, wie dasjenige des Markus, wohl schwerlich das primitive Evangelium seyn, sondern in Betracht alles dessen, was wir von der Geschichte des ältesten Christenthums wissen, ist es ungleich wahrscheinlicher, dass die palästinensischen Evangelien den römischen vorangegangen sind, als umgekehrt. Ohnedem wäre auch die Thatsache schwer zu erklären, dass kein kirchlicher Schriftsteller vor Irenäus auf das Markusevangelium Bezug nimmt oder Bekanntschaft mit demselben verräth, während mit den Evangelien des Matthäus und Lucas die ältesten evangelischen Citate in den ausserkanonischen Schriften doch immer wenigstens eine gewisse Aehnlichkeit haben.

Am bestimmtesten jedoch spricht für den secundären Ursprung des Markusevangeliums sein erweislich epitomatorischer Charakter [1]).

Man hat zwar neuerdings eben in seiner Kürze ein Merkmal dafür finden wollen, dass es die gemeinschaftliche Quelle der synoptischen Evangelien sey. So namentlich Wilke. Da nämlich mit Ausnahme von 24 oder 27 Versen der ganze Markus theilweise in Matthäus, theilweise in Lucas enthalten ist, somit die Tafel derjenigen Erzählungs- und Redestücke, die allen drei Synoptikern gemeinsam sind, eben mit Markus zusammenfällt, so war allerdings die Vermuthung

1) In Beziehung auf den Sprachcharakter des Markus gegenüber von Matthäus hat diess besonders Zeller dargethan, Theol. Jahrb. 1843, 3, 527 ff.

Digitized by Google

nahe gelegt, diese Tafel des Gemeinschaftlichen habe als Ganzes, als Werk für sich existirt, und es sei folglich das Markusevangelium nicht sowohl Compilation, als gemeinsame Wurzel der Evangelienharmonie, der Exponent des synoptischen Grundtextes, mit einem Worte das Urevangelium. In diesem Fall wäre allerdings nicht auf eine frühere Evangelienschrift zurückzugehen, oder „ein Markusevangelium vor dem Markusevangelium zu setzen“ [1]). Allein diesem Schlusse steht hauptsächlich der Umstand hindernd entgegen, dass nicht der ganze Markus in den beiden andern Synoptikern aufgeht, dass er eigenthümliche Zusätze hat, um welche sein Text reicher ist, als der gemeinschaftliche, Zusätze im Kleinen, die bei ihrem wiederkehrenden Sprachcharakter weit eher die consequente Anwendung und Einschaltung eines Epitomators, als die consequente Ausmerzung von Seiten der beiden Andern voraussetzen lassen (man erinnere sich nur an das häufige πάλιν, εὐθέως, an die veranschaulichenden Participialzusätze κύψας, ἐναγκαλισάμενος u. s. w.), Zusätze im Grossen, nämlich einige Parabeln und Wunder, welche die beiden Späteren, namentlich der sammelnde Matthäus, der mit solchem Eifer auf Vollständigkeit des historischen Materials bedacht ist, dass er die fliegenden Schlagworte und Sprüche der mündlichen Ueberlieferung, nur um sie nicht umkommen zu lassen, oft nach ganz äusserlichen Beziehungen an ungehörigen Orten einflicht, — wohl schwerlich ausser Acht gelassen hätten. Ueberdiess haben die zwei Heilungsgeschichten, die Markus vor den Andern voraus hat (VII, 32 ff. VIII, 22 ff.), ebenfalls einen wiederkehrend eigenthümlichen (πτύσας ἥψατο τῆς γλώσσης VII, 33; πτύσας εἰς τὰ ὄμματα αὐτοῦ VIII, 23.), die Hand eines späteren Einschalters verrathenden Typus. Es ist von seinen Voraussetzungen und Gesichtspunkten aus ganz folgerichtig, dass Wilke die meisten dieser Zu-

1) Wilke, der Urevangelist S. 684.

Digitized by Google

sätze, namentlich die kleineren phraseologischen, die Markus vor den Uebrigen voraus hat und die seiner Urheberschaft des gemeinschaftlichen Urtextes am meisten entgegen stehen, für spätere in den Text gekommene Interpolationen erklärt (nämlich I, 2. 13. II, 13. III, 6. 17. IV, 10. VI, 37. VII, 3 f. 13. VIII, 1 — 9. 20. IX, 6. 38 — 40. X, 16. 46. XI, 24 — 26. XV, 10., endlich die störenden Verse des Schlusscapitels); da aber die angeführten vorgeblichen Interpolationen und Glosseme grossentheils solche sind, aus welchen die Abhängigkeit des Marcus und sein bei der Epitomirung befolgtes Verfahren besonders klar sich erkennen lässt, so hat sich Wilke durch diese Reihe von Willkührlichkeiten und Gewaltthätigkeiten selbst das Urtheil gesprochen, und die Undurchführbarkeit seiner Hypothese damit offen bekannt.

Nehmen wir den Text des Marcus, wie er vorliegt, so sind hauptsächlich folgende Züge, meist ungeschickte Abkürzungen und Verrenkungen, Auslassungen nothwendiger Mittelglieder und schiefe Uebergänge, für seine Abhängigkeit von den beiden andern Synoptikern und seine schriftstellerische Art charakteristisch.

Die Versuchungsgeschichte lautet bei Marcus: ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας τεσσαράκοντα, πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ, καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων· καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ (I, 13.). Diese Worte wären kaum genügend verständlich, wenn nicht das ihnen zu Grunde liegende geschichtliche Material aus einem der andern Synoptiker bekannt wäre. Der Schlusssatz καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ ist ohne das bei Matthäus Vorangehende ganz unmotivirt; überhaupt geht, wie De Wette mit Recht bemerkt [1]), in der kurzen Darstellung des Markus die sittliche Bedeutung der Versuchung ganz verloren; es wird ein wunderliches Abentheuer daraus. — Aus einer ebenso verfehlten

1) Exeget. Handb. z. d. St.

Digitized by Google

Epitomirung stammt das ganz widersinnige und dem Zusammenhang völlig widersprechende ἦσαν ἔκφοβοι bei der Verklärungsgeschichte (Marc. IX, 5. 6.: καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ· ῥαββί, καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν σκηνὰς τρεῖς κτλ. — οὐ γὰρ ᾔδει, τί λαλήσῃ, ἦσαν γὰρ ἔκφοβοι); Markus hat es aus Matthäus, der diesen Zug weiter unten am richtigen Orte angebracht hat (Matth. XVII, 6.), entlehnt, und sofort später, bei der betreffenden Stelle seines Vorgängers angekommen, weggelassen. — Wenige Verse später (IX, 33 ff.) begegnet man einem andern, durch zweckwidrige Auslassungen herbeigeführten Missverständniss des Epitomators. Die ursprüngliche Darstellung des Matthäus ist folgende. Aus Veranlassung einer Rangstreitigkeit unter den Jüngern (οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ προσῆλθον λέγοντες· τίς ἄρα μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν) ruft Jesus ein Kind herbei und stellt es in die Mitte des Jüngerkreises mit den Worten (V, 3.): ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. (4.) Ὅστις οὖν ταπεινώσῃ ἑαυτὸν, ὡς τὸ παιδίον τοῦτο, οὗτός ἐστιν ὁ μείζων ἐν τῇ βασ. τῶν οὐρ. (5.) Καὶ ὃς ἂν δέξηται παιδίον τοιοῦτον ἓν ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται κ. τ. λ. Man sieht, in dieser Darstellung des Matthäus ist mit Ausnahme von V, 5 ff., womit eine neue, mit dem Vorangegangenen mehr äusserlich verknüpfte Gedankenfolge beginnt, Alles wohl zusammenhängend. Dem Ehrgeiz und der Rangsucht der Jünger wird der kindliche Charakter von Seiten seiner Demuth, seiner Anspruchlosigkeit, seiner Bescheidenheit als Vorbild entgegengestellt. Es wäre kaum nöthig, diess ausdrücklich zu bemerken, da es sich von selbst versteht, wenn nicht neuerlichst dieser einfache Vorgang zu Gunsten der Markus-Hypothese so unbegreiflich missverstanden worden wäre. Markus nämlich, obwohl er als Veranlassung und Motiv der ganzen Rede den Rangstreit der Jünger beibehält, lässt doch die Verse 3. 4., auf welchen der Nerv der ganzen Zurechtweisung beruht, aus, und setzt

Digitized by Google

die Aufforderung zur Aufnahme solcher Kinder in unmittelbare Verbindung mit dem Rangstreit. Seine Worte lauten: *καὶ ἦλθεν εἰς Καπερναούμ· καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος ἐπηρώτα αὐτούς· τί ἐν τῇ ὁδῷ πρὸς ἑαυτοὺς διελογίζεσθε; Οἱ δὲ ἐσιώπων· πρὸς ἀλλήλους γὰρ διελέχθησαν ἐν τῇ ὁδῷ, τίς μείζων. Καὶ καθίσας ἐφώνησε τοὺς δώδεκα, καὶ λέγει αὐτοῖς· εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων διάκονος. Καὶ λαβὼν παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν, καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὸ, εἶπεν αὐτοῖς· ὃς ἐὰν ἓν τῶν τοιούτων παιδίων δέξηται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται κτλ.* Mit *καὶ λαβὼν παιδίον* knüpft also auch Markus die symbolische Handlung, die Herbeirufung und Darstellung des Kindes an den Rangstreit an, gerade als ob er die letztere, wie Matthäus thut, als Entgegnung auf die Rangstreitigkeiten der Jünger gefasst wissen wollte: und doch bricht er diese Beziehung, statt sie nun wirklich festzuhalten, dadurch wieder ab, dass er statt einer Ermahnung zur Demuth vielmehr eine Ermahnung zur Kindesliebe folgen lässt, während doch offenbar nicht die Kindesliebe, sondern die Kindeseinfalt einen richtigen Gegensatz zum Ehrgeiz bildet. Auch hier also hat der Verfasser unseres Evangeliums durch Auslassung der beiden matthäischen Verse eine völlige Verstörung des wahren Sinns angerichtet. — Auf eine ähnliche Ungeschicklichkeit stösst man weiter unten XII, 34. Eine freundliche Unterredung zwischen Christus und einem Schriftgelehrten endigt hier mit den Worten: *καὶ ὁ Ἰησοῦς, ἰδὼν αὐτὸν, ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη, εἶπεν αὐτῷ· οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. Καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.* Man staunt, wie dieser Schlusssatz, der in dem vorliegenden Zusammenhange ganz unmotivirt, ja widersinnig erscheint, hieher kommt; unmöglich kann er von der Hand des ersten Concipienten hieher gestellt worden seyn, er ist erst später aus seinem ursprünglichen Orte Matth. XXII, 46. oder auch Luc. XX, 40. hieher gerückt worden; ein Beweis, dass das Gespräch vom grössten Gebot erst durch Markus vermöge einer missverständlichen

Digitized by Google

Auffassung seiner Bedeutung in das abgerundete und geschlossene Ganze des Lucas eingeschoben worden ist. — Eine verwandte Erscheinung bietet die Verfluchung des Feigenbaums, wie sie Markus erzählt (XI, 12 ff.). *Ἰδὼν συκῆν μακρόθεν — ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς, εἰ ἄρα εὑρήσει τι ἐν αὐτῇ· καὶ — οὐδὲν εὗρεν εἰ μὴ φύλλα· ἦ γὰρ ἦν καιρὸς σύκων.* Aber wozu in diesem Falle die Verfluchung des Baums, wenn seine derzeitige Unfruchtbarkeit eine ganz natürliche, unverschuldete war? Die eingeschobene Motivirung ist schlechterdings unlogisch und dem ersten Concipienten der Erzählung gewiss eben so fremd, als die eben besprochene Spruchverknüpfung; sie ist aber, wie wir schon oben gesehen haben, bei Markus nicht ohne Analogie. — Auf eine Abhängigkeit des zweiten Evangeliums vom dritten lässt auch die grammatische Fassung des Apostel-Catalogs schliessen. Die unregelmässige Construction in den Worten des Markus III, 17: *καὶ ἐπέθηκε τῷ Σίμωνι ὄνομα Πέτρον· καὶ Ἰάκωβον — καὶ Ἰωάννην κ. τ. λ.*, die nicht ohne Härte durch eine Rückbeziehung auf *ἐποίησε δώδεκα* v. 14. erklärt werden kann, ist wahrscheinlich durch wörtliche Herübernahme der anakoluthischen Worte aus Luc. 6, 14. entstanden.

Andere Stellen ähnlicher Art, die sich als Unterbrechungen des Zusammenhangs, Auslassungen nothwendiger Mittelglieder, verkehrte Umstellungen, willkürliche Uebergänge, falsche Motivirungen, Einmischungen fremdartiger Elemente, namentlich unpassender Reminiscenzen, unnöthige Wiederholungen, magische und apokryphische Zuthaten characterisiren, hat neuerlichst De Wette [1]) gesammelt, auf dessen Zusammenstellung hiemit der Kürze halber verwiesen seyn möge. Eine Hauptstelle unter diesen Beweisinstanzen gegen die angebliche Priorität des Markusevangeliums nimmt bekanntlich die zweite Hälfte des Schlusscapitels ein, deren

1) Einl. S. 150 f.

Digitized by Google

Unächtheit ohne einen Cirkel im Beweisverfahren nicht wird dargethan werden können.

Hiezu kommen noch als Merkmale späterer Entstehung einige Auslassungen und Abänderungen, die der Verfasser des Markusevangeliums an solchen Weissagungen Christi, denen der Erfolg zu widersprechen oder wenigstens nicht genau zu entsprechen schien, angebracht hat. *Ἀμὴν λέγω ὑμῖν* — sagt Jesus bei der Aussendung der Zwölfe, nach Matthäus X, 23. — *ὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.* Und wiederum Matth. XVI, 28.: *εἰσί τινες τῶν ὧδε ἑστώτων, οἵτινες ὐ μὴ γεύσονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ.* Die zuerst angeführte Stelle lässt Markus weg, die letztere gibt er in folgender Weise wieder: *εἰσί τινες τῶν ὧδε ἑστηκότων, οἵτινες ὐ μὴ γεύσονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει* (IX, 1.). Das chronologische Verhältniss beider Redactionen und die verhältnissmässig späte Abfassungszeit des Markusevangeliums liegt in dieser Parallelstelle so klar zu Tage, dass jedes weitere Wort überflüssig ist.

Hiernach wird es bei dem alten Griesbach'schen Erfunde sein Verbleiben haben, dass das Markusevangelium ein unter gewissen Gesichtspunkten und zu bestimmten Zwecken, die später zu erörtern seyn werden, veranstalteter Auszug aus den beiden andern Synoptikern ist. Gibt es sich schon hiedurch bei dem ebenfalls nicht sehr frühen Ursprung des Lukasevangeliums als eines der spätesten Erzeugnisse der evangelischen Schriftstellerei kund, so werden wir nicht umhin können, auch anderen Andeutungen, die dieses Ergebniss bestätigen, Glauben zu schenken. Dass XVI, 9. auf Joh. XX, 16 f., und XVI, 17. (*γλώσσαις λαλήσουσι καιναῖς· ὄφεις ἀροῦσι· κἂν θανάσιμόν τι πίωσιν, ὐ μὴ αὐτοὺς βλάψῃ*) ebenfalls auf spätere Ereignisse und Schriften Rücksicht nehme, nämlich *γλώσσαις λαλήσουσι καιναῖς* auf Act. II, *ὄφεις ἀροῦσι* auf Act. XXVIII, 3 ff., *ἐὰν θανάσιμόν τι πίωσι κτλ.* auf bekannte

Digitized by Google

altchristliche Legenden (s. d. Ausleger z. d. St.), scheint unter diesen Umständen keinem gegründeten Zweifel zu unterliegen.

Ehe wir von dieser Nachweisung des epitomatorischen Characters unseres Evangeliums auf die Zwecke, die der Verfasser desselben verfolgt hat, und die Gesichtspunkte, von denen er bei seiner Bearbeitung ausgegangen ist, übergehen, ist die Grundrichtung, der er nach seiner theologischen Anschauungsweise angehört, noch festzustellen. Diese Grundrichtung nun ist dieselbe, aus welcher auch die Clementinen hervorgegangen sind, die ebionitische, aber in ihrem letzten Stadium. Jene eigenthümlichen Ideen, in welchen sich der, obwohl selbst keineswegs mehr primitive Ebionitismus der Clementinen charakterisirt hat, sind in unserem Evangelium bis auf wenige Reminiscenzen verwischt. Nur Ein Hauptzug des spätern Ebionitismus ist auch aus dem katholisirenden Markusevangelium noch deutlich genug herauszuerkennen, die Hinneigung zum Doketismus in der Christologie. Schon Irenäus sagt, höchst wahrscheinlich auf die gnostischen Ebioniten sich beziehend, die diese Ansicht hatten: qui Jesum separant a Christo, et impassibilem perseverasse Christum, passum vero Jesum dicunt, id quod secundum Marcum est, praeferunt evangelium [1]).

Hauptsächlich hat die Weglassung der evangelischen Vorgeschichte diese Bedeutung.

Freilich sind hier erst entgegengesetzte, von den Apologeten unseres Evangeliums geltend gemachte Ansichten abzuwehren. Man hat das Fehlen der evangelischen Vorgeschichte bei Markus als Merkmal seiner Ursprünglichkeit hervorgehoben. Das wahre Verhältniss ist auch hier vielmehr das umgekehrte. Nicht die Andern haben sie nachträglich hinzugefügt, sondern Markus hat sie, der Spätere, aus

1) Adv. Haer. III, 11, 7. Mass.

Digitized by Google

Gründen theologischer Reflexion ausgelassen. Um nicht weiter davon zu reden, dass das emphatische ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου (I, 1.), womit Markus beginnt, die Nebenbedeutung absichtlicher Ausschliessung zu haben scheint, dass die gleich vorangestellte Unterscheidung des Menschensohns und Gottessohns (Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ τοῦ θεοῦ) einer ausgebildeteren dogmatischen Reflexion, als sie den andern Synoptikern eigen ist, angehört [1]), so setzt Markus doch ebenfalls die vaterlose Erzeugung Christi, mithin die synoptische Vorgeschichte, voraus. Spätere Andeutungen in seinem Evangelium lassen hierüber keinen Zweifel übrig (III, 21. 31.: καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γάρ, ὅτι ἐξέστη. — Ἔρχονται οὖν ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ. VI, 3.: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς Μαρίας, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου κτλ. — καὶ οὐκ εἰσὶν αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ ὧδε πρὸς ἡμᾶς;). Zeigt sich aber Markus mit der Idee der jungfräulichen Geburt schon vertraut, so war nicht derjenige der Spätere, der die Genealogieen hinzugefügt hat, die vielmehr noch den Joseph als Vermittler der Davidischen Abstammung Christi voraussetzen, sondern derjenige, der die Idee der göttlichen Erzeugung bis zu ihren negativen Consequenzen ausgebildet, die Genealogieen gestrichen, und das Matthäische: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; οὐχὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ λέγεται Μαριάμ; (XIII, 55.) in der oben angegebenen Weise abgeändert und οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς Μαρίας dafür gesetzt hat. Gegen die Genealogieen bietet Markus auch in anderer Beziehung keine Zufluchtsstätte dar. Ein Evangelist, der zwar nur einmal, aber doch dieses Einemal das Prädikat υἱὸς Δαβὶδ von Christus gebraucht (X, 47.), setzt jenen ganzen Kreis von Anschauungen voraus, aus dem jene genealogische Deduction hervorgegangen ist.

---

1) Man vergleiche die treffenden Bemerkungen Schnitzer's in der Rec. der Bauer'schen Synoptiker, Hall. A. L. Z. 1842, Januar. Nro. 3. ff.

Digitized by Google

Warum hat nun aber der Verfasser unseres Evangeliums nicht nur die Genealogieen sondern die Vorgeschichte überhaupt gestrichen? Es dürfte diess in demselben dogmatischen Interesse geschehen seyn, aus welchem auch die Clementinen die evangelische Vorgeschichte aus ihrem Ideenkreise und ihrem dogmatischen Systeme ausschliessen. Dass die Clementinen ihrem Propheten der Wahrheit eine übernatürliche Entstehung zuschreiben, darf jetzt als anerkannt angesehen werden [1]); ebenso gewiss ist aber, dass sie die Art und Weise seines Eintritts ins menschliche Leben völlig unbestimmt lassen. Ihre Vorstellungen schienen in dieser Beziehung ganz doketisch gewesen zu seyn, da sie folgerichtig aus denselben Gründen, wie die natürliche Entstehung, auch die jungfräuliche Geburt in Abrede ziehen müssen. Ob nun der Verfasser unseres Evangeliums auch die letztere Ansicht mit ihnen theilt, ist zweifelhaft (aus VI, 3. dürfte das Gegentheil noch nicht sicher folgen): jedenfalls scheint er in einer Zeit, in welcher das Recht der Vorgeschichte streitig war, geschrieben zu haben, und für seine Person der Verneinung dieser Frage mehr als ihrer Bejahung geneigt gewesen zu seyn. Von Tatian, der ebenfalls der ebionitischen Grundrichtung angehört, ist schon früher angeführt worden, dass er die Vorgeschichte in seinem Evangelium gestrichen hat. Ὁ Τατιανὸς, sagt Theodoret [2]), τὸ διὰ τεσσάρων καλόμενον συντίθεικεν εὐαγγέλιον, τάς τε γενεαλογίας περικόψας καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγεννημένον τὸν κύριον δείκνυσιν.

Spuren des Doketismus findet De Wette auch in der Leidensgeschichte. Die Folgerung, ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ἀληθῶς ἦν υἱὸς θεοῦ, die der Centurio daraus zieht, ὅτι οὕτω κράξας ἐξέπνευσεν (XV, 39.), so wie die Verwunderung des Pilatus über den frühen Tod (XV, 44.) könnten auf der Vorstellung beruhen,

1) Baur, Gnosis S. 760 ff. Schliemann, Clementinen S. 201 ff.
2) Haer. Fab. I, 20.

Digitized by Google

dass dieser Tod nicht ein natürlicher, und wo nicht ein scheinbarer, doch ein freiwilliger (Joh. X, 18.) gewesen sey [1]).

An die clementinischen Homilieen, mit denen schon Credner unser Evangelium zusammengestellt hat [2]), erinnert ferner das völlige Zurücktreten der dogmatischen Beweisführung aus dem A. T. [3]). Mit Ausnahme von I, 2. 3. und der wahrscheinlich unächten Stelle XV, 28. hat der Epitomator alle prophetischen Parallelen, alle dogmatischen Beweisführungen aus dem A. T. vermieden, gewiss nicht zufällig und absichtslos, da gegenüber von dem Matthäusevangelium eine gewisse Folgerichtigkeit in der Tilgung der prophetischen Belege nöthig war. Diese Zurückstellung der alttestamentlichen Propheten bei sonst entschiedener Hochstellung des Pentateuch ist ohne Zweifel ein Rest jener Denkweise, die wir in den Clementinen und bei den Ebioniten des Epiphanius finden. Bekanntlich sprechen die Clementinen den alttestamentlichen Propheten als γεννητοῖς γυναικῶν den Offenbarungscharakter ab [4]), und ebenso behaupten von ihnen die Ebioniten des Epiphanius, sie hätten nur aus eigener Einsicht, nicht aus göttlicher Offenbarung geredet, sie seyen nur προφῆται συνέσεως, nicht ἀληθείας [5]).

Mit den beiden eben erörterten Ansichten, der Verwerfung der messianischen alttestamentlichen Propheten und der Läugnung nicht nur der natürlichen Erzeugung sondern selbst

---

1) De Wette. Einl. S. 132. Hiezu stimmt allerdings die oben angeführte Stelle des Irenäus: ii, qui Jesum separant a Christo, et impassibilem perseverasse Christum, passum vero Jesum dicunt, id quod secundum Marcum est, praeferunt evangelium. Man hat also die Darstellung des Marcus mindestens schon früh doketisch gedeutet.

2) Einl. I, 109.

3) Vgl. Credner, Einl. I, 110.

4) Die Stellen bei Schliemann, Clementinen S. 193 f.

5) Epiph. Haer. XXX, 18. Credner, Essäer und Ebioniten, in Winer's Zeitschr. I, 261 f. 233 f.

Digitized by Google

Geburt Christi hieng bei den Clementinen theils als Ursache theils als Folge die Verwerfung der davidischen Abstammung Christi zusammen. Die Homilieen bestreiten ausdrücklich die Meinung derer, die Christum für einen Sohn Davids, statt für den Sohn Gottes hielten [1]). Nicht nur ihre eben besprochenen christologischen Ansichten mussten sie hiezu veranlassen, sondern insbesondere auch die entschiedene Abneigung, die sie gegen die Person des David hegten. David war ein blutiger Krieger: Blutvergiessen aber war nach ihrer Lehre eine der vornehmsten Sünden; von David ist ein Ehebruch bekannt: den Ehebruch aber verabscheuten sie noch mehr als den Mord; David war ein Saitenspieler: das Saitenspiel aber galt ihnen als Erfindung der Kainiten für ein Zeichen der falschen Prophetie; endlich giengen die sowohl von David herrührenden als an ihn geknüpften Weissagungen auf ein irdisches Reich, von welchem die Clementinen nichts wissen wollten [2]). Wie merkwürdig nun, dass auch das Evangelium des Markus nicht nur die Genealogieen, die in diesem Gedanken der davidischen Abstammung wurzeln, nicht nur die bethlehemitische Geburt, welche den gleichen Ideenzusammenhang voraussetzt, vollständig streicht, und mit den Ebioniten des Epiphanius [3]) das Auftreten des Täufers zur ἀρχὴ τῶ εὐαγγελίω macht, sondern auch durch die ganze übrige evangelische Geschichte hindurch das von Matthäus mit Vorliebe gebrauchte υἱὸς Δαβὶδ durchgehends, mit Ausnahme einer einzigen Stelle (X, 47.), die unter diesen Umständen nur als Inconsequenz erscheinen kann [4]), ausmerzt.

---

1) Hom. XVIII, 13. Hiemit vgl. das Emphatische Marc. I, 1.

2) Strauss, Leben Jesu I, 193.

3) Haer. XXX, 13. 14.

4) Der Ruf υἱὲ Δαβὶδ wird hier einem Blinden in den Mund gelegt. Vielleicht hat der Epitomator die Stelle in demselben symbolischen Sinne, den später Origenes darin gefunden hat, stehen gelassen.

Digitized by Google

In der Unterredung Christi mit dem Schriftgelehrten über das grösste Gebot — einer Erzählung, die Markus mit Matthäus gemein hat — findet sich bei dem erstern ein eigenthümlicher sonst nirgends bei den Synoptikern aufstossender Zug, nämlich eine ziemlich unzweideutige Missbilligung der ὁλοκαύματα und θυσίαι (XII, 33. f.), eine missbilligende Erklärung, die, weil von Markus ohne Noth eingeschaltet, irgendwie von ihm ausdrücklich beabsichtigt worden seyn muss. Man erinnert sich, dass auch die Clementinen, obwohl im Uebrigen das mosaische Ritualgesetz für verbindlich erachtend, doch den Opfercultus, die θυσίαι und ὁλοκαύματα entschieden verwerfen [1]). Diejenige Redaction des Hebräerevangeliums, welche die gnostischen Ebioniten des Epiphanius im Gebrauche hatten, enthielt den ähnlich lautenden Ausspruch Christi: ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τῷ θύειν, ἐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή [2]). Die Ebioniten des Hebräerbriefs hiengen dagegen noch am jüdischen Tempeldienst, Hebr. IX, 9. 23.

Bemerkenswerth ist noch folgender Zug. Matth. XV, 19. sagt Christus: ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογίσμοὶ πονηροὶ, φόνοι, μοιχείαι, πορνείαι, κλοπαὶ κτλ. Markus gibt die Worte in folgender Ordnung: ἐκ τῆς καρδίας οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, μοιχείαι, πορείαι, φόνοι, κλοπαὶ κτλ. (VII, 21.). Man könnte diese Umstellung der Worte φόνοι und πορνείαι für zufällig ansehen: aber weiter unten findet sie sich wieder: XIX, 18. hat nämlich Matthäus: εἰ θέλεις εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν, τήρησον τὰς ἐντολάς. Λέγει αὐτῷ· ποίας; ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπε· τό· ἐ φονεύσεις· ἐ μοιχεύσεις· ἐ κλέψεις κτλ., und Markus vertauscht die Stellung dieser Gebote wiederum in derselben Weise: τὰς ἐντολὰς οἶδας· μὴ μοιχεύσῃς· μὴ φονεύσῃς· μὴ κλέψῃς κτλ. Diese consequente Voranstellung der πορνεία vor

1) Credner a. a. O. S. 305. Schliemann, a. a. O. S. 222.
2) Epiphan. Haer. XXX, 16.

Digitized by Google

den übrigen Sünden, namentlich vor dem Mord ist ganz clementinisch. Auch in den Clementinen wird sie als das abscheulichste, den Mord übertreffende Verbrechen dargestellt [1]).

Den Clementinen analog ist ferner Mark. IV, 11.: ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ· ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, ἵνα βλέποντες βλέπωσι καὶ μὴ ἴδωσι κτλ., ein Ausspruch, dessen Fassung und Inhalt ganz der späteren kirchlichen Anschauung von dem Verhältnisse zwischen Klerikern und Laien entnommen ist. Wie Markus hier den Aposteln, so lassen auch die Clementinen den Klerikern die höhere Gnosis zukommen, und ihnen die unmündige Christenmenge, die δόξα τῶν πολλῶν, in der Wahres und Falsches gemischt ist, gegenüberstehen [2]).

C. Diese wenigen und mit Ausnahme der doketisch gefärbten Christologie unerheblichen ebionitischen Reminiscenzen sind es, die uns im Markusevangelium aufstossen; alle übrigen Eigenthümlichkeiten dieser Denkweise sind ebenso vollständig, als die entgegenstehenden paulinischen daraus getilgt. Alles Gegensätzliche, Controverse ist weggelassen. So ist bekannt, dass der Fleischgenuss und das Weintrinken, die Unterscheidung erlaubter und unerlaubter Speisen, Fasten oder Nichtfasten sehr streitige Punkte waren um die Mitte des zweiten Jahrhunderts: Markus lässt die ganze Stelle vom υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου φάγος καὶ οἰνοπότης, eine Rede, die beide andere Synoptiker haben [3]), weg. Ehe und Ehelosigkeit waren ein Gegenstand der Verhandlungen: aus einem sonst vollständig herübergenommenen Gespräche bei Matthäus (XIX, 1. ff. cl. Mc. X, 1. ff.), lässt er die Schlusssätze die vielleicht Anstoss erregen konnten (οὐ συμφέρει γαμῆσαι) weg. Besitz oder

1) Ep. ad Jac. 7. 8. Hom. III, 68.
2) Die Stellen bei Schliemann a. a. O. S. 243.
3) Luc. VII, 33. f. Matth. XI, 18. f.

Digitized by Google

völlige Besitzlosigkeit war eine controverse Frage: mit gemässigtem Sinne sucht Markus auch hier den Mittelweg [1]).

Am ausgeprägtesten ist die katholisirende Tendenz des Markusevangeliums in der Haltung, die es sich den Zeitgegensätzen des Heidenchristenthums und Judenchristenthums gegenüber gibt.

Gieseler [2]) hat diesen neutralen Charakter treffend in folgender Weise geschildert. „Markus — diess sind seine Worte — lässt in seinem Evangelium sowohl die particularistischen Stellen als die Strafreden des Matthäus weg. Jene wären unter Heidenchristen unpassend gewesen, in diesen hätte er nutzlos einer gemischten Gemeinde die Schande seiner Nation aufgedeckt. Weil er aber an die Stelle dieser eigenthümlichen Elemente des Matthäus keine anderen, die den besondern Bedürfnissen der Heiden entsprächen, zu setzen weiss, so gewinnt er in dogmatischer Hinsicht eine allgemeine Haltung, die er vergeblich durch seine Umständlichkeit in Hinzufügung einzelner Umstände zu verstecken sucht. So ungefähr musste sich das Evangelium der Judenapostel gestal-

---

1) Nach den Clementinen ist der Besitz überhaupt sündhaft (Hom. XV, 9.); doch gestatten sie, da Nacktheit unanständig ist, den Gebrauch der nothwendigsten Kleidungsstücke, *περιβόλαιον ἕν* Hom. XV, 7.; dagegen *ἃ κεκτήμεθα πλείονα, εἴθε ἐσθῆτα, εἴτε βρώματα, εἴτε ποτά, εἴτε ἄλλα τινά, ἁμαρτίας κεκτήμεθα.* (Schliemann, a. a. O. S. 240.) Hiemit ganz übereinstimmend wird bei Matthäus X, 9. f. zu den ausgesandten zwölf Jüngern gesagt: *μὴ κτήσησθε χρυσὸν, μηδὲ ἄργυρον, μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν· μὴ πήραν εἰς ὁδὸν, μηδὲ δύο χιτῶνας, μηδὲ ὑποδήματα, μηδὲ ῥάβδον.* Diese Vorschrift mässigt Markus dahin, dass er den Besitz eines Stocks und den Gebrauch von Sandalen erlaubt, und sich zufrieden erklärt, wenn zwei Anzüge nur nicht auf einmal angezogen werden. Seine offenbar auf ängstlicher Nachbesserung beruhenden Worte lauten: *καὶ παρήγγειλεν αὐτοῖς, ἵνα μηδὲν αἴρωσιν εἰς ὁδὸν, εἰ μὴ ῥάβδον μόνον· μὴ πήραν, μὴ ἄρτον, μὴ εἰς τὴν ζώνην χαλκόν· ἀλλ' ὑποδεδεμένους σανδάλια, καὶ μὴ ἐνδύσησθε δύο χιτῶνας* (Mc. VI, 8. f.).

2) Entstehung d. schriftl. Evang. S. 126.

Digitized by Google

ten, als sie ausser ihrem gewohnten Kreise unter Heiden das Christenthum predigten.“ Dieses Urtheil ist nur dahin zu vervollständigen, dass Markus bei der Anfertigung seines Auszugs nicht nur das Judenchristliche des Matthäus, sondern auch das Paulinische des Lucas übergangen und bei Seite gelassen hat.

Bei näherer Vergleichung der drei synoptischen Texte ergeben sich in dieser Beziehung folgende Eigenthümlichkeiten unseres Evangeliums. Vor Allem wird der entschiedene Ausspruch Christi von der ewigen Gültigkeit des Gesetzes, den Matthäus (V, 18.) und in einer andern Verknüpfung auch Lucas hat (XVI, 17.), weggelassen. Ebenso das Versprechen, dass die Apostel auf zwölf Stühlen sitzen, und die zwölf Stämme Israels richten werden (Matth. XIX, 28. Luc. XX, 29. f.). Der Befehl in der Instruction der Zwölfe: *εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε, καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε· πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ* Matth. X, 5. 6. fällt aus, sicher mit Absicht, da die Darstellung des Markus vor wie nach mit derjenigen des Matthäus parallel fortläuft. Die ähnlich lautende Erklärung Christi an das kananäische Weib: *οὐκ ἀπεστάλην, εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ* Matth. XV, 24. wird gleichfalls, obwohl sie offenbar in die ursprüngliche Textur der Erzählung gehört, und kaum vermisst werden kann, ausgelassen, und der darauf folgende ebenso bestimmte Satz: *οὐκ ἔξι καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις* durch ein vorangestelltes *ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα* Mark. VII, 27. gemildert: nicht die Ausschliesslichkeit, nur die Priorität des Heils soll den Juden vorbehalten seyn. Gleicherweise wird am Schlusse des Evangeliums ausdrücklich hervorgehoben: *ἐκεῖνοι δὲ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ* Mark. XVI, 20.[1]). Dass endlich Markus das Wort *νόμος*, in der Bedeu-

1) Es kann hiebei auch auf das Verhältniss von Mark. XI, 17. zu den parallelen Stellen aufmerksam gemacht werden. Matthäus

Digitized by Google

tung mosaisches Gesetz, durchgehends vermeidet, und nur einmal, in höchst auffallendem Contrast mit Matthäus, einer alttestamentlichen Stelle zur dogmatischen Beweisführung sich bedient [1]), ist auch schon von Andern bemerklich gemacht worden.

Nicht minder bezeichnend ist aber auf der andern Seite, wie gesagt, auch das Verhältniss, das sich der zweite Evangelist zu dem andern Gegensatz, zu der paulinischen Denkweise giebt. Wie er die jüdisch-partikularistischen Elemente des Matthäus theils durch Auslassungen, theils durch beigefügte Milderungen abzuschneiden oder unschädlich zu machen gesucht hatte, so nicht minder auch die specifisch-paulinischen Stücke des dritten Evangeliums. Er hat keines derselben aufgenommen. Selbst manches Antijüdische des Matthäus hat er — ob absichtlich oder zufällig, kann allerdings nicht durchgehends mit Sicherheit bestimmt werden, da bei Markus das Redeelement überhaupt sehr zurücktritt, — übergangen. Aus der Rede des Täufers fehlt die geringschätzige Aeusserung gegen die Abrahamssöhne (Matth. III, 9. Luc. III, 8.). Aus der Rede Christi gegen die Synedristen ist eine an die paulinischen Stücke des Lucas anklingende Parabel, worin den bussfertigen Zöllnern der Vortritt vor den selbstgerechten Pharisäern eingeräumt wird, Matth. XXI, 23 — 32, ausgelassen. Auch der Hauptmann von Kapernaum, sammt der

---

und Lukas haben: *γέγραπται· ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται· ὑμεῖς δ' αὐτὸν ἐποιήσατε σπήλαιον λῃστῶν.* Markus dagegen: — *οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν, ὑμεῖς δὲ κτλ.* Credner, Einl. in's N. T. I, 110. Doch könnte diese Eigenthümlichkeit des Markus auch nur im Interesse einer sorgfältigeren Citation ihren Grund haben.

1) Und selbst diese Eine Stelle fällt weg, sobald man den eigentlichen Anfang des Evangeliums mit V. 4. setzt und V. 1—3 als apologetische Bemerkung fasst in Betreff des Anfangs der evangelischen Geschichte, welche Markus erst mit dem Auftreten des Täufers beginnen lässt. Vgl. Credner, Einl. in's N. T. I, 111.

Digitized by Google

Versicherung Christi: *οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον* und seiner Drohung: *οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* (Matth. VIII, 10—12.), wird übergangen. Ebenso ist aus einer Parabel, die Markus fast wörtlich aus Matthäus herübergenommen hat, der Schlussatz des Letztern weggelassen: *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασ. τ. θ. καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς.* Matth. XXI, 43.

Der zweite Evangelist hat also, um das im Vorstehenden Erörterte kurz zusammenzufassen, die Tendenz, alles dasjenige, was nach irgend einer Seite, was Judenchristen oder Heidenchristen anstössig seyn konnte, was in den Gegensatz der *ἔθνη* und des *λαὸς θεοῦ* eingriff, auszuscheiden, alles Differenzielle und Controverse zu übergehen, Alles, was für einen Principienstreit Moment haben könnte, zu vermeiden [1]). Wie schon die Auswahl, die er als Epitomator befolgte, die Bevorzugung des Thatsächlichen vor dem Lehrhaften, Theoretischen, Prinzipiellen erkennen lässt, will er sich auf Festhaltung und Voranstellung dessen, was als die gemeinsame Mitte der Gegensätze betrachtet werden konnte, beschränken. Die *ἕνωσις τῆς ἐκκλησίας* [2]), die Durchführung und Verwirklichung der *μία πίστις* [3]), die Aufhebung der Scheidewand zwischen Juden und Heiden durch die neue von Chri-

1) Eben hieraus ergibt sich aber auch der secundäre Ursprung des zweiten Evangeliums. Die Meinung, es sey dasselbe die primärste Form der evangelischen Geschichtschreibung, beruht auf der falschen Voraussetzung, als ob in der Entwicklungsgeschichte des ältesten Christenthums das Neutrale, das noch nicht Differentielle das früheste gewesen sey. Es war aber genau das Umgekehrte der Fall: das Gegensätzlichste war das Erste. Das Markusevangelium hat so wenig einen unentwickelten dogmatischen Charakter, dass es vielmehr eine Reihe gegensätzlicher Entwicklungen hinter sich hat.

2) S. oben S. 358.

3) S. oben S. 340. 395 f.

Digitized by Google

stus begründete Epoche des Judenthums [1]), die Herstellung eines einigenden Mittelpunkts, die diesem Universalismus zugleich innere Kraft und Festigkeit geben könnte: diese Ideen sind uns ja schon auf einem früheren Stadium des Ebionitismus, bei Hegesipp und in den Clementinen entgegengetreten, sie bilden die Grundlage des spätern mit dem Paulinismus sich vermittelnden Judenchristenthums. In necessariis unitas, in dubiis libertas — diese augustinische Formel, zwar einem vorgerückteren Zeitalter der katholischen Kirche angehörig, aber nicht minder auch auf die Zeiten der werdenden Kirche zutreffend [2]), charakterisirt am entsprechendsten das neutrale, aller Eigenthümlichkeit, aller Charakterbestimmtheit entbehrende zweite Evangelium.

Ob zu diesen innern Motiven, aus welchen die Charakter-Eigenthümlichkeit des Markusevangeliums abzuleiten ist, auch noch äussere Veranlassungen, aus denen seine Abfassung zu erklären wäre, hinzugekommen sind, ist schwer zu sagen. Allerdings hat die römische Sage, immer bestrebt, den Apostel Petrus dem Paulus theils als ebenbürtig an die Seite zu setzen, theils ihm noch einen gewissen Vorrang zu geben, das Evangelium des Markus aus der unmittelbaren Eingebung des Petrus abgeleitet [3]), um dem paulinischen Evangelium des Lukas ein petrinisches gegenüberstellen zu können [4]).

---

1) Hom. III, 19.

2) Die paulinische Parallele gibt der Brief an Titus III, 8 ff: — *περὶ τούτων βούλομαί σε διαβεβαιοῦσθαι, ἵνα φροντίζωσι καλῶν ἔργων προΐστασθαι οἱ πεπιστευκότες τῷ θεῷ. Ταῦτά ἐστι τὰ καλὰ καὶ ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις, μωρὰς δὲ ζητήσεις καὶ γενεαλογίας καὶ ἔριδις καὶ μάχας νομικὰς* (offenbar Controversen über die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes) *περιΐστασο· εἰσὶ γὰρ ἀνωφελεῖς καὶ μάταιοι.*

3) Pap. ap. Eus. H. E. III, 39. Iren. adv. haer. III, 1. Clem. Alex. ap. Eus. H E. VI, 14. Tert. adv. Marc. IV, 5. Orig. ap Eus. H. E. VI, 25.

4) S. Baur, d. Apostel Petrus in Rom, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1831, 4, 185 f. Daher auch die Stellung Beider im Kanon:

Digitized by Google

Dass aber in diesen Partheiverhältnissen, in der Rivalität der Petriner mit den Paulinern nicht blos die Entstehung dieser Ueberlieferung von dem besondern petrinischen Einflusse auf das Markusevangelium, sondern der wirkliche Ursprung des Markusevangeliums selbst zu suchen sey [1]), d. h., dass ein Petriner, um dem paulinischen Evangelium ein petrinisches an die Seite setzen zu können, ein solches verfasst habe, kann desshalb doch nicht mit Sicherheit behauptet werden. Wenigstens zeigt sich für die Person des Petrus selbst, wenn man auch eine häufigere Erwähnung dieses Apostels hat wahrnehmen wollen [2]), keine merkliche Vorliebe. Der harte Tadel ὕπαγε ὀπίσω μου σατανᾶ (Marc. VIII, 33.) wird nicht gemildert, und die vorangegangene Seligpreisung (μακάριος εἶ Σίμων κτλ.) und Hochstellung des Apostelfürsten (ὅτι σὺ εἶ Πέτρος καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ κτλ. Matth. XVI, 17. ff.), die jenem Tadel hätte die Wage halten können, wird auffallender Weise sogar ausgelassen. So viel hieraus geschlossen werden kann, war es die Absicht des Evangelisten, auch hier, in Beziehung auf die Person des Petrus, seinen Grundsatz der Neutralität festzuhalten, nichts in sein Evangelium hereinzunehmen, was die Partheileidenschaften reizen und den Paulinern hätte Anstoss geben können. Bezeichnend hat dann die katholische Kirche, um diese neutrale Stellung anzudeuten, dem Evangelium den Namen des Markus vorgesetzt. Der Ueberlieferung zufolge eben sowohl Begleiter des Paulus als Dolmetscher des Petrus eignete er sich am besten zur Rolle des versöhnenden Mittelsmanns und ausgleichenden Unterhändlers zwischen beiden [3]). Ein diese Eigenthümlichkeit des Markusevange-

---

denn wenn Paulus und Petrus gemeinschaftlich auftreten, hat der Letztere den Vortritt.

1) So Baur, Pastoralbriefe S. 100 f.

2) Schott, Isag. §. 27. Anm. 3.

3) Dass Markus schon in der Apostelgeschichte eine Rolle von ähnlicher Bedeutung spielt, hat Schneckenburger, Zweck der

Digitized by Google

liums merkwürdig bestätigender Umstand ist es endlich, dass demselben in einem Briefe von so ausgesprochen conciliatorischer Tendenz, wie der zweite petrinische, indirect, aber verständlich genug ein empfehlendes Zeugniss ausgestellt wird. Es wird unten näher davon die Rede seyn.

II. Die clementinischen Recognitionen.

Ein sehr lichtvolles Document für die letzte Entwicklungsstufe des Ebionitismus, d. h. für sein abschliessendes Werden zum Katholicismus besitzen wir ferner in den clementinischen Recognitionen.

Dass diese Schrift eine spätere, von besondern Gesichtspunkten aus veranstaltete Umarbeitung der Homilieen ist, dass sie zwischen den Jahren 212 und 230, und wahrscheinlicher in der ersten, als in der zweiten Hälfte dieses Zeitraums entstanden, endlich, dass sie in Rom verfasst worden ist, kann auf den Grund der neueren, über die clementinische Litteratur angestellten Untersuchungen als erwiesen angenommen werden. Die Frage ist nun: zu welchen Folgerungen berechtigt uns nun diese Umarbeitung? welches sind die Motive, die ihrer Entstehung zu Grunde liegen? welches die Gesichtspunkte, die das Verfahren ihres Urhebers geleitet haben?

Man kann diese Fragen kurz so beantworten: die Recognitionen verhalten sich zu den Homilieen, wie die Homilieen zum Ebionitismus der alten palästinensischen Mutterkirche. Wir haben in diesen dreien die drei Hauptstadien in der Geschichte des Ebionitismus vor uns, in der Gemeinde

Ap.Gesch. S. 166. treffend angemerkt. Die gleiche Wahrnehmung drängt sich hinsichtlich des ersten petrinischen Briefs (V, 13.) auf: vgl. unten den betreffenden Abschnitt.

Digitized by Google

des Jacobus seinen Anfangspunkt, in den Clementinen seinen Wendepunkt, und in den Recognitionen seinen Schlusspunkt. Die Recognitionen zeigen uns den Ebionitismus auf seiner letzten Entwicklungsstufe, auf dem Punkte des Uebergangs in die Katholicität. Sie sind die katholisirten Homilieen des dritten Jahrhunderts; die Differenz beider, der Homilieen und der Recognitionen, bezeichnet genau das Maas des Fortschritts, welchen das dogmatische und kirchliche Bewusstseyn im Laufe eines halben Jahrhunderts gemacht hat.

Vor Allem ist es jedoch nöthig, die Differenz beider Schriften, d. h. die Abänderungen, Umgestaltungen und Zusätze, zu welchen sich der Verfasser der Recognitionen veranlasst sah, festzustellen. Es sind im Wesentlichen folgende [1]).

Der leitende Grundgedanke der Homilieen war die Ineinssetzung des Christenthums und wahren Judenthums gewesen. Im Gegensatz hievon erkennen nun die Recognitionen, ganz der fortgeschrittenen kirchlichen Meinung gemäss, im Christenthum allerdings etwas Neues an; sie machen das Judenthum zu einer Vorschule fürs Christenthum, und das Christenthum zu einem wesentlichen und unentbehrlichen Complement des mosaischen Judenthums. Hatten daher die Homilieen es für genügend erklärt, nur die eine von beiden Religionen zu kennen; war nach ihnen der Glaube an Moses hinreichend gewesen zur Seligkeit: so dringen die Recognitionen auf den Glauben an Christum als auf ein absolut nothwendiges Erforderniss auch für den Juden. Hatten sich demgemäss die Homilieen geradezu des Ausdrucks „Juden“ zur Bezeichnung der wahren Gottesanbeter bedient, so vertauschen

1) Das Material der folgenden vergleichenden Darstellung ist der Schliemann'schen Schrift (Clementinen S. 305 ff.) entnommen, wo zugleich die nicht ausdrücklich angemerkten Belegstellen nachgelesen werden können.

Digitized by Google

ihn die Recognitionen in der entsprechenden Stelle [1]) ihrer Umarbeitung mit einem andern dogmatisch unverfänglichen Prädicat.

Wie die mosaische und christliche Religion, so setzten die Clementinen — das eine hieng mit dem andern zusammen — auch die Personen der beiden Stifter, Moses und Christus, als identisch. Der Katholiker der Recognitionen dagegen, ganz in Uebereinstimmung mit der höhern Stellung, die er dem Christenthum gegenüber vom Judenthum gibt, weist auch der Person Christi eine höhere Würde zu gegenüber von derjenigen des Moses, und verwirft ausdrücklich die clementinische Gleichstellung Beider, sowie der sieben clementinischen Propheten überhaupt. „Non dicimus Jesum aequalem Mosi, sed majorem. Non ideo credendum est Jesu, quia de eo prophetae praedixerunt, sed ideo magis credendum est prophetis, quod vere prophetae sint, quia iis Christus testimonium reddit“ [2]). Christus steht so viel höher, als Moses und die Propheten, dass selbst Johannes der Täufer, der doch grösser ist, als alle Propheten, sich nur als Vorläufer zu ihm verhält [3]). Mit dieser ausdrücklichen Ausscheidung Christi aus der Reihe der Propheten haben die Recognitionen offenbar, wenn sie auch, hierin mit den Homilieen noch auf Einem Standpunkt stehend, die Gottheit Christi läugnen, doch zur Anerkennung seiner specifischen Dignität einen nicht unerheblichen Schritt gethan. Es hängt diese höhere Bedeutung, die sie der Person Christi anweisen, zum Theil auch mit ihrer Anerkennung der Sünde als eines habituellen Zustands der Menschheit zusammen. Die Clementinen, streng pelagianisch, konnten für die Person Christi kein anderes Amt ausmitteln, als das prophetische. Die Recognitionen, dem Augustinismus um einen Schritt näher gerückt, bedurften vor Allem auch

1) Recogn. V, 14. cl. Hom. XI, 16.
2) Recogn. I, 59.
3) Recogn. I, 60.

Digitized by Google

eines Mittlers, per quem cuncta reparantur [1]), per quem homines Deo reconciliantur [2]); sie mussten es für unmöglich halten, per alium ac per Christum mala hominum purgari et radicem mali hujus excidi [3]). Es erklärt sich hieraus, dass die Person Christi in den Recognitionen eine bedeutendere Stelle einnimmt, und häufiger zur Sprache kommt, als in den Homilieen; wo die letztern ὁ θεὸς haben, substituiren die erstern nicht selten Χριστός; Manches, was in den Homilieen Gott zugeschrieben wird, legen sie Christo bei; das Versöhnungsgeschäft [4]), das Leiden und Sterben [5]), die Auferstehung [6]), das künftige Richteramt Christi [7]) wird von ihnen erwähnt, während die Homilieen den Tod Christi nur einmal berühren, seiner Auferstehung gar nicht gedenken, und das Gericht von Gott selbst gehalten werden lassen. Der Glaube an Christus, von dem die Homilieen gar nichts gewusst hatten, findet daher erst in den Recognitionen seine Stelle und seine Bedeutung.

Die Clementinen hatten ferner, indem sie zum Behuf der Durchführung ihres judaistischen Grundgedankens die Identität des Christenthums und Judenthums auf den wahren und ächten Mosaismus beschränkten, in Folge davon einestheils nur den Pentateuch als normativ anerkannt, unter Verwerfung der übrigen alttestamentlichen Schriften, namentlich der prophetischen, anderntheils den Pentateuch selbst hinwiederum nur theilweise, nach Ausscheidung der verfälschenden Interpolationen, durch welche er eine Mischung von Wahrem und Falschem geworden war. Auch hier mussten

1) Recogn. V, 11.
2) Recogn. I, 63.
3) Recogn. I, 51. 56.
4) Recogn. I, 63. V, 11.
5) Recogn. I, 41.
6) Recogn. I, 42.
7) Recogn. I, 49. II, 42.

Digitized by Google

die Recognitionen vom katholischen Gesichtspunkt aus eine Aenderung eintreten lassen, was sie um so ungehinderter thun konnten, da sie, nach Aufgebung des judaistisch-apologetischen Interesse's und Prinzip's der Homilieen dem Judenthum nur die Bedeutung einer Vorstufe und Vorbereitung aufs Christenthum angewiesen hatten, und folglich kein Bedürfniss fühlen konnten, eine Congruenz beider auf künstlichem Wege herzustellen. Sie legen demnach den alttestamentlichen Schriften, unter ausdrücklicher Anerkennung der Propheten [1]), ohne Ausnahme die gleiche Auctorität bei, und wo die Homilieen Verfälschungen im Pentateuch entdeckt hatten, suchen sie durch veränderte Interpretation oder durch Berufung auf den nur propädeutischen Charakter des A. T.'s die Integrität der angegriffenen Schrift zu retten. Nur darin nähern sich die Recognitionen der clementinischen Lehre von der Verfälschung der Schrift und der Fortpflanzung der Wahrheit in geheimer Tradition, dass sie im A. T. die göttliche Wahrheit allerdings nicht ganz deutlich und allgemein verständlich ausgesprochen seyn lassen, mindestens nicht so klar und deutlich, als sie von Moses mündlich ausgesprochen worden sey [2]). Die Gefahr eines Missverständnisses sey daher allerdings vorhanden; es sey schwer, ja unmöglich, die Schrift sine expositore zu verstehen [3]), und leicht gerathen diejenigen, welche das Gesetz magistris non tradentibus lesen, in Irrthümer [4]). Nur die Tradition sey es, durch welche das rechte Verständniss der Schrift sich fortgepflanzt habe, nach ihrer Anleitung sey die Schrift zu lesen und auszulegen [5]). — Man erkennt auf den ersten Anblick, dass dieses Verhältniss zwischen Schrift und Tradition, in welches der Verfasser der

1) Recogn. I, 69. II, 48.
2) Recogn. I, 21.
3) a. a. O.
4) Recogn. II, 55.
5) Recogn. II, 45. III, 30. X, 42.

Digitized by Google

Recognitionen die clementinische Theorie umgebildet hat, genau jenen Gesichtspunkten entspricht, an welchen die katholische Kirche in Beziehung auf die vorliegende Frage immer festgehalten hat. Die mündliche, durch die ununterbrochene Reihenfolge der Bischöffe vermittelte Ueberlieferung hatten schon die Clementinen als Hauptstütze und Hauptgewähr für die Bewahrung der reinen Lehre mit allem Nachdruck hervorgehoben: es blieb nur noch übrig, der Tradition auch in Beziehung auf die Schrift ihre wesentliche Stelle, d. h. eine regulative Function anzuweisen, um den Schwierigkeiten, welche die Homilieen nur durch gewaltsame Mittel zu beseitigen gewusst hatten, zu entgehen, die Kirchenlehre gegen häretische Verirrungen, die sich etwa durch Berufung auf die Schrift rechtfertigen mochten, aufrecht zu erhalten, und der Kirche selbst die Omnipotenz der dogmatischen Entscheidung zu sichern. Diesen letzten Schritt nun haben die Recognitionen, auch hierin nur die katholische Consequenz der Clementinen, gethan: sie bezeichnen damit den Punkt, auf welchem der Ebionitismus im Begriff ist, Katholicismus, katholische Kirche und Kirchenlehre zu werden.

Die angegebenen Abweichungen, die sich jedoch alle auf die andersgewordene Auffassung des Verhältnisses zwischen Christlichem und Jüdischem zurückführen lassen, sind es nun hauptsächlich, in denen wir das Charakteristische der Recognitionen im Gegensatze gegen die Homilieen, sowie das Motiv ihrer Abfassung erkennen müssen. Aber auch noch auf andern Punkten, und es sind deren nicht wenige, hat der Verfasser der Recognitionen stillschweigend nachgebessert, Anstössiges beseitigt, Schroffes gemildert, überhaupt Alles, was nicht mehr im Sinne des fortgeschrittenen Zeitbewusstseyns zu seyn schien, getilgt oder umgearbeitet, so dass man überall die gleiche Tendenz erkennt, die Homilieen auf den gegenwärtigen Standpunkt der kirchlichen Meinung fortzuführen, mit einem Wort, sie zu katholisiren. So finden wir

Digitized by Google

eine der schroffsten Seiten der Homilieen, die erbitterte Polemik gegen den Apostel Paulus, in den Recognitionen grundsätzlich getilgt, und so entfremdet auch noch die letztern der paulinischen Lehre sind, so entfernt sie noch davon sind, seiner Person ausdrückliche Anerkennung zu zollen, so stellen sie nichts desto weniger seiner apostolischen Dignität keine Einwendungen mehr entgegen, was sie namentlich dadurch beurkunden, dass sie Visionen und Erscheinungen, in welchen die Homilieen nur eine Aeusserung des Zorns Gottes erkannt hatten, als gültiges Beglaubigungsmittel göttlicher Offenbarung zulassen [1]). — Die streng ascetische Richtung der Homilieen und ihren Widerwillen gegen das Körperliche und Materielle finden wir in den Recognitionen ebenfalls sehr gemildert; weder ihre Missbilligung des Fleischgenusses, noch ihre Verwerfung jedes überflüssigen, zum Leben nicht unumgänglich nothwendigen Besitzes und Genusses ist in der Umarbeitung stehen geblieben: von dem ersten Grundsatz findet sich vielmehr gar keine Spur mehr, und an die Stelle des zweiten ist eine weit laxere Ansicht getreten. Noch andere eigenthümliche Ideen der Homilieen, ihre emanatistische Schöpfungslehre, die Syzygieentheorie, das Prophetenthum und die Sündlosigkeit Adam's, die Lichtnatur Gottes und der Auferstehungsleiber u. A. sind in der Umarbeitung der Recognitionen — freilich nicht mit durchgängiger Consequenz — getilgt oder umgebildet worden. Endlich hatten die Homilieen ihre evangelischen Citate noch dem Hebräerevangelium, der zu jener Zeit einzig kanonischen Evangelienschrift entnommen: diejenigen der Recognitionen sind auf unsere synoptischen Evangelien zurückgeführt, unter Weglassung derer, die sich nicht in den letztern fanden [2]).

Um auch hier wieder auf unsern alten, von den apolo-

1) Recogn. IV, 21. I, 35. 52, II, 22.
2) Credner, Beiträge I, 280.

Digitized by Google

getischen Kirchenhistorikern so hartnäckig bestrittenen Satz zurückzukommen, dass in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts der Geist der damaligen Kirche eine Reihe tief eingreifender Wandelungen durchgemacht hat — kann im Angesicht von zwei Schriften, wie die Homilieen und die Recognitionen, unter den vorliegenden Verhältnissen eine Thatsache geläugnet werden, ohne welche die Existenz der zweiten von ihnen völlig unbegreiflich bleibt? Und wenn wir selbst in den Recognitionen noch trotz ihrer katholischen Tendenz den Apostel Paulus völlig ignorirt sehen, wenn wir in ihnen eine ganz monarchianische Christologie vorgetragen finden, welchen Schluss müssen wir hieraus auf die vorangegangene Periode machen?

Zwar wollen eben dieselben apologetischen Kirchenhistoriker auch die Recognitionen nicht als kirchliches Product gelten lassen, weil in ihnen die Gottheit Christi bestritten werde. Aber welchen nur denkbaren Zweck hat ihr Verfasser in diesem Falle bei seiner durchgängigen Umarbeitung und Nachbesserung verfolgt, wenn es nicht der war, die Homilieen zu verkirchlichen? Hatte er nicht diesen Zweck, sondern nur die Zwecke seiner Secte, der monarchianischen, im Auge, wozu die überflüssige Mühe einer völlig neuen, übrigens sonst durchaus im Sinne der Katholicität veranstalteten Redaction? Noch mehr: tritt er einmal als Verfechter des Monarchianismus auf, warum bestreitet er die Gottheit Christi nicht ausdrücklich? Warum nur indirect? Warum gar nicht so, als ob er gegen „die Kirchenlehre“ stritte? Warum nur an wenigen Stellen des dritten Buchs? Das monarchianische Interesse war gewiss unter allen zuletzt das Motiv für die Abfassung der Recognitionen.

Wenn übrigens die genannten Historiker den Verfasser der Recognitionen mit seinem Monarchianismus gegen die „Kirchenlehre“ streiten lassen, und folglich die Recognitionen selbst einer christologischen Härese beschuldigen, so ist

Digitized by Google

es fast überflüssig, den unglaublichen Anachronismus dieser und ähnlicher Behauptungen näher nachzuweisen. Man traut seinen Augen kaum, wenn man bei SCHLIEMANN liest [1]), „der Verfasser der Recognitionen habe gerade dadurch, dass er die Subordinationstheorie auf die Spitze trieb, die Gottheit des Sohns bestritten, während die Kirchenlehre die Gottheit desselben mit ihrer Subordinationstheorie zu vereinigen wusste.“ Was die Kirchenlehre nie zu vollziehen gewusst hat, weil es eine einfache logische Unmöglichkeit ist, was sie allen Zeugnissen der Geschichte zufolge ein volles Jahrhundert später nur überhaupt erst ernstlich versucht hat, soll ihr schon im Anfang des dritten Jahrhunderts wirklich gelungen seyn. Nach den Quellen, in denen jene angebliche „Kirchenlehre“ vorliegen soll, oder nach den Thatsachen, die den Historiker berechtigen, die athanasianische Christologie unter dem Titel einer „Kirchenlehre“ in die Zeit der Recognitionen hinaufzurücken, dürfte freilich vergeblich gefragt werden. Denn selbst Tertullian, mit dem Prädicate eines Häretikers sonst rücksichtslos freigebig, wagt es doch in seinem Kampfe wider den Monarchianer Praxeas so wenig, sich zu Gunsten der eigenen Theorie geradezu auf die Kirchenlehre zu berufen, und seinen Gegner, den er als Verkläger der Montanisten so bitter hasst, als anerkannten Häretiker zu brandmarken [2]), dass er sich vielmehr ausdrücklich über den im Volksglauben so tief wurzelnden, namentlich in der römischen Kirche bei der grossen Mehrzahl vorherrschenden Monarchianismus beklagt [3]).

---

1) a. a. O. S. 333.

2) Das bekannte paracletum fugavit et haeresin intulit adv. Prax. 1. kann natürlich nicht als historisch zulänglicher Beweis hiefür gelten.

3) Adv. Prax. 3. Dazu die Bemerkungen des falschen Ambrosius in seinem Commentar zum Römerbrief, Ambros. Opp. IV. Append. S. 53. Ed. Bened.

Digitized by Google

Nur mit zwei Worten möge noch der sogenannten clementinischen Epitome gedacht seyn. Sie verhält sich in dogmatischer Beziehung zu den Recognitionen, wie die Recognitionen zu den Homilieen. Wie die Recognitionen den Zweck gehabt hatten, die Homilieen von häretischen Entstellungen zu reinigen, und sie nach Maasgabe der fortgeschrittenen Orthodoxie umzuändern, so sind es hinwiederum die Anforderungen einer noch spätern, nämlich der schon vollständig katholischen Orthodoxie, in denen die clementinische Epitome ihre schriftstellerische Veranlassung hat. Es bezeichnen diese drei Schriften, die den Namen des römischen Clemens tragen, die drei Epochen des werdenden, des sich zum System ausbildenden und des fertig abgeschlossenen Katholicismus.

III. Der zweite Brief des Petrus.

Der Schlussstein der ebionitischen Entwicklungsreihe ist der zweite Brief des Petrus. In ihm feiern die getrennten Richtungen ihren Friedensschluss, und die beiden Apostel, Petrus und Paulus, früher das Feldgeschrei der streitenden Partheien, geben sich den brüderlichen Händedruck. Der Ebionitismus hat in ihm den Standpunkt der Katholicität erreicht.

Der zweite Brief des Petrus ist weniger um seiner selbst, um seines positiven Inhalts willen, als wegen der geschichtlichen Folgerungen, zu denen er berechtigt, ein höchst instructives Document; und zwar ist er für uns, d. h. zur Feststellung der kritischen Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung um so brauchbarer, da seine Unächtheit und verhältnissmässig sehr späte Entstehung so allgemein und einstimmig zugestanden wird, wie bei keiner andern neutestamentlichen

Digitized by Google

Schrift. Von Calvin [1]), Grotius [2]), Scaliger [3]) und Salmasius [4]) an bis auf Semler, Neander, Credner und De Wette haben sich die Stimmen aller Einsichtigen in seiner Anzweiflung und Verwerfung vereinigt. Die Aufgabe, die uns im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung übrig bleibt, kann daher nur die seyn, den Ort auszumitteln, den der fragliche Brief in der Entwicklungsgeschichte des nachapostolischen Zeitalters einnimmt, und die allgemeinen kirchlichen und theologischen Zustände festzustellen, die er voraussetzt, und die für ihn das schriftstellerische Motiv abgegeben haben.

Nur mit wenigen Worten mögen einleitend die hauptsächlichsten Merkmale aufgezählt werden, die für eine spätere Abfassung unseres Briefs sprechen. Das in dieser Frage entscheidendste Moment, das Verhältniss des Briefs zum Brief Judä, war einige Zeit lang bekanntlich controvers. Nachdem sich jedoch Gelehrte wie Eichhorn [5]), Richter [6]), Berthold [7]), Neander [8]), Jessien [9]), Ullmann [10]), Credner [11]), Meyerhoff [12]), De Wette [13]) und Andere mit den überzeugendsten und unwiderleglichsten Gründen für die Ursprünglichkeit oder Priorität des Briefs Judae entschieden haben, und die Abhängigkeit des zweiten petrinischen Briefs von

1) Comm. in Ep. Cath. Praef. Opp. V, 3, 105.
2) Zu 2 Petri I, 1.
3) Scaligeriana II, 504.
4) De Episc. et Presb. S. 14.
5) Einl. III, 642 ff.
6) Comment. de Orig. secundae Petr. Ep. ex Ep. Judae repetenda. Viteb. 1810.
7) Einl. VI, 3156.
8) A.G. II, 513.
9) De authentia Ep. Judae S. 82 ff.
10) Der zweite Brief Petri S. 61 ff.
11) Einl. S. 660 ff.
12) Einl. in die petr. Schriften S. 174 ff.
13) Einl. ins N. T. S. 324.

Digitized by Google

dem genannten Briefe fast zu einem Axiom der neutestamentlichen Kritik geworden ist, darf über diese Frage kein Wort weiter verloren werden, und ebenso wenig über das sich von selbst hieraus ergebende Resultat, dass die durchgehende Benützung einer fremden, selbst schon nachapostolischen Schrift mit der Aechtheit und dem apostolischen Ursprung unseres Briefs schlechterdings unverträglich ist. Mit diesem unselbstständigen, selbst von Verwirrung und Missverständnissen nicht freien Verhältnisse unseres Briefs zum Briefe des Judas hängt zusammen [1]) das schwankende, unklare, mehr oder weniger unhistorische Bild der bestrittenen Irrlehrer, die bald als lasterhafte Menschen überhaupt, bald als Irrlehrer, bald als gegenwärtig, bald als zukünftig behandelt werden, die, wenn man sie auch nicht gerade mit De Wette [2]) als Unding, als falsche Copie der Verführer bei Judas bezeichnen kann, doch jedenfalls nicht nach dem Leben, nicht aus unmittelbarer Anschauung, sondern nach vager, traditioneller Vorstellung charakterisirt werden.

Einen weitern Verdachtsgrund gegen unsern Brief gibt die Stellung, die er sich zum ersten petrinischen Brief und zu dessen Empfängern gibt. Während er an dieselben Leser gerichtet seyn will, an welche der letztere geschrieben ist (III, 1.), gibt er sich doch durch die Grussformel den Anschein, als ob er für alle Christen bestimmt, ein encyclisches Schreiben wäre; und während er ein näheres persönliches Verhältniss seines Verfassers zu seinen Lesern voraussetzt oder andeutet (I, 16.) — eine mit dem ersten Brief ganz unverträgliche Voraussetzung —, sollen diese Leser doch hinwiederum dieselben seyn, an welche der Apostel Paulus geschrieben habe (III, 15. cl. Röm. II, 4.). Das Schwankende

1) Das Folgende nach De Wette, Einl. ins N. T. S. 327. Ullmann, der zweite Brief Petri S. 54 ff. 104 ff. Meyerhoff, Einl. in die petr. Schr. S. 150 ff. Neander, A.G. II, 513 f.

2) a. a. O. S. 328.

Digitized by Google

dieser Voraussetzungen und Anschauungen verräth von selbst die unsichere Hand eines Späteren. Dabei wird jener innere und äussere Zustand der kleinasiatischen Gemeinden, welchen der erste Brief im Auge hat, im zweiten durchaus nicht mehr berücksichtigt; ostensibel hat es der Verfasser vielmehr nur mit der Zukunft jener Gemeinden zu thun. Kommt er aber wirklich auf Zustände, Ansichten und Verhältnisse der kirchlichen Gegenwart zu sprechen, so zeigt es sich, dass diese, obwohl vorgeblich die gleichen Empfänger vorausgesetzt werden, doch gänzlich anders geworden sind; die Parusie, die der erste Brief noch als nahe bevorstehend ansieht IV, 7., war dem zweiten zufolge schon so lange ausgeblieben, dass er selbst Zweifel, die inzwischen gegen dieselbe aufgekommen waren, widerlegen muss. Hiezu kommt, dass sich der zweite Brief überhaupt im Styl, im Ausdruck und Lehrton, wie im Lehrbegriff und in der theologischen Anschauungsweise durchgehends vom ersten unterscheidet [1]), und dass von der Aechtheit des zweiten ohnehin nicht mehr die Rede seyn kann, wenn schon der erste Brief, den der zweite doch voraussetzt, als ein Erzeugniss des nachapostolischen Zeitalters sich ausweisen sollte, wovon später die Rede seyn wird.

Auffallend ist ausserdem die Absichtlichkeit des Verfassers, sich als Apostel kenntlich zu machen [2]). Nicht nur im Grusse nennt er sich als Apostel, und zwar mit seinem ganzen Namen, sondern auch im Briefe selbst bezeichnet er sich als solchen (III, 2.), als Lebensgenossen und Vertrauten Jesu (I, 14.), als Augenzeugen seiner Verklärung (I, 16. 18.), als den Mitbruder des Paulus (III, 15.) und als Verfasser des

1) Die Belege bei Meyerhoff a. a. O. S. 161 ff. Credner, Einl. S. 665 f.

2) Vgl. Rettberg, in Ersch u. Gruber's Encycl., Art. Petrus, III. Sect. XIX. Th. S. 367.

Digitized by Google

ersten Briefs (III, 1.). Er erwähnt mehreremale seinen nahebevorstehenden Tod, mit Berufung auf eine ihm gewordene Weissagung (I, 13. 14.). Nichts desto weniger weiss er die übernommene Rolle des Apostels so wenig festzuhalten und durchzuführen, dass er sogar die Worte III, 2.: *μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ἡμῶν ἐντολῆς τῆ κυρίυ καὶ σωτῆρος* in gedankenloser Nachlässigkeit aus dem Texte des Briefs Judä herübernimmt (Jud. V. 17.: *ὑμεῖς δὲ, ἀγαπητοὶ, μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τῆ κυρίυ ἡμῶν Ἰησῦ Χριστῦ*).

Ausserdem kann unter die Kennzeichen des nachapostolischen Ursprungs gezählt werden die Lehrmeinung von der Weltentstehung aus Wasser, und dem Weltuntergang durchs Feuer, eine Lehre, die der Einfalt und dem praktischen Geiste der apostolischen Verkündigung wenig entspricht; die Bezeichnung des Bergs der Verklärung als eines heiligen (I, 18.); die Anführung der paulinischen Briefe als einer schon bestehenden Sammlung; die Bezeichnung derselben als *γραφαὶ* (III, 15.), ein Ausdruck, den ein Apostel von den Briefen eines andern Apostels gewiss nicht gebraucht haben würde; endlich die Rücksichtsnahme auf Zweifel, die gegen das endliche Eintreten der so lange ausgebliebenen Zukunft Christi aufgekommen waren.

Für diese Zweifel und Bedenken der innern Kritik gibt die äussere Geschichte unseres Briefs die vollständigste Bestättigung. Er ist im Alterthum sehr spät bekannt geworden, und seine Aechtheit blieb noch lange Zeit, bis ins vierte und fünfte Jahrhundert hinein, controvers. — Kurz, die Unächtheit des zweiten petrinischen Briefs gehört zu den sichersten Thatsachen der neutestamentlichen Kritik.

Wie aus dem eben Erörterten hervorgeht, ist auch der chronologische Rahmen, innerhalb dessen wir uns zu halten haben, wenn wir die Entstehungszeit des Briefs an der Hand

Digitized by Google

der äussern Zeugnisse [1]) näher bestimmen wollen, ein sehr weiter und umfassender. Derselbe Kirchenvater, bei welchem die früheste Spur der clementinischen Recognitionen sich findet, Origenes, ist auch der erste, der von dem Vorhandenseyn unseres Briefs überhaupt etwas weiss, sich aber zugleich schwankend und ungewiss über seine Aechtheit äussert [2]). Sein Vorgänger, der alexandrinische Clemens, der doch den Brief des Judas kennt, zeigt durchaus noch keine Kenntniss vom zweiten petrinischen [3]), und die occidentalischen Kirchenlehrer, von denen Irenäus, Tertullian, Cyprian immer nur von Einem petrinischen Briefe sprechen, thun seiner noch weit später, erst vom vierten Jahrhundert an Erwähnung. So gut also die von Origenes als ächt citirten [4]) clementinischen Recognitionen nur ein Jahrzehend vorher, nachweisbar nach 211 verfasst worden sind, ebenso leicht wäre es möglich, sofern wir uns nur an die äusseren Zeugnisse binden, die Entstehungszeit des zweiten petrinischen Briefs dem dritten Jahrhundert zuzuweisen. In allen Fällen bleiben uns als chronologischer Rahmen die beiden ersten Jahrhunderte.

Innerhalb dieses Zeitraums jedoch bis an seine äusserste Grenze herabzurücken, zwingt uns Folgendes:

Zuerst führt uns das lange Ausbleiben der Parusie, die unserm Briefe zufolge schon viele Generationen hindurch vergeblich erwartet worden seyn musste, in eine sehr späte Zeit hinab. Noch der Verfasser des ersten Thessalonicherbriefs IV, 15. 17., des ersten petrinischen IV, 7., des Philipperbriefs III, 2., des Briefs Jacobi V, 8. 9., des Hebräerbriefs

1) Die Nachweisungen fürs Folgende bei Meyerhoff, a. a. O. S. 202. ff.

2) ap. Eus. H. E. VI, 25.: *Πέτρος — — μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν· ἴσως δὲ καὶ δευτέραν· ἀμφιβάλλεται γάρ.*

3) Vgl. jedoch Eus. H. E. VI, 14. Phot. bibl. Cod. 109. S. 89. Bekker.

4) Die Stellen bei Cotelier, Patr. Ap. I, 485. Schliemann, Clementinen S. 128.

Digitized by Google

X, 25. 37., des ersten johanneischen (I, Joh. II, 18.) — alle diese Männer denken sich die Zeit der Wiederkunft Christi als nahe bevorstehend; noch mehrere Jahrhunderte lang erhielt sich die Hoffnung auf eine nahe Parusie. Mindestens führt uns also der zweite petrinische Brief, wenn er Zweifel, die gegen das einstmalige Eintreten der Parusie überhaupt aufgekommen waren, widerlegen muss, in eine Epoche der Kirche ein, in welcher man sich wohnlich auf der Erde zu fühlen begann, in welcher man, statt ungeduldig dem Ende der Zeiten entgegenzuharren, in ruhigerer gesättigterer Stimmung der geschichtlichen Entwicklung der Dinge sich überliess. Zwar nennt unser Brief jene Zweifler, gegen die er streitet, ἐμπαίκται: gewiss aber war die Stimmung, aus welcher dieser Zweifelmuth stammte, eine allgemeinere, mehr oder weniger in der ganzen Kirche herrschende, und unser Verfasser selbst theilt sie insofern, als er das nahe Bevorstehen der Parusie durchaus nicht mehr aufrecht zu halten wagt, sondern die Zeit ihres Eintretens völlig unbestimmt lässt. Der katholische Gedanke eines irdisch-geschichtlichen Himmelreichs vertrug sich mit der drangvollen und gereizten Erwartung eines unmittelbar bevorstehenden Weltendes nicht.

Dann ist die Verweisung auf die paulinischen Briefe, unter der Voraussetzung, sie seyen als schon bestehende Sammlung, als briefliches Ganzes im kirchlichen Gebrauch (III, 16.), gewiss nicht jünger als Irenäus; nicht nur, weil wir in früherer Zeit keine sichere Spur einer solchen Sammlung, kein einziges ähnliches Collectiv-Citat finden, sondern auch, weil nicht wenige unter den paulinischen Briefen und namentlich die Briefe an Timotheus, mit denen unser Brief am meisten, auch sprachliche, Verwandtschaft hat[1]), selbst erst einer verhältnissmässig spätern Zeit ihre Entstehung verdanken. — Ausserdem schliesst die Bezeichnung γραφαί, von den pauli-

1) Vgl. Meyerhoff a. a. O. S. 171.

Digitized by Google

nischen Briefen und vom N. T. überhaupt gebraucht (ebend.), den Nebenbegriff der Inspiration und Kanonicität ein, und weist somit auf eine Epoche hin, in welcher man die neutestamentlichen Schriften als normative Glaubensurkunden auf Eine Linie mit den alttestamentlichen zu stellen begonnen hatte, was nachweislich erst zur Zeit des Irenäus und Theophilus der Fall gewesen ist[1]). Ja unser Verfasser kennt und beobachtet sogar die Unterscheidung einer kanonischen und apokryphischen Litteratur, kanonisch bezeugter und apokryphischer Geschichte. Denn offenbar ist es die Scheu, sich auf ein apokryphisches Buch, und eine apokryphische Erzählung zu beziehen, aus der er die Anführung des Buchs Henoch Jud. 14., und II, 11. cl. Jud. 9., die Erwähnung des Streits zwischen dem Erzengel Michael und dem Teufel vermeidet, wodurch er jedoch zu Auslassungen und Aenderungen sich genöthigt sieht[2]), durch welche sein Text ohne erläuternde Hinzunahme des Briefs Judä zum Theil unklar und unverständlich wird. Diese, nicht nur dem doch ebenfalls nachapostolischen Verfasser des Briefs Judä, sondern selbst einem Irenäus, einem Clemens und Origenes noch unbekannte Scheu vor der Anführung apokryphischer Bücher[3]) setzt eine sehr späte, nicht über den Schluss des zweiten Jahrhunderts hinaufzudatirende Abfassungszeit unseres Briefs voraus. Sie ist wenigstens nur dann erklärlich, wenn die kanonische Litteratur des neuen Testaments in der öffentlichen Meinung der Kirche schon abgeschlossen feststand.

---

1) Credner, Beiträge I, 56. ff. Nur der erste Brief an Timotheus (V, 8.) citirt gleichfalls eine andere neutestamentliche Schrift (das Lucasevangelium) als γραφή.

2) Cap. II, 4. dazu Meyerhoff, a. a. O. S. 180.

3) Die Belege oben S. 53. ff. Hieronymus z. B. sagt allerdings (Catal. vir. ill. c. 4.): Judas, pater domini parvam — epistolam reliquit. Et quia de libro Enoch, qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque rejicitur: tamen auctoritatem vetustate jam et usu meruit.

Digitized by Google

Dass die kanonische Litteratur des N. T.'s unserem Verfasser fast vollständig vorgelegen hat, müssen wir schon darum wahrscheinlich finden, weil er selbst die spätesten Erzeugnisse des nachapostolischen Zeitalters, Schriften, deren Ursprung über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinabzurücken ist, kennt und benützt. Die Pastoralbriefe z. B. hat er, wie oben erwähnt wurde, aller Wahrscheinlichkeit nach gelesen. Auf Joh. 21., selbst erst einen spätern Anhang dieses so späten Evangeliums, bezieht sich ohne Zweifel die vorgebliche Weissagung des Apostels von seinem ihm geoffenbarten nahen Ende (I, 14.: εἰδὼς, ὅτι ταχινή ἐστιν ἡ ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματός μου, καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐδήλωσέ μοι cl. Joh. XXI, 18.). Eine Anspielung aufs Markusevangelium ist ganz unverkennbar in I, 12—15. enthalten. Wenn hier der vorgebliche Petrus zu seinen Lesern sagt: διὸ οὐκ ἀμελήσω ἀεὶ ὑμᾶς ὑπομιμνήσκειν περὶ τούτων, καίπερ εἰδότας, καὶ ἐστηριγμένους ἐν τῇ παρούσῃ ἀληθείᾳ· δίκαιον δὲ ἡγοῦμαι, ἐφ' ὅσον εἰμὶ ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι, διεγείρειν ὑμᾶς ἐν ὑπομνήσει, εἰδὼς, ὅτι ταχινή ἐστιν ἡ ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματός μου· — σπουδάσω δὲ καὶ ἑκάστοτε, ἔχειν ὑμᾶς μετὰ τὴν ἐμὴν ἔξοδον, τὴν τούτων μνήμην ποιεῖσθαι, so ist es schwer, sich nicht an dasjenige erinnert zu finden, was Papias und Clemens von Alexandrien über die Entstehung des Markusevangelium überliefert haben. Wie in unserer Stelle Petrus selbst die Zusage gibt, dafür sorgen zu wollen, dass seine Vorträge von gewissenhafter Hand aufgezeichnet würden, um nach seinem Tode den Christengemeinden ein authentisches Denkmal seiner Lehre hinterlassen zu können: genau so, ganz in der gleichen Weise und aus den gleichen Motiven lassen Papias und Clemens das Markusevangelium entstehen. Μάρκος μὲν — sagt Papias in der bekannten Stelle [1]), die sich ganz als historischer Commentar zur unsrigen ver-

1) Eus. H. E. III, 39.

Digitized by Google

hält — *ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν ἀ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ· ὕστερον δὲ ὡς ἔφην Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας* [hier erklärt sich auch das seltsame *ἑκάστοτε* der petrinischen Stelle; der Sinn ist: nach jedem Vortrag], *ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.* Und wie unser Brief im Hinblick auf die Zeit *μετὰ τὴν Πέτρου ἔξοδον* das Markusevangelium verfasst seyn lässt, so erzählt auch Irenäus [1]) von der Entstehung dieses Evangeliums: *μετὰ τὴν Πέτρου καὶ Παύλου ἔξοδον Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παρέδωκεν.* Noch genauer stimmt zur oben ausgehobenen Stelle unseres Briefs diejenige Darstellung der Markussage, die Eusebius nach Clemens von Alexandrien gibt [2]). „Da die Vorträge — heisst es hier — die Petrus gegen den Magier Simon in Rom gehalten, so grossen Beifall gefunden hätten, dass man sich nicht mit einmaligem Anhören begnügen und überhaupt die Lehrverkündigung des Apostels nicht habe unaufgezeichnet lassen mögen (*ὡς μὴ τῇ εἰσάπαξ ἱκανῶς ἔχειν ἀρκεῖσθαι ἀκοῇ, μηδὲ τῇ ἀγράφῳ τοῦ θείου κηρύγματος διδασκαλίᾳ*), so habe man den Markus, von dem das Evangelium herrühre, einen Begleiter des Petrus, dringend gebeten, ihnen von den mündlichen Lehrvorträgen des Apostels ein schriftliches Denkmal zu hinterlassen (*ὡς ἂν καὶ διὰ γραφῆς ὑπόμνημα τῆς διὰ λόγου παραδοθείσης αὐτοῖς κατάλειψοι διδασκαλίας*); diess habe denn Markus auf vielfältiges Bitten gethan, und so sey das sogenannte Markusevangelium entstanden. Der Apostel, als er das Geschehene erfahren, habe sich über

1) adv. haer. III, 1.
2) H. E. II, 15.

Digitized by Google

die Bereitwilligkeit der Männer gefreut, und der Schrift für den kirchlichen Gebrauch der Gemeinden seine Bestättigung gegeben (κυρῶσαι τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις)." Ein solches bestättigendes Zeugniss für das Markusevangelium als das ächt petrinische Evangelium soll nun auch unsere Stelle seyn, ganz das petrinische Analogon der vorgeblich-paulinischen Empfehlung des Lucasevangeliums im ersten Timotheusbrief. Dass aber beide Evangelien, das eine im vermittelnd petrinischen, das andere im vermittelnd paulinischen Sinne abgefasst, noch um die Mitte und gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts solch ausdrücklicher Empfehlung und Bestättigung bedurften, scheint nicht eben für ihr hohes Alter oder gar ihre Ursprünglichkeit zu zeugen, um so weniger, als der zweite Brief Petri nicht einmal das von ihm empfohlene Evangelium nun auch wirklich benützt, sondern sich noch ans Hebräerevangelium hält.

Nach diesem Allem müssen wir hinsichtlich der Entstehungszeit unseres Briefs das Urtheil Semler's unterschreiben: „alteram vero Petri epistolam seculo demum secundo tribuere audeo et quidem fere labenti" [1]).

Noch ein Wort über die bestrittenen Irrlehrer, deren theologischen Charakter festzustellen aus dem Grunde nicht ohne Interesse ist, weil sich aus demselben ein weiteres Moment für die Abzweckung unseres Briefs ergeben wird. Allerdings bilden sie bei der Unsicherheit und Haltungslosigkeit, mit welcher ihre Charakteristik entworfen ist, bei dem Mangel aller scharfen und sprechenden Züge keinen festen Anhaltspunkt: aber an irgend welche Zeiterscheinung oder Zeitrichtung muss der Verfasser des Briefs doch gedacht haben; es ist undenkbar, dass er ganz in's Blaue und Ungewisse hinein polemisirt. Er hat nun zwar die bestimmte kirchliche Erscheinung, die er im Auge hat, dadurch wieder verwischt

1) Paraphr. in Ep. Petv. et Ep. Jud. Hal. 1784. Praefat.

Digitized by Google

und unkenntlich gemacht, dass er in das Charakterbild seiner Irrlehrer das ganz heterogene Bild der Verführer im Briefe des Judas herübernimmt. Dadurch wird Alles unklar und schwankend; die Züge laufen wirr durcheinander. Was sich unser Verfasser unter seinen Irrlehrern wirklich gedacht hat, können wir nur so errathen, dass wir alle fremdartigen Elemente seiner Charakteristik, d. h. alle nachweislich aus dem Briefe des Judas hereingekommenen Züge abziehen, und aus den übrigbleibenden, unserem Briefe eigenthümlichen Merkmalen ein Bild zusammensetzen. Wir erhalten auf diesem Wege statt jener einzelnen lasterhaften Menschen (*ἀσεβεῖς*), deren Einfluss der Brief des Judas bekämpft, theoretische Irrlehrer (*ψευδοδιδάσκαλοι*), Häretiker (*αἱρέσεις* II, 1. 20.), mit der Tendenz zur Sectenstiftung in gewinnsüchtiger Absicht (II, 14.); als ihre Eigenthümlichkeit wird angegeben die Aufstellung und Annahme von spitzfindigen Erdichtungen und Fabeln, von *μύθοι σεσοφισμένοι* (I, 16.: *οὐ γὰρ σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν, ἀλλ' ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος*) und *λόγοι πλαστοί* (II, 3.) — was unverkennbar auf doketische Lehrmeinungen deutet [1]) —, die Läugnung der Zukunft Christi (III, 3. 4.), die Predigt einer falschen *ἐλευθερία* (II, 19.) und eine damit zusammenhängende Selbstentbindung vom *νόμος* (III, 17.: *ἡ τῶν ἀθέσμων πλάνη*, ähnlich II, 18.), die Berufung auf die paulinische Lehre (III, 16.), und als allgemeiner Grundzug der Dienst sinnlicher Lust, ausschweifender sittenloser Wandel. Alle diese Züge werden aber von unserem Verfasser durchaus isolirt; es wird

1) Dass die *μύθοι σεσοφισμένοι* hier sowohl als in den Pastoralbriefen sich auf den Gnosticismus beziehen, springt in die Augen, s. Baur, Pastoralbriefe S. 11. ff. Der Ausdruck *σεσοφισμένος* in unserer Stelle ist vielleicht, wie Baur a. a. O. S. 13. bemerkt, geradezu eine Anspielung auf den Namen der gnostischen *σοφία*, deren Schicksal in jenen *μύθοις* so mährchenhaft dargestellt wurde.

Digitized by Google

nirgends gesagt, dass es eine und dieselbe Richtung sey, auf die sie sämmtlich zutreffen. Insofern aber ihr gemeinsamer Charakter Doketismus und Antinomismus ist, so kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, dass unserem Verfasser Gnostiker — deren typische Bezeichnung ja der apokalyptische Name der Bileamiten (2 Petr. II, 15.) war — vorgeschwebt haben, wie diess z. B. schon VITRINGA [1]) gesehen hat. An eine bestimmte gnostische Sekte, etwa mit GROTIUS an Carpokratianer zu denken, ist desshalb unzulässig, weil unser Verfasser offenbar nur ein ganz allgemeines, vages und verwaschenes Charakterbild seiner Gegner vor Augen hat, und überdiess seine Irrlehrer als durch die ganze Kirche verbreitet sich denkt. Eine treuere und schärfer gezeichnete Copie seiner ψευδοδιδάσκαλοι, selbst wenn er sie hätte geben können, durfte er schon desshalb nicht entwerfen, weil er damit seine Rolle allzuauffallend preis gegeben hätte. Er bekämpft also den Gnosticismus ganz von jener allgemeinen, oberflächlichen Anschauung aus, deren Boden die kirchliche Polemik nur selten, nicht einmal in den sonst wissenschaftlicher gehaltenen Gegenschriften, wie in den clementinischen Homilieen, entschieden verlassen hat. Denn selbst die Clementinen bestreiten nicht direct und ostensibel das markionitische System, sondern der Magier, als Träger alles Heidnischen, was in die Kirche sich einzuschleichen sucht, vertritt ihnen unter Anderem auch den Antinomismus Marcion's, daneben aber noch Manches, was andern Systemen der Gnosis zukam.

---

1) de haeresibus natis in eccl. cath., in s. observ. sacr. IV. cap. 9. Aehnlich Ökumenios zu II, 8—10. S. 200. Ed. Francof.: *λέγει δὲ περὶ τῶν καταράτων νικολαϊτῶν ἤτοι γνωστικῶν ἢ ναασηνῶν, ἢ κερδωνιανῶν. Πολυώνυμος γὰρ αὐτῶν ἡ κακία, καὶ ὡς τοῖς μιαροῖς ἔργοις, ἅτω καὶ τοῖς ὀνόμασι συγκεχυμένη καταλαμβάνεται κτλ.* und ein Scholiast bei ALBERTI Append. Gloss. N. T. S. 218 (angeführt von ULLMANN, zweiter Br. Petr. S. 52.): *πλασοῖς λόγοις· ταῦτα δὲ οἱ κατ' ἐκείνους τοὺς καιροὺς γνωστικοὶ ἤτοι ναασηνοὶ ἐλοιδόρουν.*

Digitized by Google

Aehnlich flechten auch die paulinischen Pastoralbriefe, obwohl sie ihre Häretiker weit bestimmter charakterisiren, als unser Brief, doch auch wieder so viele allgemein gehaltene Schilderungen derselben ein, dass man hin und wieder nur mit lasterhaften, verderblichen Menschen überhaupt zu thun zu haben glaubt [1]). Und noch weit mehr, als den Verfassern der Pastoralbriefe, ist der Gnosticismus unserem Verfasser ein verallgemeinertes Zerrbild alles Unkirchlichen in der Kirche, der Typus aller Abwege und Verirrungen in Lehre und Leben.

Nach Erledigung dieser Vorfragen ist die Hauptfrage noch zu beantworten übrig: welches ist der kirchlich-theologische Standpunkt, welches die Abzweckung unseres Briefs? Und zu welchen Folgerungen berechtigt uns die Situation, aus welcher — und die Tendenz, in welcher er geschrieben worden ist?

Ueber seine Abzweckung gibt uns der Brief selbst die unzweideutigsten Winke in den, gewiss auch für einen ungeübteren Blick nicht unanstössigen und unverfänglichen Worten seines Schlussabschnitts: *καθὼς καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κατὰ τὴν αὐτῷ δοθεῖσαν σοφίαν ἔγραψεν ὑμῖν, ὡς καὶ ἐν πάσαις ταῖς ἐπιστολαῖς, λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων· ἐν οἷς ἐστι δυσνόητά τινα, ἃ οἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι στρεβλοῦσιν, ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφὰς, πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἀπώλειαν* (III, 15. 16.). Je weniger diese Meinungsäusserung sich naturgemäss und ungezwungen in den übrigen Zusammenhang des Briefs einfügt, je absichtlicher und berechneter sie in der vorliegenden Stelle herbeigeführt wird, um so sicherer dürfen wir sie für einen Ausdruck des letzten Gedankens unseres Verfassers ansehen.

Dieser sein letzter Gedanke, sein eigentliches schriftstellerisches Motiv nun kann dem klaren Augenschein zufolge kein anderes seyn, als diess, die Versöhnung und Ver-

1) Vgl. Baur, Pastoralbriefe S. 55.

Digitized by Google

schmelzung, den endlichen und dauernden Friedensschluss zwischen den getrennten Richtungen der Petriner und Pauliner herbeizuführen und zu begründen. In dieser augenscheinlich conciliatorischen Absicht geschieht es nun, dass Petrus den Paulus seinen geliebten Bruder nennt, die demselben verliehene Weisheit rühmt, sich zustimmend und bestättigend auf die Briefe desselben beruft, und vor den Missverständnissen, die sie veranlassen könnten, wie vor den Missdeutungen, die sie schon erlitten haben, warnt [1]). So endigt mit gegenseitiger Anerkennung der wechselvolle jahrhundertlange Kampf der gegnerischen Apostel, ihrer feindlichen Prinzipien und Partheien. *Πέτρος καὶ Παῦλος* wird in historisch-persönlicher, wie *ἔργα καὶ πίστις* in theologischer Beziehung die Formel und das Losungswort der katholischen Kirche.

Diesem conciliatorischen Zwecke unseres Briefs dient noch mancher andere ihm eingewobene Zug. So wird der ganze Brief dem in nächster Zeit vom irdischen Schauplatz

1) Aehnlich auch Reilberg, freilich von einem etwas zu engen Gesichtspunkte aus, a. a. O. S. 369.: „Die Art, wie des Paulus Erwähnung geschieht, hat etwas Gewaltsames und Erzwungenes, und sucht der Schreibende absichtlich die Rede auf ihn zu lenken. Im ganzen N. T. findet sich nichts Aehnliches, dass ein Apostel sich auf die Auctorität eines andern beruft, und ist die Absicht unverkennbar, dass es dem Verfasser darauf ankam, gelegentlich sich mit Paulus in Uebereinstimmung darzustellen. Kann man aber wohl hierin etwas Anderes erblicken, als die Absicht eines Spätern, hiedurch den Beweis zu führen, dass die bekannte zwischen Petrus und Paulus herrschende Spannung über die Geltung des jüdischen Gesetzes keine dauernde gewesen sey? Bei den bedenklichen Einwürfen der Spötter und Gegner, die gerade von dieser Disharmonie entlehnt werden konnten, ist nichts so erklärlich, als der Wunsch eines später lebenden Christen, durch diese persönliche Wendung den Streit als völlig abgethan darzustellen. Nicht ohne Absicht scheint überhaupt die spätere Tradition beide Apostel zu Ende ihres Lebens in so nahe Berührung zu bringen, ihre letzte Reise nach Rom, ihren Tod als gemeinschaftlich darzustellen, um so das Andenken an jene Spannung zu verwischen."

Digitized by Google

scheidenden Apostel in den Mund gelegt (I, 14.), um ihn als letztes Vermächtniss, als den Friedensruf eines Sterbenden desto beherzigenswerther zu machen. So wird er ferner, wie die Vorträge des Petrus in der römischen Gemeinde und die hiedurch veranlasste Abfassung des Marcusevangeliums unverkennbar andeutet, von Rom aus datirt, weil in Rom einer alten Ueberlieferung zufolge [1]) die schliessliche Verständigung und Aussöhnung beider Apostel kurz vor ihrem gemeinsamen Märtyrertode stattgefunden haben sollte. — Was von Zukunft erwartet und für die Gegenwart bezweckt wird, die Verschmelzung der Partheien, wird in dieser Weise, um der Verwirklichung jenes Zwecks eine historische Basis zu geben, in der Form eines Bündnisses und einer schon stattgefundenen Verständigung beider Apostel in die urchristliche Vergangenheit verlegt.

Unter den gleichen Gesichtspunkt der conciliatorischen Tendenz fällt die Stelle I, 16 ff., wo Petrus von seiner Anwesenheit bei der Verklärung Christi spricht. *Οὐ σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες*, sagt er, *ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν, ἀλλ' ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος. Λαβὼν γὰρ παρὰ θεοῦ πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν, φωνῆς ἐνεχθείσης αὐτῷ τοιᾶσδε ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης κτλ. — Καὶ ταύτην τὴν φωνὴν ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐξ οὐρανοῦ ἐνεχθεῖσαν, σὺν αὐτῷ ὄντες ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ.* Den phantastischen, selbstgemachten, nicht auf historischem Grund und Boden beruhenden Speculationen der Gnostiker gegenüber beruft sich hier Petrus auf seinen persönlichen Umgang mit dem Herrn, auf seine Eigenschaft als *ἐπόπτης*. Man erinnert sich, dass eben diese Eigenschaft es ist, auf welche, als auf das Kriterium des wahren Apostels, von der judenchristlichen Richtung das grösste Gewicht gelegt wurde. Man erinnert sich, dass na-

1) Diese Ueberlieferung wird unten aus Veranlassung des ersten petrinischen Briefs und des *κήρυγμα Πέτρου* zur Sprache kommen.

Digitized by Google

mentlich die Clementinen von hier aus die paulinischen ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις, auf welche sich der Heidenapostel zur Beglaubigung seines Apostelamts berief, bestrieten, dass sie Träume, Visionen und Gesichte (ὁράματα, ἐνύπνια, ὀπτασίαι) überhaupt nicht als Mittel göttlicher Offenbarung gelten lassen wollten, sondern nur als Beweise göttlichen Zorns oder als dämonische Einwirkungen, dass sie besonders hervorhoben, wie Christus ein ganzes Jahr lang mit Wachenden (ἐγρηγορόσιν) umgegangen sey, um seine Schüler zu Aposteln zu bilden, dass sie nur die successive Bildung durch Lehre und Beispiel (μαθητεύεσθαι, ὁμιλία), nicht eine in Einem Moment erfolgende göttliche Einwirkung und Erweckung als befähigend zum Apostelamt anerkennen wollten [1]). Wie bemerkenswerth nun, dass unser Brief, indem er einerseits die persönliche Verbindung mit Christus als eine das Wesen eines Apostels besonders charakterisirende Eigenschaft aufführt, doch dafür nur die Bezeichnung ἐπόπτης gebraucht, eine Bezeichnung, die den paulinischen ὀπτασίαι um ein Merkliches näher steht, als die clementinische μάθησις und ὁμιλία; wie bemerkenswerth, dass er, um einen historischen Beleg für diese ἔποψις seines Apostels beizubringen, gerade eine Scene auswählt, die mit den Visionen des Paulus eben das von den Clementinen angefochtene Momentane und Visionäre — das Hören einer φωνή — gemein hat, und auf welche die clementinische Forderung des Wachseyns eben am wenigsten zutrifft. Offenbar war es die Absicht unseres Verfassers, eine solche Erscheinung auszuwählen, und seinem Apostel als apostolisches Beglaubigungsmittel zuzutheilen, die in die Mitte fiele zwischen die paulinische und petrinische Beglaubigungsweise, zwischen die paulinischen ἀποκαλύψεις καὶ ὀπτασίαι und die clementinische ὁμιλία καὶ μάθησις [2]). Dass auch die Recognitionen, von

1) Hom. XVII, 13 — 19.

2) So Baur, der Apostel Petrus in Rom, Tüb. Zeitschr. 1831, IV, 206.

Digitized by Google

den strenger ebionitischen Grundsätzen der Homilieen abweichend, Visionen und Erscheinungen als gültiges Beglaubigungsmittel göttlicher Offenbarung ansehen, ist im vorigen Abschnitt erwähnt worden [1]). Ohne die Annahme einer ausgleichenden Tendenz der genannten Art ist die eben erörterte petrinische Stelle höchst seltsam und unmotivirt.

Stellt man nun unsern Brief in Beziehung auf diese seine Tendenz mit den zwei andern Schriften zusammen, mit denen er im Uebrigen die Grundrichtung und die theologische Anschauungsweise gemein hat, und mit denen er dogmatisch so ziemlich auf Eine Linie zu stellen ist, mit den clementinischen Homilieen [2]) und dem Briefe des Jacobus, so zeigt sich in diesen drei Dokumenten, den Erzeugnissen dreier successiver Entwicklungsstufen des Ebionitismus, recht deutlich und augenscheinlich der Fortschritt der öffentlichen kirchlichen Meinung. Dieser Fortschritt besteht weniger in der bestimmten und bewussten Annahme der paulinischen Lehre, — Jedermann weiss, wie wenig das theoretische Prinzip derselben, die δικαίωσις ἐκ πίστεως bei den ältesten Kirchenvätern, einem Irenäus, Tertullian, Clemens, wie überhaupt im katholischen Dogma zu vollem Rechte kommt — sondern in der allmähligen Rehabilitation seiner Person. Mit Erbitterung und tiefer Feindseligkeit hatten die clementinischen Homilieen den ἐχθρὸς ἄνθρωπος, den Irrlehrer, Verläumder des Petrus und Eindringling ins Apostolat bekämpft; unter zwar noch entschiedener Polemik, aber unter Beiseitlassung der persönlichen Frage und mit der Tendenz friedlicher Ausgleichung hatte sich der Brief Jacobi der paulinischen Lehre entgegengestellt, und zu dem Ende eine judaistisch-vermittelnde Capitulationsformel vorgeschlagen; ganz neutral hatten sich

---

1) S. 487.

2) Den clementinischen Homilieen und Recognitionen stellt auch Credner unsern Brief zur Seite Einl. S. 654. u. ff.

Digitized by Google

die Recognitionen gehalten, und, obwohl indirect durch Anerkennung der ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις auch die apostolische Dignität des Paulus anerkennend, doch durchgehends seine Person und Lehre ignorirt; zur wirklichen ausdrücklichen Anerkennung des Heidenapostels schreitet nun der zweite petrinische Brief fort: er lässt dem Apostel Paulus durch den Apostel Petrus ein Rechtgläubigkeitszeugniss ausstellen unter der Voraussetzung, dass auch die paulinische Richtung ihrerseits die Extreme einer antinomistischen und libertinistischen Gnosis als unächte, der wahren Lehre und Meinung ihres Apostels fremdartige, auf Missdeutung beruhende Erscheinungen von der Hand weise. Denn dass die ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι, welche sich missverständlich auf die paulinische Lehre berufen, dieselbe verkehrt auffassen und verdrehen (III, 16.), keine Andern sind, als die im übrigen Briefe bestrittenen Häretiker und Prediger einer falschen Freiheit und Gegner des νόμος, d. h. antinomistische Gnostiker, scheint keinem Zweifel zu unterliegen, und ist schon oben wahrscheinlich gemacht worden. Auf diesem Punkte nun ist das Verhältniss unseres Briefs zu den clementinischen Homilieen besonders merkwürdig. Eben jene Extreme und Auswüchse, welche der petrinische Brief als missverständliche, durch Paulus selbst keineswegs hervorgerufene Verirrungen von der ächten paulinischen Lehre ausdrücklich unterscheidet, um der letztern desto sicherer die allgemeine Anerkennung zuzuwenden, hatten die Clementinen als den wahren und ächten Paulinismus oder wenigstens als seine directe Consequenz, seine naturgemässe Entwicklung bekämpft. Man sieht von hier aus leicht, auf welchen Grundlagen die Versöhnung der paulinischen und petrinischen Richtung, die ἕνωσις der Kirche, die Verwirklichung der Katholicität zu Stande kam, und welches der Ideengang war, auf dem sie beruhte. Die Bedingung der Petriner war die von den Paulinern auszusprechende und zu vollziehende Ablehnung der

Digitized by Google

ultrapaulinischen Richtungen, vor Allem der Marcioniten; dass nun auch die Pauliner ihrerseits diesem Verlangen entgegen kamen, und die von der paulinischen Lehre ausgegangenen gnostischen Richtungen als fremdartige unkirchliche Tendenzen von der Hand wiesen, dafür ist uns in den die katholische Kirche von paulinischer Seite vorbereitenden Pastoralbriefen ein merkwürdiges Dokument erhalten worden [1]). Die auffallende Sprachverwandtschaft unseres Briefs mit den Pastoralbriefen, von der schon oben die Rede gewesen, gibt nur einen neuen Beleg für diesen Zusammenhang der Dinge.

Es ist ein sehr bemerkenswerther, und für die Charakteristik unseres Briefs höchst wesentlicher Umstand, dass die Empfehlung des Apostels Paulus bei ihm Hand in Hand geht mit der Bekämpfung und Verwerfung der paulinisirenden Gnostiker. Der Schlussabschnitt ist geradezu eine Apologie des Erstern gegen die Letztern im Namen der Kirche. Man sieht hieraus, dass die Controverse über die apostolische Auctorität des Paulus eben in Folge der Erneuerung und Uebertreibung seiner Lehre durch einzelne Gnostiker wieder besonders lebendig geworden war.

Die Hauptsache aber ist, dass jene Apologie ein kirchliches Interesse hat, die kirchliche Rehabilitation des Paulus versucht. Wenn Neander [2]) der Meinung ist, der zweite

---

1) Annähernd ist die Ansicht Credner's, der sich in Beziehung auf die Pastoralbriefe so äussert Einl. S. 481.: „Aus vielen Andeutungen geht bestimmt hervor, dass der Zweck dieser Briefe kein anderer war, als eine Vermittlung zwischen den Petrinern und Paulinern, so wie die Abstellung gewisser verkehrter Speculationen; und man darf sagen, dass diesem Ziele im ächten Geiste des Paulus nachgestrebt ist. Was in den beiden Briefen an den Timotheus von einem Pauliner geschah, das ist im zweiten Briefe des Petrus von einem Petriner geschehen, und insofern bildet der zweite Brief des Petrus das Gegenstück zu unsern Briefen."

2) A.G. II, 514.

Digitized by Google

petrinische Brief sey wahrscheinlich von solchen untergeschoben worden, welche gnostische Irrthümer und die auch von Gnostikern herrührende Annahme eines Widerspruchs zwischen den Aposteln Paulus und Petrus mit der erborgten Auctorität des Erstern bekämpfen wollten, so spricht gegen diese Voraussetzung, als ob der Widerspruch beider Apostel nur eine Fiction der Gnostiker sey, und als ob nur gegenüber von Gnostikern die Uebereinstimmung derselben habe hervorgehoben werden müssen, alles dasjenige, was wir vom gegenseitigen Verhältnisse beider Männer und ihrer Richtungen nur immer mit einiger Sicherheit wissen. Nicht nur die Gnostiker sind es, bei denen wir die Behauptung einer wirklichen unversöhnten Differenz beider Apostel antreffen, auch die den Gnostikern feindlichsten, petrinischen Richtungen, wie die clementinischen Homilieen, bestehen gleichfalls mit der grössten Entschiedenheit darauf, und die der eben erörterten Stelle des zweiten petrinischen Briefs auffallend ähnlichen apologetischen Aeusserungen in Beziehung auf die Person des Paulus, die wir in den ignatianischen Briefen, dem Briefe Polycarps, den apostolischen Constitutionen finden [1]), lassen auch deutlich genug erkennen, dass die kirchliche Anerkennung des Paulus noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts nicht in derselben Weise feststand, wie diejenige des Petrus, und dass die Uebereinstimmung beider Apostel keineswegs allgemeine Annahme war. In der That ist auch schwer einzusehen, welches Interesse die Pauliner sowohl als die Petriner hatten, einen Widerspruch zwischen beiden Aposteln zu fingiren, wenn in Wirklichkeit Uebereinstimmung zwischen ihnen bestand; ebenso schwer ist zu verstehen, wie die Richtungen selbst unter entgegengesetzten Losungsworten sich feindlich trennen konnten, wenn die Häupter sich brüderlich

1) Sie sind zusammengestellt in meinem Montanismus S. 293 f. und oben S. 177.

Digitized by Google

zu gemeinsamer Lehre verbündet hatten; noch schwerer ist im letztern Falle zu begreifen, wie die Voraussetzung eines Widerspruchs zwischen beiden, wenn sie doch aller Ueberlieferung zuwider war, nur einen Augenblick in der Kirche Glauben finden konnte; wohl aber ist das Umgekehrte denkbar und begreiflich, dass man in späterer Zeit in kirchlichem Interesse eine persönliche Uebereinstimmung der Apostel, eine zwischen ihnen stattgefundene Verständigung fingirte und weitererzählte, während in Wirklichkeit nichts dergleichen vorhanden war. Das eifrige und angelegentliche Bestreben, das unser Brief beurkundet, jedem Zweifel über die vollkommene Harmonie beider Apostel zu begegnen, bedeutet uns auch klar genug, dass diese Harmonie nichts weniger als eine unbestrittene Ueberlieferung, nichts weniger als ein historisches Axiom war, und dass eine, wenn gleich im Laufe der Zeiten stumpf gewordene Differenz zwischen Paulinern und Petrinern am Schluss des zweiten Jahrhunderts immer noch bestand.

Ist unser Brief, wie sich aus dem eben Erörterten jedem Unbefangenen ziemlich augenscheinlich herausgestellt haben wird, aus den angegebenen schriftstellerischen Motiven, in einem bestimmten kirchlichen Interesse verfasst und in Umlauf gesetzt worden, so wirft er ein helles Licht auf die schriftstellerische Manier der ältesten Kirche überhaupt. Man erkennt aus ihm, wie kirchliche Männer, um Irrlehrer ihrer Zeit und Umgebung zu bekämpfen, um das nach ihrer Ansicht wahrhaft Evangelische festzustellen, die kirchlichen Interessen zu wahren, Auswüchse zu beschneiden, Verirrungen und Abwegen entgegenzutreten, kurz, um den richtigen, ächtapostolischen Weg durch die Zeitgegensätze hindurch zu bezeichnen, die Rolle eines Apostels übernahmen, und diesem Apostel sofort in der Form einer Weissagung für künftige Zeiten ihre eigene Wünsche und Besorgnisse für die Gegenwart in den Mund legten. Wie man diess beides auch aus

Digitized by Google

unserem Briefe abnehmen kann, war es besonders die Bestreitung von Häretikern und das Geschäft der confessionellen Vermittlung innerhalb der Kirche, was man durch Unterschiebung apostolischer Briefe zu betreiben pflegte.

Die im Vorstehenden vorgetragene Ansicht über den zweiten Brief Petri hat jedoch nur dann erst vollständigen Halt, wenn nachgewiesen seyn wird, dass er wirklich seinem theologischen Charakter nach der petrinischen Richtung angehört, dass sein Standpunkt ein petrinisch-vermittelnder ist. Wäre er das Werk eines Pauliners, so würde allerdings ein Theil jener Folgerungen, die oben aus ihm gezogen worden sind, wegfallen; er wäre in diesem Fall vielmehr mit den Pastoralbriefen in Eine Linie zu stellen. Jene Nachweisung ist also schliesslich noch zu geben [1]).

Der petrinische Charakter des Briefs beurkundet sich schon im völligen Zurücktreten alles specifisch Paulinischen. Das Christologische und Soteriologische verschwindet fast völlig; von der Rechtfertigung durch den Glauben, vom Versöhnungstod ist nirgends die Rede; das Wesentliche und Erlösende in Christus ist ihm vielmehr in ächt johanneischem Sinne seine Selbstdarstellung, die Darstellung der göttlichen δόξα, die in ihm wohnt (vgl. namentlich I, 16 ff.). Damit hängt zusammen, dass unser Verfasser das Christenthum vorzugsweise als Lehre, als Doctrin fasst, und desshalb zum Prinzip des subjectiven Christenthums die ἐπίγνωσις τῦ θεῦ oder Χριςῦ macht (I, 2. 3. 8. II, 20. III, 18.), wie denn γνῶσις und γιγνώσκειν überhaupt seine Lieblingsausdrücke sind (I, 5. 16. 20. II, 21. III, 3. 18.). Bei dieser einseitig theoretischen Auffassung des Christenthums muss auch ihm, wie dem Verfasser der Clementinen, der ebenfalls die γνῶσις

1) Vgl. auch Credner, Einl. S. 651. 655. 657., der unsern Brief gleichfalls von einem Petriner verfasst seyn lässt.

Digitized by Google

oder ἐπίγνωσις als das Höchste anzusehen liebt [1]), das Theoretische und Praktische, Glauben und Werke ganz auseinanderfallen, und die Vermittlung beider, die er versucht, eine ganz äusserliche bleiben, wofür besonders I, 5 — 8., eine vielleicht dem Hirten des Hermas [2]) nachgebildete Stelle, ein sehr einleuchtendes Beispiel abgibt. Daher kommen in unserem Briefe nun auch die in letzter Beziehung der judenchristlichen Denkweise angehörigen Bezeichnungen und Begriffe εὐσέβεια (I, 3. III, 11.) ἁγίαι ἀναστροφαὶ (III, 11.), ἀρετὴ (I, 5.) [3]), die Bezeichnung ἁγία ἐντολὴ (II, 21. III, 2.) und ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης oder ὁδὸς (II, 21. 2. 15.) fürs Christenthum, und andere Züge der jüdischen Sprechweise [4]) zum Vorschein. Wie aus diesen Zügen hervorgeht, ist der Standpunkt unseres Briefs in theologischer Hinsicht kein wesentlich anderer, sondern nur der katholisch rectificirte des Briefs Jacobi: der Unterschied ist nur der, dass die ἔργα und die πίστις jetzt entweder combinirt oder alternirend auftreten, und dass die Formel ἔργα καὶ πίστις durch die reifere ἀγάπη καὶ ἐπίγνωσις ersetzt wird. So endigt die römisch-judenchristliche Entwicklungsreihe im zweiten petrinischen Briefe auf analoge Weise, wie die kleinasiatische im johanneischen Evangelium, dessen theologische Eigenthümlichkeit ebenfalls in der combinirten Formel γνῶσις καὶ ἀγάπη ausgeprägt ist.

Als Petriner spricht unser Verfasser ferner in der Hochstellung des λόγος προφητικὸς (I, 19—21.) [5]), so wie in der

---

1) Hom. III, 5.: (ὁ Χριστὸς) σώζει μόνους τοὺς ἐγνωκότας τὸν θεόν. 56.: ὁ θεὸς ἔλεος θέλει καὶ οὐ θυσίας, ἐπίγνωσιν θεοῦ καὶ οὐχ ὁλοκαυτώματα. Anderes bei Baur, Gnosis S. 401. Schliermann, Clementinen S. 219 f.

2) Lib. I, 3, 8.

3) Auch im Hirten des Hermas z. B. Lib. II, 6, 2.

4) S. Meyerhoff, Einl. in d. petr. Schr. S. 192.

5) Der Nachdruck, der hier auf den inspirirten Zustand der Propheten gelegt wird, scheint sich auf die durch den Montanismus entstandene, in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhun-

Digitized by Google

Begünstigung der angelologischen Mystik, der θρησκεία ἀγγέλων (II, 10. 11.), die umgekehrt vom Paulus des Colosserbriefs bestritten wird; auch kann die Benützung des Hebräerevangeliums [1]) hieher gerechnet werden. Petrinisch im Sinne der Clementinen ist die Forderung einer die Schriftauslegung normirenden Tradition (I, 20.: τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, ὅτι πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως ἐ γίνεται) [2]) und

derts lebhaft verhandelte Controverse über den Charakter der Prophetie und der prophetischen Inspiration zu beziehen. In dem über diese Frage geführten Schriftenwechsel — das geschichtliche Material in meinem Montanismus S. 226 f. — wurde namentlich auch der Charakter der alttestamentlichen Prophetie näher zur Sprache gebracht, und es ist leicht möglich, dass von Seiten extremer Gegner des Montanismus nicht nur der ekstatische, sondern auch der inspirirte Zustand der Propheten in Abrede gezogen wurde. Freilich wird uns das Gleiche — die Läugnung des Offenbarungscharakters der alttestamentlichen Prophetie — auch von den Ebioniten, nicht den vulgären, sondern den sogenannten gnostischen berichtet. Während nämlich die gewöhnlichen Ebioniten auf die alttestamentliche Weissagung das grösste Gewicht legten, behaupteten, wie überliefert wird, die gnostischen Ebioniten ganz im Gegentheil, die Propheten hätten ἐξ ἰδίας κινήσεως geredet (Method. Symp. orat. VIII, 10. in Gall. Bibl. III, 720.) und nannten sie desshalb προφήτας συνέσεως, οὐκ ἀληθείας (Epiph. Haer. XXX, 18. Schliemann, Clementinen S. 494. 498.). Aehnlich die Homilieen (Schliemann a. a. O. S. 192 ff.) — Bei der vermittelnden, katholisirenden Stellung, die unser Brief einnimmt, wäre es nicht unmöglich, dass sein nachdrückliches ἐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπῳ ἠνέχθη ποτὲ προφητεία, ἀλλ' ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι auch auf jene extremen Meinungen der gnostischen Ebioniten sich bezöge. Analog polemisirt ja auch der zweite Brief des Clemens, obwohl selbst ebionitisch, gegen ebionitische Grundsätze und Ansichten (s. oben S. 449 ff.); auch citirt er, ebenfalls im Widerspruch mit den Grundsätzen der gnostischen Ebioniten, sehr fleissig die prophetischen Schriften des A. T.'s.

1) Cap. I, 17., abweichend von Matth. XVII, 5., übereinstimmend mit Hom. III, 53.

2) Auch die Bemerkung, in den paulinischen Briefen sey δυσνόητά τινα, ἃ οἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι στρεβλοῦσιν, ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς (III, 16.) deutet darauf hin. Mit diesen beiden Stellen

Digitized by Google

die Bezeichnung des Noah als des ὄγδοος κήρυξ δικαιοσύνης [1]).

Dabei charakterisirt sich unser Brief durch seine Anlehnung an die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie und seine fleissige Benützung der philonischen Schriften. So erinnert an Philo die Auflösung der πίστις in die ἐπίγνωσις, die Zurückführung der Grundeigenthümlichkeit des göttlichen Wesens auf die δόξα und ἀρετή (I, 3.), d. h. auf die Güte und Macht Gottes, entsprechend der philonischen Unterscheidung von ἀγαθότης und ἐξουσία [2]), die der Lehre von den Kardinaltugenden nachgebildete Eintheilung des Tugendbegriffs (I, 6 f.), die strenge Inspirationstheorie (I, 21.) [3]), der Anklang

---

sowohl als mit der das Markusevangelium betreffenden Aeusserung I, 12 – 15. verdient namentlich der den Clementinen voranstehende Brief des Petrus an Jacobus verglichen zu werden. Auch hier wird wegen der Vieldeutigkeit und scheinbaren Dissonanz der Propheten ein kirchliches Regulativ, eine exegetische Norm, — und wegen der Gefahr der Verfälschung, der die apostolische Verkündigung bei blos mündlicher Fortpflanzung ausgesetzt sey, eine authentische Schrift, in welcher die Wahrheit niedergelegt sey, gefordert.

1) Cap. II, 5. Ohne Zweifel ist hier, wie auch Heinsius, Lightfoot, Ullmann erklären, ὄγδοον unmittelbar mit δικαιοσύνης κήρυκα zu verbinden, und zu übersetzen: „er rettete Noah, den achten unter den Verkündigern der Gerechtigkeit.“ Noah ist der Achte, wenn man die frühern Verkündiger der Gerechtigkeit von Enos an zählt. Ein κήρυγμα Noah's bei Fabricius, Cod. Pseudepigr. V. T. S. 230 ff. Aehnlich Jud. V. 14.: Προεφήτευσε δὲ καὶ τούτοις ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνὼχ κτλ

2) Dähne, jüd.-alex. Religionsphilosophie I, 226 ff.

3) Vgl. die in meinem Montanismus S. 100 f. aus Philo beigebrachten Beispiele; andere bei Wetstein z. u. St. Besonders ähnlich ist Phil. de spec. legg. II, 343. Mang.: προφήτης μὲν γὰρ οὐδὲν ἴδιον ἀποφαίνεται τὸ παράπαν, ἀλλ' ἔστιν ἑρμηνευτὴς, ὑποβάλλοντος ἑτέρου πάνθ' ὅσα προφέρει, καὶ καθ' ὃν χρόνον ἐνθουσιᾷ, γεγονὼς ἐν ἀγνοίᾳ· ἐπιπεφοιτηκότος καὶ ἐνοικήσαντος τῷ θείῳ πνεύματος κτλ. Wie der zweite petrinische Brief besonders auch darauf dringt, die προφητεία γραφῆς sey nicht ἰδίας ἐπιλύσεως, so fordert auch Philo eine übernatürliche Erleuchtung

Digitized by Google

an die Logoslehre (III, 5.: γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶσα τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ [1]), und manches Sprachliche, worauf Wetstein und Pott in ihren Sammlungen und Commentaren aufmerksam gemacht haben. Woher dagegen die III, 5. ausgesprochene Idee von der Entstehung der Erde aus Wasser stamme, ob der Verfasser des Briefs dabei orphische Lehren [2]) oder griechische Philosopheme [3]), oder philonische Ideen [4]) vor Augen gehabt habe, und ebenso, ob die Lehre vom Weltuntergang durch Feuer III, 7. 10 — 12. jüdischen [5]) oder hellenischen [6]) Ursprungs sey, ist schwer zu sagen.

---

zum Verständniss der Schrift, vgl. Quod omn. prob. liber Tom. II, 458. Mang.

1) Aehnlich im Κήρυγμα Πέτρου ap. Clem. Alex. Strom. VI, 5. S. 579. Potter: ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ. Auch hier dieselbe halb ausgebildete Form der Logoslehre, wie im Hebräerbrief, eine Vorstufe derjenigen Gestalt, in welcher sie bei den Apologeten und im vierten Evangelium auftritt.

2) Arist. Met. I, 3. 983, B, 27 ff. und Thomas v. Aquino z. d. St. auch Lobeck, Aglaoph. S. 509.; Plat. Crat. 402. B., Orph. Hymn. LXXXIII. S. 349. Herm.; Athenag. Legat. c. 15. S. 64 f. Dechair. (Orphica ed. Herm. Fragm. XVIII. S. 478. Lobeck, Aglaoph. S. 487.). Damasc. de princip. S. 381. Kopp.; Brandis, griech.-röm. Phie. I, 66 f. 71.

3) Arist. Met. I, 3. 983, B, 20 ff. 984, A, 2 ff. Brandis a. a. O. S. 111 ff. 121 ff. Die Unterscheidung von ἐξ ὕδατος und δι' ὕδατος hellenisirt allerdings. Ökumenios z. d. St. S. 218. Ed. Francof. sagt in ganz peripatetischer Terminologie: ἡ γῆ ἐξ ὑδατος μὲν ὡς ἐξ ὑλικοῦ αἰτίου, δι' ὕδατος δὲ ὡς διὰ τελικοῦ [vielmehr ποιητικοῦ oder κινητικοῦ].

4) Auch die clementinischen Homilieen XI, 24: λογισάμενος, ὅτι τὰ πάντα τὸ ὕδωρ ποιεῖ κτλ. und πρωτογόνῳ ἀναγεννηθεὶς ὕδατι. Ebenso Recogn. VI, 8. VIII, 26. 27. Überhaupt erinnern die kosmologischen Speculationen unseres Briefs an die ebenfalls hellenisirenden kosmogonischen Speculationen der Clementinen. Credner, Einl. S. 655.

5) Schöttgen, horae hebr. et talm. zu 2 Petr. III, 5. f.

6) Ökumenius zu III, 5. S. 214. Ed. Francof.: δύο ὄντων τῶν συνεκτικωτάτων στοιχείων τοῦ παντὸς, ὕδατος καὶ πυρὸς — καὶ πρότε-

Digitized by Google

Dieses Ueberhandnehmen philonischer Elemente ist uns ein bedeutsames Symptom, dass eine Entwicklungsperiode schliesst und eine andere beginnt. Auch in Kleinasien, auch in Alexandrien bezeichnet die bestimmtere und bewusstere Anknüpfung an die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie das Hereinbrechen einer neuen Epoche, der Epoche der eigentlich theologischen Speculation. Die Geschichte der Logos- und Trinitätslehre beginnt jetzt ihren Lauf.

Dass übrigens das Philonisiren unseres Briefs nicht nothwendig zur Annahme veranlasst, er sey von einem Alexandriner und in Alexandrien geschrieben, geht aus allem oben Erörterten hervor. Auch der Brief des Jacobus, auch die clementinischen Homilieen philonisiren, ohne desswegen in Alexandrien verfasst zu seyn, ebenso verhält es sich mit dem Hebräerbrief und dem johanneischen Evangelium. Positiv für Rom entscheidet aber die Tendenz unseres Briefs. Der praktische Zweck einer kirchlichen Vermittlung zwischen Petrinern und Paulinern hatte nur in der Mitte der römischen Gemeinde, auf römischem Boden eine rechte Veranlassung und einen rechten Sinn. Die Idee einer praktischen Verwirklichung der Kirche ist römisch, und so bildet denn der directe Kampf des petrinischen und paulinischen Elements in erster —, die Herstellung der kirchlichen ἕνωσις, einer katholischen

---

ρον τῆς τῶν ἀσεβῶν φθορᾶς διὰ τὸ ὕδατος γενομένης, ἀνάγκη πάλιν, φησίν, τὴν τῶν ἀσεβόντων φθορὰν διὰ τὸ πυρὸς γενέσθαι, τὸ δὲ γενέσθαι τὴν τοῦδε τοῦ παντὸς φθορὰν οὐ μόνον Χριστιανοῖς ἀλλὰ καὶ τοῖς τῶν Ἑλλήνων σοφοῖς δοκεῖ, ὡς Ἡρακλείτῳ τῷ Ἐφεσίῳ, ὡς Ἐμπεδοκλεῖ τῷ Ἀκραγαντίνῳ κτλ. Die Lehre von der Weltverbrennung und einer hieraus hervorgehenden Welterneuerung ist aber bekanntlich vorzugsweise stoisch, Ritter, Gesch. d. Ph. III, 598. ff. — Hellenischen Ursprungs scheint auch die Dreitheilung: Fixsternhimmel (οὐρανοί), Planetenhimmel (στοιχεῖα, s. Pott z. u. St.) und Erde (γῆ) III, 10.; schon philolaisch (Böckh, Philol. S. 94. ff. Brandis a. a. O. S. 480.) kehrt sie auch bei den Spätern z. B. Platon u. Aristoteles wieder.

Digitized by Google

Kirche in zweiter Reihe das treibende geschichtliche Motiv in der Entwicklung der römischen Kirche.

Auch die äussere Geschichte unseres Briefs hat man zu Gunsten seines alexandrinischen Ursprungs benützt. Er taucht zuerst in Alexandrien auf, sein Vorhandenseyn wird zuerst von einem Alexandriner bezeugt, gleichzeitige orientalische Kirchenväter haben noch keine Kenntniss von ihm; erst hundert Jahre später, um die Mitte des vierten Jahrhunderts tritt er bei diesen, bei Philastrius [1]), in der Reihe der katholischen Briefe auf. Man könnte hieraus schliessen, er sey vom südlichen Orient in den Occident gewandert. — Allein, wenn Origenes so manche litterarische Erzeugnisse der ältesten Kirche zuerst erwähnt und bezeugt, so hat diess nicht darin seinen Grund, dass diese Erzeugnisse alexandrinisch, sondern darin, dass er selbst der erste Gelehrte ist.

IV. Anhang: Der Brief des Judas.

Anhangsweise möge des Briefs Judä Erwähnung geschehen, aber nur, um zu bemerken, dass er für den Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung ohne Moment ist und dass über seine geschichtliche Stellung keine entschiedene Aussage aufgestellt werden kann. Er ist polemischen Inhalts, wie so manche Schriften des neutestamentlichen Kanons, aber es ist weder eine bestimmte Secte, noch eine allgemeine Zeitrichtung, die er bekämpft; es sind nicht einmal theoretische Irrthümer, mit denen er es zu thun hat, sondern praktische Abwege. Oder wenn er, wie allerdings einige Andeutungen vermuthen lassen, Gegner der wahren πίστις, also Häretiker

---

1) Haer. XL.

Digitized by Google

vor sich hat [1]), so sind sie doch in dieser Beziehung so unzureichend charakterisirt, dass man nichts Weiteres folgern kann. Dem Hauptinhalt des Briefs nach sind seine Verführer solche, die sich mit fleischlichem Sinn (V. 4. 19.), statt sich den Wirkungen der göttlichen Gnade hinzugeben (V. 4.), zu Knechten der Sinnlichkeit machen, und darin zu Grunde gehen (V. 10.); solche, die von allem höheren Geistigen, weil sie seinen Werth nicht kennen, verächtlich sprechen (8. 10. 16.). Dass diese Verführer sich Anhänger zu verschaffen, eine Secte zu stiften versucht hätten, wird nirgends angedeutet; ihre Zahl war offenbar klein, wie sich aus παρεισέδυσάν τινες ἄνθρωποι und aus der Weise, in welcher ὑμεῖς δὲ V. 20. ans Vorhergehende sich anschliesst, und in welcher ferner V. 22. und 23. ihr Einfluss geschildert wird, abgenommen werden kann. Ist dem aber so, dass unser Verfasser es weder mit Irrlehrern zu thun hat, noch mit einer bedeutenderen Zeiterscheinung, sondern mit einzelnen gottlosen, üppigen, abtrünnigen, lasterhaften Menschen, so ist natürlich, dass aus diesem zufälligen Datum, aus Bestimmungen so allgemeiner Natur gar nichts Näheres in Beziehung auf die Geschichte unseres Briefs erschlossen, namentlich weder der Ort noch die Zeit seiner Entstehung ermittelt werden kann.

Der Brief selbst gibt sich den Judas, den Bruder des grossen Jacobus, des Jacobus κατ' ἐξοχήν zum Verfasser. Warum diess? Warum der etwas auffallende [2]) Beisatz Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου? Man erinnert sich aus den clementinischen Homilieen, dass Jacobus, der Vorsteher

1) Clemens von Alexandrien denkt an Carpokratianer Strom. III, 431. Potter.

2) Wassenbergh (bei Laurmann Collect. in Ep. Jud. S. 2.): parum abest, quin haec [den fraglichen Beisatz] pro glossemate habeam. Non solent scriptores sacri tantam adhibere diligentiam, ut notos se reddant fidelibus. Vielmehr haben solche scheinbar nur persönliche Daten immer einen sachlichen Zweck; sie deuten den prinzipiellen Standpunkt des Verfassers an.

Digitized by Google

der Mutterkirche zu Jerusalem, in den Augen der Judenchristen der Hauptvertreter der apostolischen παράδοσις, der Hort und der Wächter der Rechtgläubigkeit war. Ihm lag die Bewahrung der Tradition, die Reinhaltung der Lehre, die Oberaufsicht über Alles, was in der Kirche vorgieng, ob. Vergleicht man nun hiemit sowohl den Eingang unseres Briefs: ἀγαπητοὶ, πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος γράφειν ὑμῖν, περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας ἀνάγκην ἔσχον γράψαι ὑμῖν παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει (V. 3.), als die wiederholten Rückbeziehungen auf diesen Grundgedanken V. 17 f. 20., so erkennt man leicht, was jene Appellation an den Namen des Jacobus bedeuten soll, und welche Beziehung zu seiner Person ein Schreiben hat, das zur Aufrechthaltung der πίστις ἅπαξ παραδοθεῖσα, der ἁγιωτάτη πίστις etwas beitragen will. Warum der Verfasser des Briefs nicht geradezu den Namen des Jacobus selbst vorgesetzt hat, dafür lassen sich manche Gründe denken: genug, dass die Nennung und Voranstellung eines Bruders von ihm in den Augen der Judenchristen die gleiche Bedeutung hatte, d. h. auf die Gemeinsamkeit des Prinzips deutete; wissen wir doch aus Hegesipp [1]), dass man in der ältesten christlichen Zeit die bischöffliche Succession, und mit ihr die kirchliche παράδοσις auf's engste an die Blutsverwandtschaft kettete. Eben von den Enkeln unseres Judas, τῷ κατὰ σάρκα λεγομένῳ ἀδελφῷ τοῦ κυρίου erzählt der genannte Kirchenhistoriker, man habe sie ὡς ἐκ γένους ὄντας τοῦ κυρίου, als die letzten Nachkommen und Blutsverwandten des Herrn für besonders geeignet gehalten zum Amte von Kirchenvorstehern [2]), und von Jacobus ist es ja bekannt, dass er zunächst als ἀδελφὸς τοῦ κυρίου die Leitung der palästinensischen Muttergemeinde übernahm. Die Blutsverwandtschaft, als der Ausdruck des directesten

1) S. oben S. 96. 350.
2) Ap. Eus. H. E. III, 20 32.

Digitized by Google

persönlichen Zusammenhangs, entsprach am genauesten jener bekannten, namentlich in den Korintherbriefen und in den clementinischen Homilieen documentirten Forderung der Judenchristen.

Die Zeit, in welcher unser Brief geschrieben worden, ist nicht genau zu bestimmen. Nur so viel kann mit Sicherheit ausgesagt werden, dass er, obwohl seinem dogmatischen Charakter nach sehr einfach und unentwickelt, nichts desto weniger jedenfalls dem nachapostolischen Zeitalter angehört. V. 17. 18. (*ὑμεῖς δὲ, ἀγαπητοὶ, μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔλεγον ὑμῖν, ὅτι ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ ἔσονται ἐμπαῖκται κτλ.*) deutet offenbar darauf hin. Wenn hier die Apostel im Verhältniss zur Gegenwart des Schreibenden als Weissagende betrachtet werden, wenn gesagt wird, das, was sie für den *χρόνος ἔσχατος* vorausgesagt hätten, treffe jetzt ein, so setzt diese Anschauung einen nicht unbeträchtlichen Zwischenraum zwischen dem apostolischen Zeitalter und der Gegenwart voraus. — Die Anführung des Buchs Henoch und die Benützung der ascensio Mosis [1]) gibt keinen festen chronologischen Anhaltspunkt, da bei diesen beiden Schriften selbst hinwiederum die Zeit ihrer Entstehung nicht genau zu ermitteln ist [2]).

Auch über den Ort, an welchen der Ursprung des Briefs

---

1) Jud. V. 9, cl. Orig. de princ. III, 2. Tom. I, 138. de la Rue: et primo quidem in Genesi serpens Evam seduxisse describitur: de quo in ascensione Moysis, cujus libelli meminit in epistola sua apostolus Judas, Michael archangelus cum diabolo disputans de corpore Moysis ait inspiratum serpentem causam exstitisse praevaricationis Adae et Evae.

2) Wenn Lawrence und Hoffmann (das Buch Henoch I, 23 ff.) die Abfassungszeit des Buchs Henoch unter Herodes den Grossen setzen, so ist diess sicher zu früh. Richtiger lässt es Lücke, Einl. in die Offenbarung S. 58. nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben seyn. — Ueber die Geschichte des Buchs Henoch bei den Kirchenvätern vergl. Laurmann, Collect. in Ep. Jud. S. 152 ff.

Digitized by Google

zu verlegen seyn möchte, sind keine zureichenden Daten vorhanden. Man hat an Alexandrien gedacht, theils weil er vom alexandrinischen Clemens zuerst bezeugt wird [1]), theils weil das Buch Henoch, das er citirt, hauptsächlich in Aegypten im Gebrauch war, und sich früh von alexandrinischen Kirchenvätern berücksichtigt findet, theils weil die in ihm gebrauchten Bilder (*νεφέλαι ἄνυδροι, κύματα ἄγρια θαλάσσης, ἐπαφρίζοντα τὰς ἑαυτῶν αἰσχύνας, πηγαὶ ἄνυδροι, ὁμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμεναι*) auf ein Land von der natürlichen Beschaffenheit Aegyptens deuten sollen [2]); endlich auch von der Voraussetzung aus, der auf ihn basirte zweite Brief Petri sey ägyptischen Ursprungs. Allein diese Gründe sind theils nicht zwingend, theils beruhen sie auf unrichtigen Voraussetzungen, und was die Citate bei Clemens betrifft, so werden sie durch ein gleichzeitiges occidentalisches Zeugniss, dasjenige Tertullians [3]), aufgewogen.

---

1) Die Stellen bei Jessien de authentia S. 112.
2) Meyerhoff, Einl. in die petr. Schr. S. 195.
3) De hab. fem. 5. Jessien a. a. O. S. 113.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Digitized by Google

Bei L. Fr. Fues in Tübingen sind erschienen oder vorräthig:

Baur, F. C., Dr. Prof., der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhler's Symbolik. Zweite verbesserte, mit einer Uebersicht über die neuesten, auf die Symbolik sich beziehenden, Controversen vermehrte, Ausgabe. gr. 8. 836. 4 fl. 30 kr., 2 Thlr 15 ggr.

— abgenöthigte Erklärung gegen einen Artikel der evang. Kirchenzeitung, herausgeg. von Dr. E. W. Hengstenberg. Mai 1836. Aus der Tüb. Zeitschrift für Theologie besonders abgedruckt. gr. 8. 836. geh. 24 kr., 6 gr.

— das Christliche des Platonismus, oder Sokrates und Christus. Eine religionsphilosophische Untersuchung. gr. 8. 837. geh. 1 fl., 15 gr.

— über den Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche. Prüfung der neuestens von Herrn Dr. Rothe aufgestellten Ansicht. gr. 8. 838. geh. 1 fl. 30 kr., 1 Thlr.

Bengel, E. G. v., Dr., Präl. u. Prof., Reden über Religion und Christenthum an Studierende der Universität Tübingen aus allen Facultäten. Nebst einem Anhang von Reden über das Kirchenrecht und einem Entwurf zur Verfassung der evangel. Kirche. Aus dem schriftl. Nachlasse des Verewigten. 2. Ausg. gr. 8. 839. geh. 2 fl. 42 kr., 1 Thlr 16 ggr.

Fischer, C. P., Dr. Prof., die specul. Dogmatik von Dr. D. F. Strauß. 1. Bd., geprüft. 841. geh. 54 kr., 14 ggr.

— 2. Bd., geprüft. 842. geh. 1 fl. 12 kr., 18 ggr.

Gehringer, J., Prof., synoptische Zusammenstellung des griechischen Textes der vier Evangelien nach den Grundsätzen der authentischen Harmonie. 4. 842. 1 fl. 30 kr., 21 ggr.

Heyd, L. F., Dr. Stadtpfr., Melanchthon und Tübingen. 1512—18. Ein Beitrag zu der Gelehrten- und Reformationsgeschichte des 16ten Jahrhunderts. gr. 8. 839. geh. 48 kr., 12 ggr.

— Ulrich, Herzog zu Württemberg. Ein Beitrag zur Geschichte Württembergs und des deutschen Reichs im Zeitalter der Reformation. Mit den Bildnissen des Herzogs Ulrich und Christoph, der Herzogin Sabina und 1 Chärtchen des Schauplatzes der Schlacht bei Laufen. 3 Bde. gr. 8. 841/44. 10 fl. 30 kr., 6 Thlr.

Jäger, G. F., Dr. Prof., über den sittlich-religiösen Endzweck des Buchs Jonah, über die Zeit seiner Abfassung und über den Grund seiner Stellung im Kanon d. A. T. gr. 8. 840. geh. 48 kr., 12 ggr.

Digitized by Google

Jahrbücher, theologische, in Verbindung mit mehreren Gelehrten, Dr. v. Baur, v. Ewald, H., Hitzig, Kern, Marheineke, Reiff, Schwegler, Strauss, D. Fr., Vatke, de Wette u. A. herausg. von Dr. E. Zeller, Privatdocent d. Theologie an der Univ. Tübingen. Preis der Jahrgg. gr. 8. 842—845: à n. 8 fl., 4 Rthlr 16-ggr.

Kern, F. H., Dr. Prof., der Brief Jakobi, untersucht und erklärt. gr. 8. 838. 2 fl. 24 kr., 1 Thl. 9 gr.

Meier, E., Dr., der Prophet Joel, übersetzt und erklärt. gr. 8. 841. geh. 1 fl. 30 kr., 1 Thlr.

Merz, H., Dr., das System der christl. Sittenlehre in seiner Gestaltung nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegensatze zum Katholicismus. gr. 8. 841. 1 fl. 45 kr., 1 Thlr 3 ggr.

Osiander, J. C., Prof. in Maulbronn, Apologie des Lebens Jesu gegen den neuesten Versuch, es in Mythen aufzulösen. gr. 8. 837. geh. 3 fl., 1 Thl. 18 gr.

Pahl, J. G., v., Prälat, Denkwürdigkeiten aus meinem Leben und aus meiner Zeit. Nach dem Tode des Verf. herausgeg. von dessen Sohne, W. Pahl. gr. 8. 840. geh. 5 fl. 24 kr., 3 Thlr 6 ggr.

Reiff, J. Fr., Dr., das System der Willensbestimmungen oder die Grundwissenschaft der Philosophie. gr. 8. 842. geh. 1 fl. 36 kr., 1 Thlr.

Schwegler, F. C. A., Dr., der Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jahrhunderts. gr. 8. 841. Druckvel. 3 fl., 1 Thlr 18 ggr.

Sigwart, H. C. W., Dr. Prof., Das Problem von der Freiheit u. der Unfreiheit des menschlichen Wollens. gr. 8. 839. 1 fl. 45 kr., 1 Thlr.

Snellman, J. W., (Doc. der Philos. an der Univ. Helsingfors) Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit. gr. 8. 841. 1 fl. 48 kr., 1 Thl. 3 ggr.

Walz, Chr., Dr. Prof., über den gegenwärtigen Stand der Alterthumswissenschaft; mit besonderer Beziehung auf Würtemberg. Eine Inaugural-Rede. gr. 8. 841. Velinp. geh. n. 16 kr., 4 ggr.

Wurm, J. Fr., Auszüge aus der Schrift: Das Leben Luthers, kritisch bearbeitet von Dr. Casuar, Mexiko 1836. gr. 8. 836. geh. 24 kr., 6 gr.

Zeller, E., Dr., Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung. Erster Theil: Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. gr. 8. 844. 2 fl. 24 kr., 1 Thlr 10 ggr.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Handbuchbinderei
H. B. Schiedeck

Digitized by Google