

Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

D. ERWIN PREUSCHEN

in Darmstadt

1907

Achter Jahrgang — Heft 3

Inhalt:

	Seite
Der Apostel Paulus und die Urgemeinde. II. Von J. Kreyenbühl	163
Zelt und Heimat des Liber de rebaptismate. Von Hugo Koch	190
Epiphanius on the Baptism. By Fred. C. Conybeare	221
Der literarische Charakter der neuentdeckten Schrift des Irenäus „Zum Erweise der apostolischen Verkündigung“. Von Paul Drews	226
Bemerkungen zu H. von Sodens Antikritik. Von Hans Lietzmann	234
Miszellen:	
Zum Mantel aus Kamelshaaren. Von Eb. Nestle	238
Zwei griechisch-lateinische Handschriften des Neuen Testaments. Von Eb. Nestle	239
Jüdische Parallelen zu neutestamentlichen Wundergeschichten. Von Eb. Nestle	239
Eine kleine Korrektur zur Vulgata von Luk 6, 17. Von Eb. Nestle	240
Zu Band 7, 279 f. Von Eb. Nestle	241
Zu Mt 2. Von Siegmund Fraenkel	241
Σταίβεθαί. Von G. Mercati	242



Alfred Töpelmann

(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)

(Südanlage 4) **Giessen** (Hessen)

1907

Für Großbritannien und seine Kolonien:

Williams & Norgate, 14 Henrietta Street, Covent Garden, London W. C.

Für Amerika: G. E. Stechert & Co., 129—133 West 20th St., New York

Hierzu 2 Beilagen von Alfred Töpelmann in Gießen: 1) über neuere Erscheinungen seines Verlags.
 2) betr. Änderung im Erscheinungsplan von Morris Jastrow jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens.

Preis des Jahrgangs (4 Hefte von je etwa 6 Bogen Umfang) 10 Mark

Als 31. Heft der ganzen Reihe ausgegeben am 2. September 1907

Der Apostel Paulus und die Urgemeinde.

Von J. Kreyenbühl in Zürich.

V.¹

Eine unmittelbare Äußerung der Urgemeinde gegenüber dem Angriffe des Paulus in Antiochia und seine Darstellung im Galaterbrief ist bis jetzt nicht bekannt. Und doch wissen wir zweierlei, was sicher darauf schließen läßt, daß die Urgemeinde diese Angriffe nicht stillschweigend und gleichmütig hingenommen hat. Auf beides ist bereits von anderer Seite hingewiesen worden. Zwischen Barnabas und Paulus ist infolge jenes Auftrittes eine Verstimmung eingetreten, der auch die Apostelgeschichte, aber in anderem Zusammenhange, Erwähnung tut (15, 36 ff.), so daß fortan die beiden Missionsgefährten sich trennen und jeder seine eigene Straße zieht. Von der Hauptsache, dem Streite zwischen Paulus und Petrus, weiß die Apostelgeschichte nichts zu melden, weil es in ihr Schema nicht hineinpaßt. Eine Nachwirkung des antiochenischen Schismas zwischen der Urgemeinde und Paulus — denn so ist der Vorgang aufzufassen — ist auch darin zu sehen, daß noch lange nachher in der judenchristlichen Überlieferung die Erbitterung über das Auftreten des Paulus nachklingt. Lipsius verweist auf die apokryphe epistola Petri ad Jacobum und auf Clem. Hom. 17, 19. Er hätte auch auf die übrigen Angriffe gegen Paulus hinweisen können, die noch in der Simon Magus-Sage erkennbar sind, und auf die ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου, in denen der ebionitische Haß gegen Paulus seinen Gipfelpunkt erstiegen zu haben scheint. Wenn diese Angriffe höchst massiv ausgefallen sind, so ist nicht zu vergessen, daß auch Paulus seine Gegner nicht mit Samthandschuhen anzufassen pflegte. Wenn er selbst dem Petrus und seinen Gefährten vorzuwerfen wagte, ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου, so werden wir es nicht mehr auffallend finden, wenn er

¹ Vgl. o. S. 81 ff.

gar (Phil 3, 2) seine jüdischen Gegner als Hunde, böse Arbeiter und Zerschneidung betitelt und über die ὑπερλίαν ἀπόστολοι spottet.

Eine zweite Nachwirkung der antiochenischen Sezession hat Wrede hervorgehoben. Das Judenchristentum organisierte in den eigenen Gemeinden des Paulus eine förmliche Gegenmission. Es sind Spuren vorhanden, daß sich die Bewegung nicht auf Galatien und Korinth beschränkte. Die Agitatoren haben wenigstens zeitweilig ziemlich gefährliche Erfolge errungen. Auch Wrede nimmt an, daß die Fäden dieser Agitatoren ohne Zweifel schließlich in Jerusalem zusammenliefen und lenkt in dieser Hinsicht auf Jakobus den meisten Verdacht. Das Verhältnis der Urapostel zu dieser Agitation scheint mir nach dem Gesagten nicht mehr recht dunkel, sondern vielmehr völlig klar zu sein. Es gab in Jerusalem eine mildere und eine strengere Richtung. Die erste war durch Johannes und Petrus und ihre Anhänger, die letztere durch Jakobus und die intransigente Partei vertreten.

Diese Scheidung in der Urgemeinde selbst, die freilich mehr Sache des Temperaments und der Opportunität, als der Grundsätze war, scheint auch auf die judaistische Agitation in den paulinischen Gemeinden zurückgewirkt zu haben. Wenigstens können wir uns nur so die Tatsache zurechtlegen, daß es in Korinth neben der Petruspartei noch eine Christuspartei gab (1. Kor 1, 12). Das kann doch nur heißen, daß die Christuspartei aus intransigenten, judaistischen Messianern bestand, während die Petruspartei zweifellos den Heidenchristen in der einen oder andern Richtung, was die Beobachtung des Gesetzes anbetrifft, entgegengekommen ist. Zwischen der Christuspartei und den paulinischen Heidenchristen war keine Gemeinschaft möglich, da jede für sich allein den wahren Christus und das wahre Evangelium in Anspruch nahm. Dagegen haben die Anhänger der Petruspartei eine Art Vermittlung gebildet und damit ist die von Lipsius (H. C. II, 2, 29) ausgesprochene Vermutung bestätigt, „daß Petrus nachmals wieder zu einer Art Mittelstellung zwischen Paulus und Jakobus zurückgekehrt ist.“

Steht demnach fest, daß der Vorfall in Antiochia zu einem endgültigen und unheilbaren Riß zwischen Paulus und der Urgemeinde geführt hat, so versteht es sich von selbst, daß die Jakobuspartei im Angriff des Paulus auf Petrus und damit auf Jakobus eine tödliche Beleidigung erblickt hat. Und diese Beleidigung wurde aufgefrischt und die schmerzliche Wunde erneuert, als Paulus, um der judaistischen Agitation der Falschbrüder in Galatien entgegenzutreten, den Vorfall in seiner ganzen Breite dargelegt und gleichsam urkundlich fixiert hat. Paulus legt in

diesen Aktenstücken alle Phasen seines Evangeliums dar, von der Offenbarung Jesu Christi in Damaskus bis zu den Verhandlungen mit den Uraposteln, die ihm Ruhe verschaffen sollten vor den Spionen und Zeloten, und bis zum Auftritt in Antiochia, wo Paulus nicht nur die Selbständigkeit seines Evangeliums, sondern auch seine Wahrheit behauptet, das Evangelium der Urgemeinde aber als unwahr abgelehnt und die völlige Loslösung des Evangeliums vom jüdischen Gesetz als unerläßliche Bedingung der Zugehörigkeit zu Christus verlangt hat.

Es wäre nun ja freilich möglich, daß uns ein Zufall, besser gesagt: eine uns unbekannte Ursache oder Verkettung von Ursachen der Antwort der Urgemeinde auf dieses für sie außerordentlich peinliche Aktenstück beraubt hätte. Daß sie dies Aktenstück als höchst peinlich empfunden und daß sie darauf geantwortet hat, das steht außer Zweifel. Hat die Partei der Judaisten noch ganz spät, als der verhaßte Gegner schon längst tot war, mit literarischen Waffen gegen Paulus gefochten, um damit den versinkenden Ebionitismus zu stützen, so darf als ganz selbstverständlich angenommen werden, daß der Angriff des Paulus im Galaterbrief von Seite der jerusalemischen Urgemeinde in irgend einer Form beantwortet und zurückgewiesen worden ist. Und hier hat nun ein Zufall, besser gesagt: eine uns nicht mehr bekannte Ursache oder Verkettung von Ursachen im Gegenteil diese Antwort der Urgemeinde aufbewahrt, so daß wir sie heute noch lesen und mit dem Angriff des Paulus im Galaterbrief vergleichen können. Der Wortlaut dieser Antwort der Urgemeinde aber ist Mt 16, 17—19 erhalten. Damit ist der Grundsatz für die Auslegung dieser Stelle gegeben, auf die wir uns vorläufig zu beschränken haben.

Wir verstehen jetzt zunächst die feierliche Seligpreisung des Petrus, die Jesus an das Messiasbekenntnis des Petrus anknüpft. Das ist nicht Geschichte, das ist Tendenz. Sie gilt nicht dem Petrus, der bei Cäsarea Philippi das Messiasbekenntnis abgelegt hat, sondern sie gilt dem Messiasbekenntnis, das Petrus seit der „Verwandlung auf dem Berge“ ausspricht, das später in die Geschichte Jesu zurückgetragen und bei Cäsarea lokalisiert worden ist, wie ja die Verklärung auch 6—8 Tage nach dem Petrusbekenntnis fixiert worden ist, während sie in Wahrheit damit zusammenfällt. Geschichte muß doch irgendwo und irgendwann spielen. Das wissen sogar die Dichter. Die Seligpreisung des Petrus geht darum auch nicht von Jesus aus, der ohnehin nicht in dem einen Augenblicke den Petrus in den höchsten Tönen als Offenbarungsempfänger selig preisen, und im nächsten Augenblicke ihn als Satan zurechtweisen kann,

weil er nicht göttlich, sondern menschlich denkt. Die Seligpreisung ist die Antwort der Urgemeinde auf die unerhörten Angriffe des Paulus auf Petrus und damit auf den Grundstein der Urgemeinde. Und sie ist vor allem die Antwort auf das Wort des Paulus, daß sein Glaube an den auferstandenen und in der Auferstehung als Gottessohn bewährten und erklärten Jesus (Röm 1, 4) nicht aus jüdischem Fleisch und Blut, sondern aus einer Offenbarung Jesu Christi und Gottes selbst geschöpft sei. In dieser Äußerung des Galaterbriefes, zusammengehalten mit der übrigen Behandlung der *τῶλοι*, erblickt die Urgemeinde nicht mit Unrecht eine versteckte Andeutung oder eine aus dem Worte des Paulus herauszulesende Folgerung, daß das Bekenntnis des Petrus aus Fleisch und Blut und nicht aus göttlicher Offenbarung stamme. Diese Kontroverse und ihr ganzer Standpunkt ist echt jüdisch und echt paulinisch zugleich: Paulus, gewohnt, Göttliches und Menschliches, Geistiges und Fleischliches in scharfen Gegensatz zu bringen, tut das auch in der Schilderung des Vorgangs, durch den ihm das Wesen des Messias klar geworden ist. Fleisch und Blut, jüdische Vorstellungen, Ansichten, Überlieferungen, Hoffnungen und Erwartungen haben bei diesem Vorgang nicht mitgewirkt, sondern es ist eine göttliche Offenbarung an Paulus ergangen und in dieser Offenbarung ist ihm das Wesen des Messias als des gekreuzigten Erlösers von Gesetz, Tod, Sünde, Verdammung aufgegangen. Die Urgemeinde nimmt den Ausdruck „Fleisch und Blut“ und „Offenbarung Gottes“ wörtlich in ihrer Antwort hinüber und erklärt fest und feierlich, daß das Bekenntnis des Petrus, entgegen der Insinuation des Paulus, nicht auf Fleisch und Blut, auf menschlicher Eingebung und bloß menschlichen, jüdisch-nationalen Voraussetzungen ruhe, sondern auf einer Offenbarung des Vaters im Himmel, auf die Paulus gerade im Galaterbrief ein so großes Gewicht legt, wie er denn sofort (Gal 2, 2) nochmals von einer *ἀποκάλυψις* redet, um den Verdacht fernzuhalten, als habe er sich von menschlich-natürlichen Beweggründen bestimmen lassen. Daher also die so feierliche, von Jesus selbst dem Petrus ausgestellte, d. h. von der Urgemeinde im Bewußtsein ihrer völligen Übereinstimmung mit Jesus dem Petrus abgegebene Erklärung: „Selig bist du, Simon bar Jona, denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel.“ Damit ist Petrus gegenüber dem Angriff des Paulus, seiner Verkleinerung der Säulen und des Grundsteins restituiert — und zwar durch Jesus selbst, eine Autorität, die auch Paulus anerkennen muß. Die Urgemeinde weiß sich mit dem Bekenntnis des Petrus eins und dieses Bekenntnis weiß sie von

Jesus selbst als ein aus der Quelle aller religiösen Wahrheit, aus Gott selbst stammendes besiegelt. Damit ist das böse Wort von Fleisch und Blut abgetan und das Bekenntnis des Petrus in feierlichster Form wieder in seine Rechte eingesetzt.

Ist nun aber Petrus in dieser Seligpreisung als der wahre Empfänger der Offenbarung des Messias dargestellt, ist Petrus gegenüber dem Angriff des Paulus restituiert, so kann und muß die Urgemeinde sofort einen Schritt weiter gehen, indem sie nun ihrerseits mit Macht den Spieß gegen Paulus wendet und den Messias selbst mit aller nur wünschbaren Deutlichkeit erklären läßt: Simon bar Jona ist durch sein Messiasbekenntnis Kepha, der Fels, von dem er den Namen Kephas = Petrus erhalten hat, und auf diesen Felsen hat Jesus seine Gemeinde gegründet, welche die Pforten der Hölle nicht überwältigen werden. Hier guckt das Gesicht der Urgemeinde so deutlich aus dem Texte hervor, daß man blind sein muß, wenn man hier noch Jesus selbst gewahren will. Das ist eine der ersten Stellen, an der von der jungen messianischen Gemeinde die Rede ist, die der griechische Text als ἐκκλησία bezeichnet, wie auch Paulus sich des Ausdrucks ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (Gal 1, 13, 1 Kor. 15, 9) bedient. Ebenso Mt 18, 17. Im aramäischen Wortlaut wird dafür k'nischta gestanden haben (Wellhausen Matth. S. 84).

Die Urgemeinde stellt hier eine Erklärung über sich selbst aus. Sie ist eine Stiftung des Messias selbst und zwar ist sie dies durch das Bekenntnis des Petrus, der in der „Verwandlung auf dem Berge“ Jesus als den höchsten Lehrer Israels, als die letzte Offenbarungsgestalt Gottes in Israel erkannt hat, für den Gott selbst von seinem Volke Gehör verlangt. Man sieht: Von Paulus ist nirgends die Rede, nirgends von der Stiftung der heidenchristlichen Gemeinden, nirgends davon, daß Jesus auf das Bekenntnis des Paulus seine Gemeinde begründet habe. Die Urgemeinde und nur die Urgemeinde hat die wahre Erkenntnis des Messias Jesus infolge des entscheidenden und grundlegenden Glaubens des Petrus und nur die Urgemeinde ist die rechtmäßige Inhaberin und Depositarin alles dessen, was Jesus gelehrt und gewollt hat. Die Stiftung der paulinischen Gemeinden wird damit einfach unter den Tisch gewischt und so stark als möglich dementiert. Die petrinische Urgemeinde ist die alleinige ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. Daß diese Gemeinde in der ganzen Stelle die Hauptsache ist und daß Petrus nur als Gründer der Gemeinde durch sein Bekenntnis in betracht kommt, ergibt sich auch aus dem Satze: Und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Wer so spricht, der hat die Pforten der Hölle erfahren; er spricht ein

vaticinium ex eventu. Es ist die Urgemeinde, die von den Gefahren und Verfolgungen spricht, die sie bedroht haben. Man denke an den Tod der Zebedaiden, die wie Jesus den Kelch des Leidens und Todes getrunken haben (Mt 20, 20—23). Man darf vielleicht noch weiter gehen und an den Tod des Petrus selbst denken. Der Grundstein ist von den Mächten der Hölle beseitigt, aber die Gemeinde steht fest. Wir verstehen die Zuversicht des Wortes V. 18b um so besser, wenn wir annehmen, daß die Gemeinde auf den Tod ihres Stifters blickte, also auf die größte Gefahr, der sie trotzdem nicht erlegen ist. Jedenfalls ist nicht anzunehmen, daß die Stelle dem Petrus vorgelegen habe oder gar, daß er an ihrer Abfassung beteiligt gewesen sei. Stand die Gemeinde auch nach dem Tode ihres Stifters fest, so war ihr das ein Beweis, daß keine Gefahr und Verfolgung sie zertreten werde.

Von der Gemeinde in Jerusalem und nur von ihr gilt denn auch V. 19, worüber bis jetzt so unsäglich viel Unsinn in die Welt gesetzt worden ist. Da die ganze Stelle von V. 17 an gegen Paulus gerichtet ist und gegen die Verkleinerung des Petrus und damit der petrinischen Gemeinde, so ist aus jedem Worte der Protest der Urgemeinde gegen ihre Verkleinerung und Herabsetzung durch Paulus herauszuhören. Darum der Nachdruck, mit dem die Vorrechte und die einzigartige Stellung und Würde der Urgemeinde gegenüber Paulus verteidigt wird, dessen Heidenevangelium diese Stellung und Würde bedroht, ja verneint. Von der Person des Petrus muß auch hier durchaus abgesehen werden; er ist nur die Figur, welche die Urgemeinde repräsentiert. Ganz ohne Recht ist Petrus in den Besitz der Himmelsschlüssel gekommen. Es ist die jerusalemitische Urgemeinde, welche die Schlüssel zum Himmelreiche hat, welche allen Menschen, Juden und Heiden, den Eintritt ins messianische Reich gestattet. Sie setzt die Bedingungen fest, unter denen dies allein geschehen kann. Sie bindet und löst, sie verbietet und gebietet, sie erklärt, was erlaubt ist und unerlaubt, sie legt Lasten auf und nimmt sie ab (Act 15, 28). Was sie über Speisegesetze, Tischgemeinschaft, Beschneidung, Beobachtung des Gesetzes, der Tage, Neu-monde, Zeiten und Jahre (Gal 4, 10) festsetzt, das ist im Himmel gebunden. An eine Lehrautorität des Petrus nach Art der Rabbinen ist hier nicht zu denken. Ebenso wenig daran, daß Petrus den Eingang zum Himmel öffnen und schließen könne. Es ist überall die Urgemeinde, welche dem gesetzesfreien Heidenevangelium des Paulus gegenüber erklärt, daß der Weg zum Reiche des Messias nur durch die Urgemeinde hindurchführt und daß sie allein entscheidet, unter welchen Bedingungen auch

den Heiden der Zutritt zum Reiche Gottes gestattet ist. Die Urgemeinde ist die höchste Autorität in der Vermittlung des von Jesus gepredigten Reiches Gottes. Die Autorität des Paulus wird damit auf das Entschiedenste bestritten.

VI.

Ist diese Auffassung der vielbehandelten Stelle richtig, so werden sich damit mehrere Fragen erledigen lassen, die von den Auslegern bisher nur mangelhaft oder ganz schief beantwortet worden sind.

Zunächst können wir Wellhausen nicht beistimmen, wenn er (Matth. S. 84) meint, unter Fleisch und Blut begreife Jesus sich auch selber ein. Es werde so scharf wie möglich ausgeschlossen, daß er sich schon früher als Messias zu erkennen gegeben habe. Diese Deutung von $\kappa\alpha\iota\ \alpha\iota\mu\alpha$ ist durch den Zusammenhang gänzlich ausgeschlossen. Auf den Zeitpunkt des Messiasbekenntnisses ist in dem Makarismus und in der Stelle überhaupt kein Gewicht gelegt. Einander gegenübergestellt sind nicht früher und später, sondern menschliches Fleisch und Blut und göttliche Offenbarung. Wenn aber das Messiasbekenntnis des Petrus aus göttlicher Offenbarung erfolgt ist, so ist damit überhaupt ausgeschlossen, daß Jesus sich in einem bestimmten Zeitpunkte als Messias zu erkennen gegeben habe. Und begreift sich Jesus selbst in Fleisch und Blut ein, wie kann er dann sagen, daß er sich erst jetzt dem Petrus als Messias zu erkennen gegeben habe. Hat er in diesem späteren Zeitpunkt aufgehört, Fleisch und Blut zu sein?

Ebensowenig können wir der Vermutung von Wrede beitreten, Matthäus habe den Zusatz selbst gemacht (Messiasgeheimnis S. 161). Gewiß, prinzipiellen Anstoß kann der Gedanke an einen Zusatz des Matthäus nicht bereiten. Irgend jemand wird ihn gemacht haben müssen, so gut wie die zahlreichen übrigen Herrnworte, die Jesus in den Mund gelegt werden. Aber „Matthäus“ ist eine viel zu unsichere und verschwommene Größe, um daraus einen so außerordentlich charakteristischen und in seiner feierlichen Prägnanz auffallenden Ausspruch zu erklären. Das paßt nicht auf eine sekundäre Größe, wie der Redaktor des Matthäus ohne Zweifel gewesen ist. Wenn Wrede meint, Matthäus habe durch das neue Wort die Größe der Jüngererkenntnis ins rechte Licht stellen wollen, so würde mit dieser Auskunft höchstens der Makarismus erklärt, nicht aber die überschwängliche Schilderung der Vollmachten, die Jesus dem Petrus und der Gemeinde verliehen hat. Setzen wir für den zweideutigen Unbekannten, der Matthäus heißt, Jakobus und die um ihn ver-

sammelte Urgemeinde ein, die sich um das Bekenntnis des Simon bar Jona geschart hat, so wird überall Licht.

Mit der Echtheit von Mt 16, 17—19 fällt auch die Echtheit von 16, 13—16 (Mc 8, 27—30) dahin. Die Seligpreisung kann nie ohne das Messiasbekenntnis existiert haben. Im Gegenteil, wir sehen jetzt klar: Die ganze Szene ist eigens zu dem Zwecke erfunden, um das erst nach dem Tode erfolgte Bekenntnis des Petrus (Mc 8, 7): „Das ist der geliebte Sohn Gottes, ihn höret!“ in die Geschichte Jesu zurückzutragen und Petrus mit diesem Bekenntnis als den unerschütterlichen Glaubensgrund der messianischen Urgemeinde aus dem Munde Jesu selbst legitimieren zu lassen. Wir wissen jetzt, warum. Jesus und Petrus gegen Paulus, die Urgemeinde gegen den Apostaten vom Gesetz — das ist der langen Rede kurzer Sinn. Die Urgemeinde wandelt nach der Wahrheit des Evangeliums, Paulus verkündet ein anderes und falsches Evangelium, das durch Petrus und Jesus selbst verurteilt ist.

Man sieht auch auf den ersten Blick, wie stark die Szene der Einreihung in eine auch nur einigermaßen glaubwürdige Geschichte Jesu widerstrebt.

Schon die Zusammenstellung mit der Verklärungsgeschichte tötet sie. Hier wie dort die Erkenntnis und das Bekenntnis des Messias. Hier wie dort Weissagung des Leidens und des Todes. Hier wie dort das Verbot vom Messias zu reden (Mt 16, 20) bis nach der Auferstehung (Mt 17, 9). Also eine Dublette, wie man sie ähnlicher nicht wünschen kann. Und da nun die Priorität für die Verklärungsgeschichte durch ihren Inhalt und ihre literarische Form, die apokalyptische Bilderrede, und durch das Zeugnis des Paulus gegen alle Zweifel gesichert ist, so folgt ohne Weiteres, daß Mt 16, 13—19 als Geschichte dahinfällt. Dagegen möchten wir nicht mit Wrede gegen das Petrusbekenntnis im Matthäus geltend machen, daß schon in der Erzählung vom Seewandeln Jesus von den Jüngern als wahrhaftiger Sohn Gottes bezeichnet worden ist (Mt 14, 33). Denn in Tat und Wahrheit ist auch das Seewandeln Jesu und des beinahe versinkenden Petrus keine Geschichte Jesu, welche dem Messiasbekenntnis des Petrus bei Cäsarea vorausgegangen wäre, sondern der ganze Abschnitt (Mt 14, 23—33) schildert in den Farben, welche auf den ersten Blick die galiläischen Fischer und Schiffer vertragen, die verzweifelte und trostlose Stimmung, die sich der Jünger nach dem Tode Jesu in Kapharnaum, am heimischen See, bemächtigt hat. Ihre Gedanken sind von dem toten Meister erfüllt. Ob es wahr ist, daß er weiter lebt, wie er selbst geglaubt hat? Ist es ihnen nicht, als ob

Jesus noch bei ihnen wäre auf dem See, wie einst im Leben? Ist er es wirklich oder ist es nur ein Gespenst, ein Gebilde der aufgeregten Phantasie des Volksglaubens, dessen urältestes Gebilde die wiederkehrenden Seelen der Toten sind? Wer Gewißheit hätte in diesem Zweifel, Ruhe in diesem Sturm der aufgeregten Gefühle! Und siehe da, wieder ist es Petrus, der von Jesus vor dem Versinken im Zweifel an das Fortleben Jesu bewahrt wird und die Gewißheit erhält, daß Jesus nicht im Tode versunken ist, sondern als Messias bei Gott weiter lebt. Darum das Bekenntnis aller Jünger: Du bist wahrhaft Gottes Sohn! Also eine Auferstehungsgeschichte ist diese von Strauß als Seeanekdote bezeichnete Szene, ähnlich wie Lc 24, 36—43, wo das „Gespenst“ sich ebenfalls als wirklicher und lebender Jesus legitimiert. So hat die Perikope schon das vierte Evangelium (6, 16—21 vgl. mein Evangelium der Wahrheit II, 26—29) verstanden. Das Seewandeln und das Bekenntnis der Jünger fällt also nicht vor das Petrusbekenntnis bei Matthäus, sondern es ist nur eine in den Farben des galiläischen Sees ausgeführte Variante der Auferstehungserzählung, in deren Mittelpunkt wiederum Petrus steht, der als der Erste den Kleinglauben und den Zweifel an der epochemachenden Persönlichkeit Jesu überwunden und in ihm den von Gott aus dem Tode zum Leben und höchsten Würde erhobenen Sohn Gottes anerkannt hat. Satan hat ihn mit Zweifeln versucht und ihn geprüft, ob er Korn sei oder Spreu. Aber Jesus hat für ihn gebetet, daß sein Glaube nicht ausgehe, und Petrus hat hinwiederum mit seinem Glauben die Brüder gestärkt (Lc 22, 31f.). Das ist die Auferstehungs- und die Verklärungsgeschichte ohne Bild.

Da nun alle diese Petrusbekenntnisse, das der Verklärung, das des Seewandelns, das des Paulus, das des vom Satan gesiebten, aber fest gebliebenen Simon, lediglich Bekenntnisse des auferstandenen, von Gott auferweckten und zum Messias erhöhten Jesus sind, so ist klar, daß das Bekenntnis bei Cäsarea in keiner Weise Geschichte Jesu sein kann, mit andern Worten, daß das Dogma von der Erkenntnis der Messianität Jesu zu Lebzeiten Jesu als ganz unhaltbar aufgegeben werden muß. Der Strohalm „Cäsarea Philippi“ kann absolut nichts helfen. Er bezeichnet eine Etappe auf dem Reiseweg Jesu nach Jerusalem, aber es ist die höchste Wahrscheinlichkeit, daß Petrus auf dieser Etappe nicht das Messiasbekenntnis abgelegt hat, sondern von Jesus als Satan gerüffelt worden ist, weil er ihn an der Reise nach der Hauptstadt aus Furcht vor den dort drohenden Gefahren hat abhalten wollen. Jesus kannte diese Rücksicht auf das irdische Leben nicht, denn er wußte,

daß die höchsten Güter nur mit Einsatz der ganzen Persönlichkeit gewonnen werden (Mt 16, 25f).

Und setzt ihr nicht das Leben ein,
Nie wird euch das Leben gewonnen sein.

Wir möchten die Geschichtlichkeit dieser Szene nicht antasten. Man muß sie nur nicht auf die bestimmten Leidens- und Todesweisagungen beziehen, die nicht erfolgt sind, sondern auf den Entschluß Jesu, in Jerusalem selbst zu wirken und den Löwen in der Höhle aufzusuchen. Dagegen hat sich Petrus gewehrt, dafür hat ihn Jesus getadelt und der Welt das große Wort hinterlassen, daß der Mensch Leben hingeben muß, um Leben zu gewinnen. Dies scharfe Wort Jesu haftet an Cäsarea und von hier ist die Örtlichkeit lange nach dem Tode Jesu vom gescholtenen auf den bekennenden und selig gepriesenen Simon übertragen worden. Zwischen dem Satan, der von Jesus gescholten wird, da er menschlich, nicht göttlich denkt, und dem Kephass der Urgemeinde liegt eben das Bekenntnis des aus dem Tode erstandenen Messias, das den Petrus zum hochgeehrten Haupte der Urgemeinde gemacht hat. Niemals kann beides in eine Linie der Geschichte gelegt werden.

Noch manches wäre gegen die Geschichtlichkeit der Szene einzuwenden. Wrede hat (Messiasgeheimnis S. 238f) Verschiedenes geltend gemacht, ohne doch ein Endurteil abzugeben. Die unmittelbare Umgebung, nämlich die Leidensweisagung und was darauf folgt, ist ungeschichtlich, in ihr selbst aber jedenfalls das Verbot. Das Bekenntnis besitzt keinen individuellen Inhalt — aus guten Gründen, weil es nur eine Wiederholung des längst bekannten Petrusbekenntnisses ist. Die Urteile des Volkes über Jesus, er sei der Täufer, Elias oder einer der Propheten sind keine sicheren Kennzeichen eines geschichtlichen Vorgangs, weil sie auch anderswo vorkommen. Wrede weist auf die Erzählung von Herodes (6, 14f.). Aber auch bei der Verklärung erschien Moses und Elias. Kaum bloß deshalb, weil Moses wie Elias als nicht gestorben, sondern als im Himmel befindlich gilt, sondern weil damit Jesus als Erfüller von Gesetz und Propheten bezeichnet werden soll. Überall ist nicht Geschichte im gewöhnlichen Sinn, sondern die neue Würdigung Jesu, die mit seinem Tode eingetreten ist. Im Leben mochte er mit Johannes, Elias oder einem andern Propheten in Parallele gesetzt werden, nach seinem Tode ist er mehr, als sie alle, der höchste Gottesgesandte an Israel, der Messias selbst.

Selbstverständlich klingt auch die Frage Jesu nach der Meinung

des Volkes nicht weniger als natürlich und man sieht gar nicht ein, warum und wozu er das wissen will. Um das Bekenntnis des Petrus hervorzulocken? Wozu, wenn doch überall auf das strengste verboten wird, das Geheimnis zu verbreiten. Wozu auch, wenn gleich nach sechs Tagen die feierlichste Erklärung über den Messias erfolgt. Immer und immer zeigt sich, daß die Verklärungsgeschichte nicht eine „Unterstreichung und himmlische Beglaubigung des Petrusbekenntnisses“, sondern eben dieses selbst ist und daß dies Bekenntnis und nicht die im Leben Jesu ganz unmögliche Szene die epochemachende Bedeutung besitzt, die dem Bekenntnis bei Cäsarea zugeschrieben wird.

Zuletzt aber kommt die Seligpreisung des Petrus als des Gründers der messianischen Urgemeinde und mit diesem Satze fällt vollends die Geschichtlichkeit des Petrusbekenntnisses zu Lebzeiten Jesu ins Wasser. Ein Jesus, wie er Mt 16, 18f. spricht, ist eine geschichtlich ganz unmögliche Figur. Über die Zukunft seines Werkes hat Jesus nichts gewußt und nichts wissen können. Er hat nicht gewußt und nicht einmal geahnt, daß er nach dem Tode als Messias anerkannt werde. Die Worte Mc 14, 61 b. 62 sind nicht historisch. (Vgl. 13, 26; 8, 38. Act. 7, 56.) Er hat nicht gewußt, daß sich um den neuen Messias eine Gemeinde scharen werde. Es ist ihm nicht eingefallen, eine eigene Gemeinde zu stiften. Er selbst hat nur von der Religion des Herzens, der Liebe und des heroischen Lebens gesprochen. Die messianische Urgemeinde ist eine naheliegende und notwendige Entwicklungsphase der von Jesus eingeleiteten Reaktion gegen die jüdische Religionsentartung, aber eine Stiftung Jesu ist sie so wenig, wie irgend eine andere Gemeinschaft, die sich „christliche Kirche“ nennt. Die Gemeinde ist eine neue und selbständige Größe, die ja mit Jesus durch gewisse Fäden zusammenhängt, aber in der Hauptsache eben als soziale Größe aus andern Faktoren, als der eigenartigen Persönlichkeit Jesu verstanden werden muß. Eine solche Persönlichkeit wirkt fort, aber sie wird in keiner Gemeinschaft wiederholt und fortgepflanzt. Personen und Sozietäten sind stets höchst verschiedene Gebilde. Wir wissen jetzt, wie es zu Mt 16, 17—19 gekommen ist und darum ist für uns die Geschichtlichkeit der ganzen Erzählung erledigt.

Über die Zeit, in der Mt 16, 17—19 und damit nach unserer Ansicht der ganze Abschnitt 16, 13—19 verfaßt ist, urteilt Wellhausen im allgemeinen richtig, man könne nicht annehmen, daß diese Zeilen noch bei Lebzeiten des Petrus geschrieben seien, so daß er sie selbst noch hätte lesen können. Auf jeden Fall kann, wie schon bemerkt,

Petrus selbst bei der Abfassung dieses Abschnittes nicht beteiligt sein. Denn das würde ein Selbstgefühl des Apostels voraussetzen, das sich mit seinem anderweitig bekannten Charakter nicht verträgt. Der Mann, der in einer schwachen Stunde seinen Meister verleugnet hat und sich vom „geringsten der Apostel“ tadeln lassen muß, der aus Furcht vor Jakobus die Gemeinschaft mit den Heidenchristen abbricht, wäre sicher nicht der Mann gewesen, mit einem solchen Selbstbewußtsein von sich zu behaupten, daß Jesus seine Gemeinde auf ihn als auf den Felsen gegründet habe, daß er die Schlüssel zum Himmelreich besitze und daß er bindend und lösend über die Zugehörigkeit zum Himmelreich zu entscheiden habe. Das alles fließt nicht aus dem Selbstgefühl des Simon bar Jona, sondern aus dem Selbstgefühl der Urgemeinde, deren unantastbaren Anrechte durch das Evangelium des Paulus und namentlich durch seine heftigen Angriffe auf Petrus und die jakobinischen „Falschbrüder“ angetastet worden sind. Die Gestalt des Petrus ist in den Mittelpunkt gerückt, weil sein Bekenntnis der Punkt gewesen ist, um den sich die Gemeinde kristallisiert hat. Das ist das Faktum, das Mt 16, 13—16 erzählt wird. Aber in Wahrheit sind V. 17—19 die Hauptsache, um deren willen das Vorhergehende erzählt ist, und hier bildet der Begriff der Gemeinde, der nur hier und Mt 18, 17 erscheint, den Mittelpunkt. Petrus ist als $\pi\acute{\epsilon}\tau\rho\alpha$ nur erwähnt, um auf die Gemeinde überzugehen, die auf diese $\pi\acute{\epsilon}\tau\rho\alpha$ gebaut ist, und um die Gemeinde als unzerstörbar und als einzige Inhaberin der Schlüssel zum Reiche Gottes hinzustellen. Diese akzentuierte Hervorhebung der $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ zeigt deutlich, daß der Abschnitt in die Geschichte der Urgemeinde hineinfällt und die Absicht hat, die Rechte der Urgemeinde gegen die Angriffe des Paulus zu verteidigen.

Nachdem wir dargelegt haben, daß diese Angriffe von Paulus ausgegangen sind, der im Galaterbrief die Vertreter der Urgemeinde äußerst despektierlich behandelt und sein Evangelium vom gekreuzigten Christus dem Evangelium der Urgemeinde als das allein wahre entgegenstellt, so kann nun über den Zeitpunkt von Mt 16, 13—19 mit aller Entschiedenheit geurteilt werden, daß dieser Abschnitt unmittelbar nach der Abfassung des Galaterbriefs (also jedenfalls nach 50) gelegt werden muß. Man könnte ihn noch früher ansetzen, wollte man annehmen, die Urgemeinde habe auf die Angriffe des Paulus in Antiochia selbst antworten wollen. Was uns aber veranlaßt, den Abschnitt als Antwort auf den Galaterbrief zu fassen, der jene Angriffe ausführlich erzählt, ist der Umstand, daß Paulus im Galaterbrief ziemlich deutlich zu verstehen gibt, seine Er-

kenntnis des Messias beruhe auf einer göttlichen Offenbarung und habe nichts mit jüdischem Fleisch und Blut zu tun (Gal 1, 15 f.). Darin haben, wie bereits angedeutet (S. 166) die Glieder der Urgemeinde nicht mit Unrecht einen Seitenhieb auf Petrus gesehen, als ob bei seiner Erkenntnis des Messias Fleisch und Blut und nicht der Vater im Himmel den Ausschlag gegeben hätte. Daher wird in ihrer Erwiderung das Bekenntnis des Petrus in aller Weitläufigkeit erzählt und am Schlusse von Jesus dem Bekenner ausdrücklich das Zeugnis ausgestellt, nicht Fleisch und Blut, sondern der Vater im Himmel habe ihm die Messianität Jesu geoffenbart. Die enthusiastische Seligpreisung des Petrus durch Jesus ist dann natürlich nur der lebhafte Ausdruck des Selbstgefühls der Urgemeinde, die für ihren Petrus um so lebhafter in die Schranken tritt, je mehr ihn Paulus mit seiner Anspielung auf Fleisch und Blut herabgesetzt hat. Nun ist aber nicht anzunehmen, daß Paulus so unzart gewesen wäre, dem Petrus in Antiochia ins Gesicht hinein zu sagen, sein Messiasbekenntnis beruhe auf Fleisch und Blut und nicht auf göttlicher Offenbarung. So etwas konnte er aber den Galatern schreiben, nachdem er von den jakobinischen Eindringlingen und Spionen in den galatischen Gemeinden aufs äußerste gereizt worden war. Hat er in Antiochia dem Petrus ins Gesicht Widerstand geleistet und ihm vorgeworfen, er wandle nicht nach der Wahrheit des Evangeliums, so konnte er, da er den Petrus nicht mehr vor sich hatte, in seinem Ärger auch noch einen Schritt weiter gehen und den Galatern andeuten, sein Evangelium beruhe ganz und gar auf göttlicher Offenbarung und nicht auf jüdischem Fleisch und Blut, sei unabhängig von den Uraposteln entstanden und in allen Teilen ausgereift, bevor Paulus mit den Uraposteln persönlich bekannt geworden sei. Das alles aber hat Paulus nicht mehr in Antiochia gesagt, sondern im Briefe an die Galater und darum bleiben wir dabei, daß die Urgemeinde Mt 16, 13—19 auf den Galaterbrief geantwortet hat. Damals aber war Jakobus noch am Leben und es bestätigt sich damit die auch sonst feststehende Tatsache, daß Jakobus, nach dem Fortgang des Simon Petrus das Haupt der Urgemeinde, der entschiedenste Gegner des paulinischen Evangeliums gewesen ist. Alle diese Tatsachen, die von Paulus urkundlich bezeugt und nun durch Mt 16, 13—19 bestätigt sind, beweisen unwiderleglich, daß der Verfasser der Apostelgeschichte (15, 1—29) Geschichte nicht geschrieben, sondern gemacht hat. Wir unterschreiben völlig das Urteil, das Schürer (Theol. Literaturzeitung 1906 Nr. 14) über den Versuch Harnacks gefällt hat, den Paulusschüler Lukas zum Verfasser von Lc und Act. zu machen.

VII.

Nachdem Inhalt, Entstehung, Tendenz und Abfassungszeit von Mt 16, 13—19 dargetan sind, bleibt noch die Untersuchung der Frage, wie wir uns die Überlieferung dieses Abschnittes und das Verhältnis der bezüglichen synoptischen Berichte zu denken haben.

Diese Frage kann nicht beantwortet werden, ohne die synoptische Frage wenigstens zu streifen. Das Ergebnis ihrer Untersuchung: der kanonische Markus von Matthäus und Lukas in ihre Darstellung hineingearbeitet, Matthäus und Lukas außerdem eine Spruchsammlung benutzend — wird wohl nicht mehr umgestoßen, aber doch wohl noch näher präzisiert und genauer begründet werden können. Namentlich die sogenannte Redequelle ist immer noch eine sehr verschwommene Größe. Können wir uns denken, daß Matthäus, der vom Papias-Presbyter bezeugte Verfasser der Logia-Sammlung, bloß Sprüche Jesu zusammengestellt habe, ohne sie irgendwie in den Rahmen der Geschichte Jesu hineinzustellen oder einen solchen Rahmen anzufertigen, wenn er durch die Geschichte nicht gegeben war? Das letzte scheint uns selbstverständlich, denn die Reden Jesu haben doch Anlässe, Motive, Tendenzen, Adressaten gehabt und dieses Milieu — auch Zeit und Ort — muß auch bei Ur-Matthäus den Rahmen der Logia-Sammlung gebildet haben. Natürlich behaupten wir nicht, daß dieser Rahmen überall der historische sei, aber irgend ein Rahmen muß diese erste Sammlung der Jesusreden eingefafßt haben. Dann verstehen wir auch, warum die Bearbeiter und Benutzer der Matthäus-Sammlung diesen Rahmen vielfach zerschlagen und die Jesus-Worte in anderer Anordnung reproduziert haben. Die übrigen Evangelisten haben eben noch andere Quellen benutzt, z. B. Markus den Ur-Markus und damit den Bericht des Petrus, der kanonische Matthäus und Lukas den kanonischen Markus, dazu Redequelle usw. Alles dies nötigte dazu, die Redesammlung des Matthäus anders anzuordnen und ihre Bestandteile anders zu verteilen. Aber es bleibt dabei: Die „Spruchsammlung“ des Matthäus reicht mit ihrem Rahmen auf jeden Fall in den kanonischen Matthäus und in Lukas hinein. Ihr verdanken Matthäus und Lukas das große Redematerial, das über die kargen Mitteilungen des Markus hinausgeht. Es handelt sich vor allem darum, den Inhalt, Charakter und die Tendenz dieser Redequellen festzustellen. Und da kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß wir in Q geradezu eine Art Evangelium der Urgemeinde vor uns haben, von Matthäus oder vielleicht vom Zöllner Levi, Sohn des

Alphäus (Mc. 2, 14), im Auftrage der Urgemeinde verfaßt, einerseits um dem heidenchristlichen Evangelium des Paulus das echte, wahre, unverfälschte Evangelium der Urgemeinde als das Evangelium Jesu selbst gegenüberzustellen.

Aus diesem Charakter des ebionitischen oder jerusalemischen Ur-evangeliums ergibt sich vor allem die Erklärung der Tatsache, daß die Apophthegmata Jesu nicht nach einer Zeitfolge, sondern nach der Gleichartigkeit des Themas zusammengestellt waren. Die Jerusalem-Gemeinde wollte eben nicht eine Art Geschichte Jesu oder Leben Jesu liefern, sondern sie wollte ihren Standpunkt durch den Mund Jesu gegenüber der Heidenmission vertreten lassen.

Daher erklärt sich jetzt auch die längst beobachtete Tatsache, welche sich mit dem sonstigen Auftreten Jesu gar nicht reimen will, daß auf die Beobachtung des Mosaischen Gesetzes ein so großes Gewicht gelegt ist: Jesus Erfüller des Gesetzes bis auf Jota und Häklein (Mt 5, 17f.), Verpflichtung, alles zu halten, was die Schriftgelehrten lehren (Mt 23, 3), Verbot der Heiden- und Samaritermission (Mt 10, 5). Wernle (Quellen des Lebens Jesu S. 73) hat vollkommen Recht: In diesen Aussprüchen will offenbar eine exklusiv jüdische, dem Paulus und seinem Werk feindlich gesinnte Partei Jesus für sich in Beschlag nehmen. Und das ist die Partei des Jakobus oder die Urgemeinde von Jerusalem.

Andererseits war die Urgemeinde genötigt, in ihrem Evangelium Stellung zu nehmen gegen die pharisäische Frömmigkeit, der Jesus die Religion des Herzens, der Innerlichkeit und der weitherzigen Menschenliebe gegenübergestellt hat. In dieser Hinsicht befand sich der Verfasser des urgemeindlichen Evangeliums in einer günstigen Lage. Hier konnte er aus dem Vollen schöpfen, denn das gesamte Auftreten Jesu bis in die letzte Zeit ist gegen die „Gerechtigkeit“ der Pharisäer gerichtet. Wenn nun auch lange nicht alles echt ist, was im heutigen Matthäus unter der Rubrik der Gerechtigkeits- und Pharisäerreden untergebracht ist, so dürfen wir doch mit aller Sicherheit behaupten, daß in Mt 5, 20—7, 27 und Mt 23, 1—33 das eigentliche große Aktionsprogramm Jesu gegenüber der pharisäischen Pseudoreligion enthalten ist. Dieses äußerst scharfe Auftreten Jesu gegen eine Religion, die sich an kirchlichen Übungen genügen läßt, und die Hauptsache, den Aufbau einer von Ewigkeitswerten durchdrungenen und im Leben des Alltages sich bewährenden Persönlichkeit, vernachlässigt, verbunden mit dem in einem Augenblicke auflodernder Leidenschaft vollzogenen Angriff auf die

Räuberhöhle des Priesteradels, das ist das Schauen, das Jesus dem Pöbel geöffnet hat und für das ihm der Pöbel mit dem Kreuze gelohnt hat. An dieser Geschichte zu rütteln, ist sinnlose, übergeschnappte, Abstraktionen und tote Begriffe vergötternde Schulmeisterei. Die Reden gegen die Pharisäer und alles, was sich auf eine bessere Gerechtigkeit als Bedingung des Eintritts ins Reich Gottes bezieht, und das bald reservierte, bald leidenschaftliche Auftreten Jesu gegen die Räuberhöhle und den von Menschenhänden gemachten Tempel, das ist das Evangelium Jesu selbst und zugleich ewiges Evangelium, das Evangelium eines Menschen, der von den göttlichen Mächten so voll und gedrängt ist, daß ihm alles Menschenwerk in Religionssachen wie ein Hohn und eine Satire auf den Tempel erscheint, der im Innern des gotterfüllten Gemütes allein erbaut wird.

Indem die Urgemeinde diese wertvollen, ja ewig gültigen Aussprüche Jesu gegen die Pharisäer sammelte und — wie z. B. 5, 23—25 zeigt — zeitgemäß vermehrte, hat sie ihr Existenzrecht gegen die pharisäischen Zeloten behauptet, welche die Gemeinde des neuen Messias ebenso verfolgte, wie sie den Meister verfolgt hat. Sie hat damit erklärt: Wir stimmen ganz mit Jesus überein, daß die pharisäische Gerechtigkeit nichts taugt und behaupten uns auf dem Boden des Gesetzes mit der bessern Gerechtigkeit, die Jesus verlangt und geübt hat.

So wird das Evangelium der Urgemeinde in der Tat eine Sammlung von Reden Jesu gewesen sein, mit bestimmter Einrahmung versehen, und erweitert und teilweise umgearbeitet zu dem Zwecke, die Ansichten, die Haltung und den Standpunkt der Urgemeinde in der durch Jesus aufgerollten Bewegung einerseits gegen Paulus, andererseits gegen die pharisäische Orthodoxie zu verteidigen.

Von diesem Gesichtspunkte aus kann es nicht mehr auffallen, wenn in diesem alten Evangelium die Person des Petrus geflissentlich wiederholt in den Vordergrund gestellt und er als der ganz besondere Vertraute und Bevollmächtigte Jesu dargestellt wird. Es ist die Urgemeinde, die den Apostel der Beschneidung dem Apostel der Vorhaut gegenüberstellt. Diese Stellung hat er durch sein Messiasbekenntnis erlangt, wie Paulus die seinige durch die Offenbarung von Damaskus erlangt zu haben behauptet. Auf dieses Bekenntnis hat das jerusalemische Evangelium ein besonderes Gewicht gelegt, so zwar, daß es zweimal erzählt wird. Das eine Mal in der Gestalt des Seewunders (Mt 14, 23—33), wobei der zweifelnde Petrus von Jesus aufgerichtet und vor dem Versinken bewahrt wird, das zweite Mal Mt 16, 13—19. Dagegen kann die Ver-

klärung auf dem Berge nicht in Q gestanden haben, da sie in Matthäus und Lukas durchaus nach Markus erzählt ist, der hier die ursprünglichen Lokalfarben — man denke an den „Walker“ Mc 8, 3 — bewahrt hat. Es liegt hier eine individuelle Variante des Auferstehungserlebnisses vor, die auf Petrus und Urmarkus direkt zurückgeht.

Auch Mt 17, 24—27 hat sicher im jerusalemischen Urevangelium gestanden und ist als Sondergut vom Redaktor des Matthäusevangeliums aus jenem Evangelium hinübergenommen worden. Man darf dieses Stück so wenig wie Mt 14, 28—31 oder 16, 18ff. mit Wernle als offenbar legendarische Zusätze der jüngeren Evangelien bezeichnen (Quellen S. 44). Es ist ein Mißverständnis, daß Mt 16, 18f. allein schon durch die Hereintragung des Kirchenbegriffs in die höchst unkirchliche Predigt Jesu Verdacht erregen müsse. Die ἐκκλησία, die sich schon bei Paulus findet, zeigt nur, daß das Wort nicht von Jesus gesprochen, nicht aber, daß es der Zusatz eines jüngeren Evangeliums ist. Wir haben es als das Wort der ersten und ältesten Urgemeinde erwiesen, die das aramäische k'nischta durch das griechische ἐκκλησία übersetzt hat. Die bis jetzt übliche protestantische Auffassung, daß nicht Petrus, sondern nur der Glaube, die Gesinnung, die Petrus damals aussprach, der Fels der Kirche sei, ist im wesentlichen richtig und die katholische Auffassung vom Primat des Petrus in der Kirche ist ein Unsinn, weil es für Jesus selbst keinerlei Kirche und kirchliche Autorität gab und weil Jesus das Wort gar nicht gesprochen hat. Indessen muß jetzt diese Auffassung noch ergänzt werden, indem die Urgemeinde mit dem Glauben und der Gesinnung des Petrus zugleich diesen selbst hat in den Vordergrund stellen wollen, nicht, um ihm einen „Primat in der Kirche“ zu sichern, sondern um zu sagen, daß die auf das Messiasbekenntnis des Petrus gegründete Urgemeinde von Jerusalem die wahre messianische Gemeinde und somit die Fortsetzung des Werkes Jesu sei, nicht aber die vom Gesetz abgefallene heidenchristliche Gemeinde des Paulus. Die Urgemeinde verteidigt ihren eigenen Primat oder vielmehr ihre ausschließliche Wahrheit und Berechtigung durch das maßgebende Messiasbekenntnis des Petrus, dem sie das falsche Evangelium des Pseudoapostels Paulus gegenüberstellt. So ist die Stelle zu deuten und die Katholiken haben nicht einen Schein von Recht, wenn sie das Wort katholisch und römisch auffassen und es liegt mithin auch in diesem grenzenlosen Mißverständnis für uns kein Fingerzeig, daß nicht Jesus aus ihm redet, sondern eine verherrlichende Petrussage späterer Zeit (Wernle a. a. O. S. 75). Allerdings, Jesus redet aus dem Worte nicht, aber auch nicht eine verherrlichende

Petrussage späterer Zeit, sondern die Mutter- und Urgemeinde von Jerusalem, die nach der Abreise des Petrus sich um Jakobus, den Bruder Jesu, gesammelt hat. Diesen Jakobus selbst konnte die Urgemeinde nicht als Kepha erklären, weil dieser selbst erst längere Zeit nach Petrus, den Zwölf und den fünfhundert Brüdern zur Erkenntnis des Messiasgeheimnisses gelangt ist (1 Kor 15, 7). Natürlich, wer den Bruder während des Lebens für verrückt hielt (Mc 3, 22), dem fiel es gewiß schwer genug, ihn nach dem Tode für den Messias zu halten und er wäre auch gar nie dazu gekommen, wenn dieser Metamorphose nicht das Beispiel des Petrus, der Zwölf und der fünfhundert Brüder Bahn gebrochen hätte.

Ebenso darf nun auch in der Erzählung vom Fisch, der den zur Tempelsteuer nötigen Stater im Munde trägt, nicht als ein legendarischer Zusatz eines jüngeren Evangeliums bezeichnet werden. Diese Erzählung ist vielmehr sicher uralt und ein Bestandteil des palästinischen Logien-Evangeliums, der erst noch ganz deutlich den Bestand des Tempels voraussetzt. Nach der Erklärung von Wellhausen (Matthäus S. 89f.) ist diese Geschichte völlig abgeklärt. Die Frage ist: Sollen die palästinischen Messianer, die richtigen Söhne des Gottesreiches, die damit von den theokratischen Auflagen frei sind, gleichwohl das Didrachmon an den Tempel zahlen oder nicht? Jesus antwortet: Eigentlich nicht, aber um kein Ärgernis und keinen Anstoß zu erregen, d. h. wohl, um sich nicht die Verfolger auf den Hals zu hetzen, ist es besser, den Sekel zu bezahlen.

Die kleine Szene ist außerordentlich wichtig in jeder Hinsicht. Sie hat durchaus palästinischen Charakter und Ursprung und beweist allein schon, aus welchen Kreisen die Urgestalt des Evangeliums hervorgegangen ist. Sie zeigt uns den echt und eng jüdischen Charakter der Urgemeinde, für die es eine wichtige Frage ist, ob sie die Tempelsteuer zahlen soll oder nicht. Also so wenig dachte die Messianergemeinde an eine Trennung vom Judentum, daß eine Steuerfrage sie beschäftigen konnte. Man kann sich denken, wie eine solche Gemeinde sich zum Radikalismus des Paulus gestellt hat. Und eine solche Gemeinde sollte sich jemals zu den Zugeständnissen Act. 15, 28f. verstanden haben! Die Szene beweist zugleich, daß die Gemeinde arm war (Gal. 2, 10), denn nur für eine arme Gemeinde konnte die Steuer Anlaß zu einer Debatte geben. Wir ersehen daraus weiterhin, wie das palästinische Urevangelium komponiert worden ist: Jesus und Petrus sind ihre Hauptautoritäten. Die Ansichten und Entscheidungen der Urgemeinde werden diesen beiden

Autoritäten in den Mund gelegt. Der Rahmen der Szene ist (nicht durch Mc 9, 33, sondern) durch den See Genesareth und das Fischergewerbe des Simon gegeben. Fische werden doch nicht in Jerusalem gefangen. Jesus verhandelt nur mit Simon (die Anrede wie Mt 16, 17, Mc 14, 37, Lc 22, 31). Petrus ist genau wie Mt 16, 17ff. das Haupt der Gemeinde, ihre oberste bindende und lösende Autorität, nach dem Tode Jesu sein Stellvertreter in der Gemeinde. Das ist selbstverständlich wieder nicht römisch, katholisch, kirchlich, sondern ganz und gar palästinisch, jerusalemisch, urgemeindlich gemeint und nach Zeit und Ort und Anlaß völlig beschränkt. Wir haben das Evangelium der „armen Heiligen“ von Jerusalem vor uns.

Zu diesen Stücken des jerusalemischen Evangeliums, gewöhnlich Q genannt, gehört nun auch Mt 16, 13—19. Und zwar hat unser Matthäus diese „Rede Jesu“ in ihrem ursprünglichen Wortlaut in seine Redaktion hinübergenommen, während Markus die Seligpreisung des Petrus unterdrückt hat. Wir haben also hier den Fall vor uns, wo wir genötigt sind anzunehmen, daß die sog. Redequelle auch zu den Vorlagen des kanonischen Markus gehört hat. Wrede behauptet zwar (Messiasgeheimnis S. 161), die ganze Szene sei nach Markus erzählt. Eine eigentliche Quelle des Matthäus sei deshalb nicht wahrscheinlich, weil es merkwürdig wäre, daß dann nur ein einzelnes Wort — die Seligpreisung — aus der zweiten Vorlage aufgenommen wäre. Matthäus habe daher den Zusatz selbst gemacht. Wir müssen diese ganze Beweisführung ablehnen. Zum ersten kann Matthäus den Zusatz nicht selbst gemacht haben. Es hat gar keinen Sinn, anzunehmen, daß ein Späterer hier die Seligpreisung des Petrus eingeschoben haben sollte, etwa um dem Petrus die bittere Pille zu versüßen, die ihm bald darauf (Mt 16, 23) gereicht wird. In diesem Falle hätte ja Matthäus es machen können wie Lukas, er hätte die Versuchung Jesu durch Petrus und den dem Petrus gegebenen Verweis einfach unterdrücken können. Zudem aber ist gerade die Seligpreisung des Petrus und die ihm verliehene Vollmacht die Pointe der ganzen Erzählung und das Neue, auf das es ankommt, während das Messiasbekenntnis eine ganze Reihe von Dubletten hat. Da nun der Makarismus nie ohne das Bekenntnis existiert haben kann, so folgt, daß Beides, Messiasbekenntnis und Makarismus, von der gleichen Hand stammt und gleichzeitig niedergeschrieben worden ist. Mt 16, 17—19 ist also kein Produkt und kein Einschub des Matthäus, sondern der kanonische Matthäus hat den ganzen Abschnitt 16, 13—19 seiner Quelle, eben dem jerusalemischen Urevangelium, entnommen. Die Szene ist

also nicht nach Markus erzählt. In diesem Falle wäre es allerdings sonderbar, wenn Matthäus seiner zweiten Vorlage nur ein einzelnes Wort entnommen hätte. Der kanonische Matthäus hat aber die Szene nach der jerusalemischen Redequelle oder dem Logien-Evangelium erzählt und zwar vollständig, während Markus die Seligpreisung des Petrus unterdrückt. Nun frage man sich doch einmal: Was ist wahrscheinlicher, daß Matthäus die Szene nach Markus erzählt und die Seligpreisung auf eigene Faust beifügt, oder daß beide, Matthäus und Markus, eine gemeinsame Quelle benutzen, wobei Matthäus seine Quelle vollständig wiedergibt, während Markus (und ihm folgend Lukas) die Schlußstelle unterdrückt? Nach dem Gesagten kann über die Entscheidung kein Zweifel mehr sein. Der Fall ist ja nicht der einzige, wo Markus genau in derselben Weise verfährt. Bei der Erzählung vom sogenannten Seewandeln Jesu läßt er ebenfalls weg, was Mt 14, 28—31 speziell über die Haltung des Petrus zu sagen weiß. Will man jetzt auch sagen, Matthäus habe nach Markus erzählt und auf eigene Faust den Petrus herausgestrichen? Diese Haltung des Petrus aber ist gerade die Hauptsache, denn er hat durch seinen Glauben nach dem Tode Jesu seine Brüder gestärkt, so daß sie in Jesus ebenfalls den Messias erkannten (Mt 14, 33). Die Geschichte mit dem Stater hat Markus ganz unterdrückt, nicht etwa nicht gekannt. Das alles beweist, daß nicht nur der kanonische Matthäus den Markus benutzt hat, worüber kein Zweifel bestehen kann, sondern daß auch Markus dieselbe „Redequelle“ benutzt hat, die in Matthäus, freilich viel ausgiebiger, verwertet ist. Die Benutzung oder Berücksichtigung der Redequelle oder des jerusalemischen Urevangeliums ist jetzt nicht nur für Matthäus und Lukas, sondern auch für Markus erwiesen. Man hat das bis jetzt nicht klar erkannt, weil Markus diese Quelle sehr viel weniger benutzt, als Matthäus und Lukas. Es kommt dies daher, weil der spezifisch palästinische und urgemeindliche Standpunkt des Logien-Evangeliums dem heidenchristlichen Markus nicht gepaßt hat. Darum läßt er auch manches weg, was Petrus in den Vordergrund stellt und kürzt die Reden Jesu erheblich ab. Das ist aber durchaus nicht als ein Vorzug, sondern vielmehr als ein Mangel des Markus-evangeliums anzusehen. Die Reden Jesu gegen die Pharisäer (Mt 5 und 23) geben uns ein viel wichtigeres Bild von der genialen und reformatorischen Eigenart Jesu, als die Kollektion von Wundern und Dämonenaustreibungen, durch die der kanonische Markus den heidenchristlichen Lesern die Person Jesu als des Sohnes Gottes (Mc 15, 39) nahezubringen gesucht hat. In dem gewaltigen Kampfe der besseren

Gerechtigkeit Jesu gegen die schlechte, heuchlerische, äußerliche und auf eigenen Vorteil, Ruhm und Ehre ausgehende Gerechtigkeit der Pharisäer und die Räuberhöhle des Tempeladels, da schlägt das innerste Herz Jesu, dessen Pulsschlag wir heute noch fühlen, wie er zur Zeit Jesu gefühlt worden ist. Daß Markus aus diesen gewaltigen Reden einen bloßen Auszug gebracht, sie zerstückelt, sie in den Hintergrund gestellt und dafür Jesus als Wundertäter und Dämonenbeschwörer mit dem Nimbus eines Gottessohns nach heidnischem Zuschnitt umkleidet hat, das gereicht seinem Evangelium gar nicht zum Vorteil und man darf nicht die durchgehende Überlegenheit der Jesusreden des Markus-evangeliums über die des Logien-Evangeliums behaupten. Markus hat sicher wichtige Angaben, die er dem Urmarkus verdankt, aber für die Reden und damit für die innersten religiösen Intentionen Jesu sind wir stets nicht bloß auf Markus, sondern auch auf Matthäus und Lukas und die bei ihnen reproduzierten Reden Jesu angewiesen. Es wird stets dabei bleiben: Der Grund- und Aufriß der äußeren Wirksamkeit Jesu, namentlich auch der letzten Tage, wie er bei Markus festgehalten ist, verbunden mit den Pharisäerreden Jesu, die uns Matthäus aus Q erhalten hat, werden auf alle Zeit den Grundstock für jede religionsgeschichtliche Würdigung des Wesens und Wirkens Jesu bilden müssen. Selbst die Zusätze der Urgemeinde, die in Q sicher einen großen Raum eingenommen haben, sind uns in dieser Hinsicht wichtiger, als die Wunder- und Dämonengeschichten des Markus, weil sie uns den Eindruck vermitteln, den Jesus auf seine Zeitgenossen und Landsleute gemacht hat, also sich immer noch auf historischem Boden bewegen, während der Wundertäter, Dämonenbanner und Gottessohn des Markus und der ihm folgenden zwei andern Synoptiker sich bereits auf der Linie des religionsgeschichtlichen Synkretismus bewegt, dem in seiner Weise auch die Christologie des Paulus huldigt und der in kurzer Zeit das geschichtliche Bild Jesu völlig verschlungen hat. Gehen nun aber die geschichtlichen Grundlinien bei Markus auf den Bericht des Petrus und seines Hermeneuten Johannes Markus zurück, der aber gerade als Hermeneut kaum ein aramäisches, wenn auch selbstverständlich ein aramäisch gefärbtes, Urevangelium geschrieben hat, und gehen die Grundlinien der Lehre Jesu bei Matthäus, Markus und Lukas auf das palästinische Reden-Evangelium zurück, so haben wir nicht bloß trotz der hundert Zweifel und Bedenken, die sich hier einstellen und nie ganz verstummen werden, geschichtlichen Boden unter den Füßen, der allen dilettantischen Gechichts-Konstruktionen erfolgreich Widerstand leistet, sondern wir müssen auch mit wirklicher

Dankbarkeit und höchster Anerkennung der Urapostel und der armen jerusalemischen Messianersekte gedenken, die uns allein ein Bild des geschichtlichen Erdenwallens des größten, gottinnigsten und der Welt gekreuzigten, von Ehrfurcht und Liebe zum Weltdämon durchdrungenen Menschen Jesus erhalten haben. Die Geschichte ist ja über sie weggeschritten und die auf den „Felsen“ gegründete Gemeinde besteht längst nicht mehr, denn das Dämonische, das sich in Jesus geoffenbart, gehört der Menschheit, nicht einer jüdischen Sekte. Darum nannte es der philosophische Mystiker des vierten Evangeliums Paraklet, zu Deutsch: ewig-menschliche Geschichte. So oft wir uns aber erinnern, daß die Wurzel der gewaltigsten religiösen Bewegung, welche die Geschichte kennt und die noch lange nicht zu Ende ist, Jesus von Nazareth heißt, so lange werden wir mit Dankbarkeit und liebevollem Verständnis die Geschichte dieser großen Anfänge verfolgen, die uns urkundlich im Petrusbericht des Markus und im jerusalemischen Urevangelium niedergelegt ist. Alles Große, Tiefe und Erhabene, was Paulus und das vierte Evangelium und alle Folgezeit aus dieser Wurzel entwickelt hat, in hohen Ehren — es ersetzt trotzdem nie den Urquell, den der Weltgeist in dem unwiederholbaren und unvergleichlichen Dämonion Jesu der Menschheit eröffnet hat. Aus der Fülle dieses Quells haben alle geschöpft und werden alle schöpfen, denen die Religion die Erzieherin zur Freiheit von den Götzen dieser Welt und von den Wahngebilden der sogenannten Kultur bedeutet. Was nicht aus diesem Urquell schöpft, ist roher oder feiner Götzendienst, Illusion, Knechtschaft und ohnmächtiges Menschenwerk.

Mit der Einreihung von Mt 16, 13—19 in das jerusalemische Logien-Evangelium ist nun auch ein wichtiger Beitrag für die Feststellung der Abfassungszeit von Q gegeben. Das Evangelium muß bald nach dem Galaterbrief, also nach dem Jahre 50 abgefaßt sein und jedenfalls noch vor 60 fallen. Die Natur des Angriffs, den Paulus im Galaterbrief auf Petrus und damit auf Jakobus und die Urgemeinde gemacht hat, bringt es mit sich, daß eine Antwort aus diesem Lager sofort erfolgen mußte. Und sie ist in der entschiedensten und solennesten Form erfolgt. Mit diesem Zeitpunkt (bald nach 50 oder 55) stimmen die übrigen Anzeichen der Abfassungszeit, auf welche Bousset (*Theol. Rundschau* 1906, S. 45—48) hingewiesen hat. Wenn das Markusevangelium (abgesehen von Kap. 13) noch vor 70 geschrieben ist, so muß das Logien-Evangelium schon deshalb früher angesetzt werden. Mit unserem Ansatz stimmt auch völlig, daß der Bestand des jüdischen Gemeinwesens vorausgesetzt wird.

Q zeigt keine Spur von der Katastrophe der Zerstörung Jerusalems und des israelitischen Volkstums. Mt 23, 34—39 hat nicht ursprünglich dem Logien-Evangelium angehört, sondern ist wie Mc 13 späterer Zusatz aus einer jüdischen Schrift, der uns allerdings näher an die Katastrophe des Jahres 70 heranführt. Der Kampf gegen die Heidenmission, gegen die Jesus selbst ein Protest in den Mund gelegt wird (Mt 7, 6; 10, 5 f., 10, 23), zeigt deutlich genug, daß die Gemeinde wie die Urapostel (Gal 2, 9) die Mission unter den Heiden abgelehnt hat. Auch sonst kann die gesetzesstrenge Haltung der Gemeinde (Mt 5, 17 ff.), die dem Gesetzesverächter nur eine geringe Stellung im Reiche Gottes zuerkennt, nur aus dem erregten Kampfe gegen Paulus verstanden werden, auf den Mt 5, 19 ὁ ἐὰν . . . διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους (vgl. Act 21, 21) geradezu mit den Fingern hingewiesen wird. Die Gemeinde, die dachte, wie sie Mt 5, 17—19 schrieb, konnte in Paulus nur den Apostaten vom Gesetz erblicken, der gekommen war, das Gesetz aufzulösen, während Jesus es erfüllen wollte. Dazu paßt dann freilich Mt 5, 20 ff. wie die Faust aufs Auge. Aber nicht diese Worte sind zu streichen, sondern 5, 17—19, die verhindern sollen, daß aus dem Verhalten Jesu gegen die Pharisäer das Recht des gesetzesfreien Evangeliums abgeleitet wird.

Gegen die Datierung des Logien-Evangeliums beweist Mt 23, 35 nichts, gleichviel wer unter dem Märtyrer Zacharias gemeint ist. Ist der Zacharias, Sohn des Baruch oder Barachias gemeint, den Josephus erwähnt, so muß die Stelle längere Zeit nach 67 oder 68 geschrieben sein. Aber gegen den Ansatz des Logien-Evangeliums (bald nach 50 oder 55) ist damit nichts bewiesen, denn Mt 23, 34—39 ist ein Zitat, das bei Lc 11, 49—51; 13, 34 f. noch als solches auftritt, während Matthäus die Worte unpassend Jesus in den Mund legt. Das Wort hat, wie schon V. 34 und 37 b zeigen, mit Jesus gar nichts zu tun. Es ist vielmehr Gott selbst, der zu seinem Volke spricht. Es ist daher wahrscheinlich, daß das Zitat erst später in eine jener Bearbeitungen der Logien-Sammlung eingefügt worden ist, die Papias erwähnt. Hätte das Wort ursprünglich dem Logien-Evangelium angehört, also mit Matthäus als Wort Jesu gegolten, so wäre nicht einzusehen, warum Lukas daraus einen Ausspruch der Weisheit Gottes gemacht haben sollte. Die Sache ist umgekehrt, das Wort existierte in der Quelle als Zitat und Matthäus hat es in ein Wort Jesu verwandelt. Dem Logien-Evangelium in seiner Urgestalt war es fremd. Aber selbst dann, wenn V. 35 dem Logien-Evangelium angehört haben sollte, brauchte man nicht mit seiner Abfassung in die Zeit nach 67 oder 68 zu gehen. Man könnte mit

Bousset (Theol. Rundschau 1906, S. 47f.) annehmen, es liege eine Verwechslung des Zacharias, Sohn des Jojada (2. Chron 29, 21), mit dem nachexilischen Propheten Zacharias vor, der in der Tradition zum Märtyrer geworden ist. Dann wird die Aufzählung der Märtyrer von Abel bis Zacharias verständlich und es ergibt sich aus Mt 23, 35, Lc 11, 51 kein Anhalt für die Ansetzung von Q in die Zeit nach 67 oder 68.

* *

Bei der Wichtigkeit, welche Mt 16, 13—19 nach vielen Richtungen beanspruchen darf, ist es geboten, auf einige Folgerungen hinzuweisen, die aus unserer Erklärung der Stelle gezogen werden müssen. Der Kürze halber müssen wir uns auf einige Andeutungen beschränken.

1. Für einen eigentlichen Primat des Petrus in einem kirchlich-administrativen Sinne und als Einrichtung Jesu selbst kommt die Stelle gar nicht mehr in Betracht. Daher auch nicht mehr für irgendwelche Folgerungen, welche die spätere Kirche aus dieser angeblichen Institution gezogen hat. Der Primat eines Einzelnen ist schon durch Mt 18, 18 ausgeschlossen, wo die Binde- und Lösegewalt als Attribut der ganzen Gemeinde und ihrer Vorsteher erscheint. Das stimmt völlig mit Mt 16, 18f., denn auch hier ist Simon Petrus lediglich der Vertreter der Urgemeinde und ihrer Binde- und Lösegewalt. Wenn er hier aus den Säulen der Urgemeinde namentlich hervorgehoben wird, so geschieht es lediglich, um die von Petrus gestiftete Urgemeinde dem Paulus und seinen Gemeinden als die einzig wahre Gemeinde des Messias gegenüberzustellen. Will man noch weiter von einem Primat reden, so kann nur noch von dem Primat der Urgemeinde gegenüber den paulinischen Gemeinden geredet werden. Die Schärfe, mit der die Urgemeinde diesen ausschließlichen Standpunkt, entgegen den Abmachungen von Gal 2, 9, betont, erklärt sich aus den inzwischen erfolgten Angriffen des Paulus auf Petrus und die ganze Urgemeinde, die für ihn „ein anderes Evangelium“ vertritt.

2. Die eschatologische Erklärung unserer Stelle durch Schweitzer (von Reimarus zu Wrede S. 367f. und Anm. 1) ist durchaus abzulehnen, wie die ganze Verwandlung Jesu in eine reine eschatologische Größe überhaupt. Daß die zwölf Apostel als Fürsten der zwölf Stämme Israels mit Jesus als dem König des messianischen Reiches ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ herrschen werden (Mt 19, 28), hat sicher mit Jesus selbst nichts zu tun, sondern spricht einfach die Hoffnung der palästinischen Gemeinden aus, wie schon der rein jüdische Partikularismus und der Ausblick auf die Vergeltung im ewigen Leben beweist. Damit fällt wieder eine „Menschen-

sohnstelle“ zu Boden. Übrigens würde schon der Widerspruch, der Mt 19, 28 in den Worten Jesu gegenüber der Zurückhaltung liegt, die er bei den Bitten der Zebedaiden beobachtet (Mt 20, 20—23), die erstgenannte Stelle als im höchsten Grade verdächtig erscheinen lassen. Der Eschatologismus Schweitzers nimmt freilich daran keinen Anstoß. Bei ihm heißt es: Je krasser, desto echter.

Noch viel weniger als Mt 19, 28 darf die „Vollmacht des Bindens und Lösens“ (Mt 16, 19 und 18, 18) Jesus in den Mund gelegt und gar auf die Rolle der Apostel beim Gericht bezogen werden. Die Worte „auf Erden“ besagen nicht, daß schon die jetzigen Urteile der Apostel auf das Gericht hin irgendwie verbindlich sind. Und noch weniger sagen sie, daß das messianische Endgericht auf Erden abgehalten wird. Die einzig richtige Deutung ist: Was die messianische Urgemeinde als diese irdisch, menschlich und zeitlich erscheinende und eingerichtete Gesellschaft erlaubt und verbietet, das hat himmlische, ewige und bleibende Bedeutung, weil es über den Eintritt ins Reich Gottes entscheidet, das auf Erden beginnt und im Himmel sich fortsetzt und vollendet. Darum auch die Schärfe, mit der Paulus abgewiesen wird, der dies Binden und Lösen im Sinne der Urgemeinde, also im Sinne der Beobachtung des Gesetzes, für seine Gemeinden als unverbindlich erklärt und der der Urgemeinde verliehenen Schlüsselgewalt nichts nachfragt, sondern solche Ansprüche als „Joch der Knechtschaft“ abgeschüttelt wissen will.

Höchst eigenartig berührt Schweitzers Versuch, Mt 16, 19 für die „Geschichte“ zu retten. Warum, meint er, sollten diese Worte nicht historisch sein? Etwa weil in demselben Zusammenhang von der Kirche die Rede ist, die Jesus auf den Felsenjünger gründen will. „Man mache sich doch einmal aus Paulus, zweitem Clemens, Hebräerbrieff und Pastor Hermä klar, was die präexistente Kirche war, die in der Endzeit in Erscheinung treten sollte. Dann wird man es auch als möglich begreifen, daß Jesus von der Kirche sprechen konnte, welche die Pforte der Hölle nicht überwältigen würde.“

Aber mit der „präexistenten Kirche“ ist hier gar nichts anzufangen, sondern es handelt sich klipp und klar um die Urgemeinde von Jerusalem, die der Glaube des Simon an Jesus als den Messias der Endzeit gestiftet hat. Es handelt sich vollkommen klar um die „empirische Kirche“, die in Jerusalem und Damaskus und in Palästina wirklich und wahrhaft bestanden hat. Es ist die Gründung dieser ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, die Mt 16, 18 erwähnt wird und deren Erwähnung eben deshalb nicht in den Mund Jesu gehört, der keine Gemeinde gestiftet hat, sondern in

den Mund der Urgemeinde, welche diese ihre Stiftung durch Petrus erwähnt und sie mit dem Schilde Jesu deckte, da sie von Paulus auf das Härteste angegriffen worden ist. Es ist darum auch die Vermutung von Grimm (Clavis s. v. ἐκκλησία) abzuweisen, Jesus habe bei Mt τὴν βασιλείαν μου gesagt, der Evangelist dagegen habe dafür τὴν ἐκκλησίαν gesetzt. Gerade umgekehrt hat die jerusalemische Urgemeinde Gewicht darauf gelegt, daß sie als diese empirisch bestehende und eingerichtete und nach den mosaischen Satzungen lebende, bindende und lösende, Disziplinargewalt über ihre Glieder ausübende (Mt 18, 15—17) Gemeinde die Gemeinde des Messias ist und somit einzig und allein ihren Gliedern den Eintritt in das Reich des Himmels vermittelt, das mit der Gründung dieser Gemeinde beginnt und mit dem „Kommen Jesu mit seinem Reich“ sich vollendet.

Was kann es doch helfen, auch hier eine präexistente Kirche als eschatologische Größe erzwingen zu wollen, wo doch ganz deutlich von der zeitlichen Geschichtsgröße der Urgemeinde die Rede ist? Hat denn Paulus die präexistente Kirche verfolgt, die in der Endzeit in Erscheinung treten sollte? Und nicht vielmehr die existente Kirche, die sofort nach Jesu Tod, in Kraft des Glaubens des Simon bar Jona an Jesus als den Messias der apokalyptischen Endzeit, wirklich in Erscheinung getreten ist? Mit dieser existenten Kirche hat Paulus verhandelt, für sie hat er Geld gesammelt, von ihren intransigenten Falschbrüdern ist sein Werk verstört worden. Den existenten „Gemeinden Judäas in Christo“ war er lange Jahre von Angesicht unbekannt (Gal 1, 22). Die existente Kirche hat missioniert, Dämonen ausgetrieben, Kranken die Hände aufgelegt, über sie gebetet, sie mit Öl gesalbt. Den Missionären der existenten Kirche gelten die Vorschriften Mt 10, 5—15, ihren Verfolgungen die „Voraussagungen“ und Mahnungen Mt 10, 17—42, vom präsenten Gottesreich und nicht erst vom zukünftigen ist die Rede, wenn die Logiensammlung Jesus sagen läßt, der Kleinste im Reiche Gottes sei größer, als Johannes der Täufer (Mt 11, 11). Die existente Kirche hat umsonst auf die Parusie geharrt und die existente Kirche von Jerusalem ist mit dem Jahre 135 aus der Geschichte verschwunden. Nur also, wenn man der Stelle Mt 16, 13—29 die historische Deutung auf die empirische und existente Kirche von Jerusalem gibt, die ja den Hinweis auf Parusie und eschatologisches Reich Gottes einschließt, aber damit keineswegs zusammenfällt, erhält sie ihren wahren und geschichtlichen Sinn und hört auf, „den kurialistischen Exegeten Gewinn und den protestantischen Sorgen zu bringen.“

3. Als das wichtigste Ergebnis unserer Untersuchung bezeichnen wir den Satz: Das Messiasbekenntnis des Simon bar Jona, die Verwandlung Jesu auf dem Berge und die Auferstehung Jesu in ihrem ersten und ursprünglichen Sinne sind durchaus ein und dasselbe Ereignis. Über allen steht als gemeinsame Deutung das Wort des Paulus: καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ oder das Wort des dritten Evangeliums: ὅτι ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι. Ganz in diese erste Phase der „Auferstehung Jesu“ aber fällt auch die Erwähnung der übrigen Erscheinungen des Auferstandenen (1 Kor 15, 5 ff.), die mit dem Übergange des Paulus zu demselben Glauben ihren Abschluß finden. Daraus folgt, daß die Erklärung der Tatsache der Auferstehung Jesu in ihrem ursprünglichen Sinne von dem Glanzstücke des Petrusevangeliums, der „Verwandlung Jesu“, ihren Ausgangspunkt nehmen muß und daß es ganz falsch ist, wenn die Theologen die zweite Phase des Auferstehungsglaubens, die wir, im Unterschied von der ersten, apokalyptischen, eschatologischen und spezifisch jüdischen, als die mythologische bezeichnen müssen, mit der ersten zusammengeworfen und beide in den gleichen Nebel der Visionshypothese eingehüllt haben. Von hier öffnet sich das endgültige Verständnis für die Auferstehung Jesu in allen Phasen ihrer geschichtlichen Entwicklung, von Simon bar Jona und Paulus bis zum vierten Evangelium und zu allem, was in der Zeit sich als ewiges Leben weiß.

Zeit und Heimat des Liber de rebaptismate.

Von Prof. D. Dr. **Hugo Koch** in Braunsberg.

Der unter Cyprians Werken überlieferte, in Wirklichkeit gegen Cyprians Lehre und Praxis gerichtete Liber de rebaptismate (ed. Hartel III, 69—92) war in letzter Zeit Gegenstand einer lebhaften Kontroverse, woran sich mehrere Forscher beteiligten und wobei es sich ebensowohl um die Tauflehre, als um Zeit und Ort der Abfassung dieser Schrift handelte. Bezüglich des ersten, dogmengeschichtlichen Punktes habe ich in meiner Abhandlung zum Braunsberger Vorlesungsverzeichnis für das Sommersemester 1907 (auch separat: Die Tauflehre des Liber de rebaptismate) dahin Stellung genommen, daß der Verfasser über die Wirkungen der christlichen Wassertaufe im großen und ganzen die korrekt kirchliche Anschauung vorträgt und mit den Kirchenschriftstellern des dritten Jahrhunderts übereinstimmt, wenn er auch einigemal verhängliche Wendungen gebraucht.

Was den zweiten Teil der Frage betrifft, so kam Ernst in der Ztschr. f. kath. Theol. 1896, 193—255 zum Resultat, daß die Schrift zwischen dem 72. und 73. Briefe Cyprians bzw. zwischen der zweiten und dritten karthagischen Synode, also zwischen Herbst 255 bzw. Ostern 256 und 1. September 256 von einem sehr wahrscheinlich Mauretaniern angehörenden Bischof verfaßt wurde. Gegenüber der These Schülers in der Ztschr. f. wissensch. Theol. 1897, 555—608, daß die Abhandlung bald nach der dritten karthagischen Synode vom 1. September 256 von einem Bischof mit novatianischen Grundsätzen in Italien geschrieben worden sei, hielt Ernst im Histor. Jahrb. 1898, 499—522 seine Datierung aufrecht. Wie Schüler, so läßt auch Nelke (Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudo-cyprianischen Schriften Ad Novatianum und Liber de rebaptismate. Thorn 1902, 171—203) unsern Traktat der dritten karthagischen Synode und den Hauptbriefen Cyprians nachfolgen (vgl. seine neueste Äußerung

bei der Besprechung der gegen ihn gerichteten Schrift Ernsts, Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit 1905, in der Theol. Revue 1906, 402f.), und findet die Zustimmung Becks, der aber den Bischof von Karthago gar nicht als den vom Liber de rebaptismate bekämpften Gegner anerkennt und den Verfasser unter den Päpsten sucht (Kirchliche Studien und Quellen 1903, 38—80). Mit Ehrhard (Die altchristl. Literat. u. ihre Erforschg. 1900, 465) pflichtet Bardenhewer (Gesch. d. altkirchl. Literat. II, 449) den Ausführungen Ernsts bei, und Harnack schreibt in seiner Chronologie der altchristl. Literat. II, 395: „Volle Sicherheit, daß in irgend einem der cyprianischen Briefe unsere Schrift berücksichtigt sei, läßt sich nicht gewinnen; aber Ernst hat diese Berücksichtigung im 73. und 74. Brief allerdings recht wahrscheinlich gemacht. In diesem Fall ist der Traktat auf den Sommer 256 (also vor das letzte der afrikanischen Konzilien im Ketzertaufstreit) anzusetzen.“

Da in der Schrift geradezu mit Fingern auf Cyprian gewiesen wird,¹ kann man über Becks Behauptung, daß sie gar nicht gegen den karthagischen Bischof gerichtet sei, ruhig weggehen. Das Verhältnis zu den cyprianischen Briefen gibt für die Datierung der Schrift den Ausschlag. Dabei können Epp. 69—72 außer Betracht bleiben, weil noch niemand unsern Traktat vorher angesetzt hat und auch Ernst eine Bezugnahme auf Gedanken und Wendungen dieser Briefe statuiert. Freilich spielt schon hier die von ihm angenommene angebliche Sondertheorie des Anonymus herein, wonach nicht durch die Wassertaufe, sondern durch die Geistestaufe oder Firmung das Heil des Menschen begründet und die Sünden getilgt würden, der Wassertaufe an realer Gnadenwirkung gar nichts, der Firmung alles zukäme. Seine weitere These aber, daß Cyprian in Epp. 73 und 74 auf den Liber de rebaptismate Rücksicht nehme, verliert mit dieser Sondertheorie geradezu eine Grundmauer und kann auch andern Erwägungen nicht Stand halten.

Irgendwo muß in Ernsts Thesenreihe ein Fehler sitzen. Man bedenke nur: der Anonymus soll lehren, daß die Wassertaufe nicht mehr als eine körperliche Waschung sei, die zur Sündenvergebung und zum Heile direkt gar nichts beitrage, sondern nur ein Anrecht auf die das ganze Heil wirkende Geistesmitteilung verschaffe. Cyprian soll in Epp. 73 und 74 den Traktat vor sich haben, darauf Bezug nehmen, dagegen polemisieren, dabei aber jene mit der gesamten Tradition und Lehre der

¹ Peters, der hl. Cyprian von Karthago 1877, 518. Ernst in Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, 208f.

Kirche in so schreiendem Widerspruch stehende Theorie ungerügt lassen! Daß nämlich Cyprian auf diese Theorie nicht eingehe, muß Ernst selber zugeben, wenn er auch gefunden zu haben glaubt, daß der Bischof von Karthago sie „einigermal flüchtig streift“ (Ep. 74, 4 und 7. Ztschr. f. kath. Theol. 1896, 219f., 233 A. 1); eine eingehende Kritik sei für Cyprian nicht notwendig gewesen, „da das Gros seiner Gegner diesen Standpunkt unsers Anonymus nicht teilte“. Auch in Sent. 5 der Septembersynode glaubt Ernst eine Bezugnahme auf den Anonymus gefunden zu haben. Ich glaube aber, der Anonymus wäre mit seiner Entwertung der christlichen Taufe von seinen eigenen kirchlichen Freunden desavouiert worden. Jedenfalls hätten die zum Septemberkonzil 256 in Karthago versammelten fünfundachtzig Bischöfe, die über die „Patrone“ der Ketzertaufe mancher kräftig Wörtlein sprachen,¹ den Anonymus und seine Anschauung deutlich gebrandmarkt, nicht bloß oberflächlich auf ihn Bezug genommen, und Cyprian, der, ähnlich wie Firmilian, den Gedankengang Papst Stephans einer so scharfen Kritik unterzieht (Ep. 74), hätte die Theorie des Anonymus nicht bloß flüchtig gestreift, sondern kräftig die Hand drauf gelegt: seht, soweit kommt man, wenn man die Ketzertaufe gelten läßt, man muß die Taufe selbst mit offenen Worten („nude et crude“, Ernst, Ztschr. f. kath. Theol. 1896, 219 A. 2) ihres Gehaltes entleeren! — In Wirklichkeit lehrt aber der Anonymus nicht so, wie Ernst ihn deutet, und auch eine Bezugnahme auf den Liber de rebaptismate in Ep. 73 und 74 dürfte bei näherem Zusehen recht zweifelhaft, das Verhältnis vielmehr gerade umgekehrt erscheinen. In diesem Sinne haben sich, wie schon bemerkt, Schüler und Nelke entschieden und von ihrem Standort aus sehr beachtenswerte Beweispunkte vorgelegt, namentlich Nelke, während die Argumentation Becks wegen seiner zahlreichen falschen Deutungen und Voraussetzungen fast ganz hinfällig ist. Die Frage bietet aber der Erwägung immer noch neue Seiten dar und verlangt da und dort eine schärfere Hervorkehrung und Begründung der alten.

I. Die Abfassungszeit.

Es ist vor allem mit Recht darauf hingewiesen worden, daß die Schrift schon im Einleitungskapitel ein bedeutend fortgeschrittenes Stadium des Streites verrät. Der Verfasser hat schon etliche Streitschriften vor sich: *Nonnulla super hac nova quaestione scripta aut rescripta esse*

¹ Die Akten dieser Synode sind uns durch Augustin, *De baptismo contra Donatistas* lib. 6 u. 7 erhalten (bei Hartel, *Opp. Cypr.* I, 435 ff.).

jactabantur, quibus utraque pars ad destruenda aliena summo studio nitebatur (C. I S. 70, 3). Er rechnet mit der Möglichkeit, daß die beiderseits vorgebrachten Gründe sich die Wage halten: etsi paribus argumentis ex utraque parte congredieremur (S. 71, 1). So will er den Stand der Frage darlegen, um die neuerungssüchtigen Menschen wenigstens jetzt (vel nunc) von ihrem Unrecht zu überzeugen. Zu diesem Zweck will er die einschlägigen Schriftstellen, die dafür und dagegen vorgebracht werden, sammeln und erörtern (C. I Schluß).

Von den Schriften, die für die Gültigkeit der Ketzertaufe eintraten, sind uns nur der Liber de rebaptismate und vom Schreiben des Papstes Stephan einige Bruchstücke und Gedanken erhalten, die aus dem Briefe Cyprians an Pompejus (Ep. 74) und aus dem Briefe Firmilians an Cyprian (Ep. 75) herauspringen. Dieser Umstand mahnt zu großer Vorsicht in der Schlußfolgerung, da sich die Gedanken der verloren gegangenen mit den der erhaltenen Schriftstücke sicher in ähnlicher Weise berührten, wie die Argumente Firmilians und die Sententiae der Bischöfe der Septembersynode mit den Briefen Cyprians. Es ist also an sich möglich, daß Äußerungen der Anabaptisten, die wir vielleicht auf den Liber de rebaptismate zu beziehen geneigt sind, auf verlorene Schriftstücke zielen.¹ Umgekehrt können aber auch vom Anonymus Schriften der Gegenpartei berücksichtigt worden sein, die wir nicht mehr kennen. Der Boden ist also ziemlich unsicher und muß Schritt für Schritt auf seine Tragkraft geprüft werden.

De rebapt. C. I (S. 70, 16) heißt es: Ut unus homo, quicumque ille est, magnae prudentiae et constantiae esse apud quosdam leves homines inani gloria praedicetur et haereticorum stupore praeditus, quibus

¹ Ein Beispiel! Wenn man in Ep. 73, 4 (ed. Hartel II. S. 781, 1) liest: Plane quoniam inveni in epistula, cujus exemplum ad me transmisisti, scriptum esse, quod quaerendum non sit quis baptizaverit... quod jam in nomine Jesu Christi baptizati esse videantur, so denkt man fast unwillkürlich an den Liber de rebaptismate, wo es C. 4 S. 74, 21 heißt: Nec necesse sit quaeri quale illud baptismum fuerit, quod in nomine Jesu Christi sunt consecuti. Wirklich erblickt auch Peters (Der heilige Cyprian von Karthago 1877, 519) in dem zitierten Briefe unsern liber, aber mit völligem Unrecht. Denn in jenem Briefe war Marcion erwähnt, in unserm liber nicht; jener Brief spricht der Ketzertaufe die Kraft der Sündentilgung zu, unser liber nicht. Darnach möchte man mit verschiedenen Gelehrten (vergl. neuestens Nelke in der Theol. Revue 1906, 403) an ein Schreiben Stephans denken, der nach Ep. 74, 7 (S. 805, 3) in der Tat der marcionitischen Taufe die Sündennachlassung zuschreibt. Aber auch diese Annahme ist von Schwierigkeiten belastet (vergl. Ernst, P. Stephan und der Ketzertaufstreit 1905, 23 ff.). Jedenfalls deckt sich der Gedankengang des betreffenden Briefes in wichtigen Punkten mit dem Stephans.

hoc unicum perditionis solatium est, si non soli peccare videantur, errores et vitia universarum ecclesiarum correxisse apud simillimos sui et compares celebretur. Und in Ep. 73, 3 (ed. Hartel II. S. 780, 22) schreibt Cyprian: Nos non demus stuporem haereticis patrocini et consensus nostri, et libenter ac prompte obtemperant veritati. Ernst glaubt, daß hier die „Artigkeit“ vom Anonymus ausgehe und ihm von Cyprian heimgegeben werde (Hist. Jahrb. 1898, 514f.). Man wird aber richtiger den Vorwurf dort für ursprünglich halten, wo er am meisten Sinn und Berechtigung hat. Nun ist der Gedanke Cyprians gewiß aus sich selbst sehr wohl verständlich: Wir wollen nicht das Staunen der Häretiker erregen, wie diejenigen tun, die ihre Taufe gelten lassen, Staunen darüber, daß sie bei Katholiken Schutz und Zustimmung finden; nur durch ungeschminkte Verwerfung ihrer Taufe wird man sie bekehren. Dagegen ist die Wendung beim Anonymus recht fad und abgeschmackt: Der Gegner besitzt das Staunen der Häretiker (deren Taufe er doch verwirft!), weil ihr einziger Trost beim Untergang darin liegt, daß sie nicht allein fehlen. Durch den Fortgang wird sie allerdings erträglicher: Die Häretiker haben es nämlich vor allem darauf abgesehen, der Kirche möglichst viele Vorwürfe zu machen und Fehler aufzuzählen (S. 70, 21), und da staunen sie, auf einmal in der Kirche selbst Unterstützung zu finden. Aber auf die Wendung mit stupor wäre der Anonymus wohl doch nicht gekommen, wenn sie nicht von Cyprian (der das Wort auch in Ep. 52, 2 gebraucht) angeschlagen worden wäre. Sie macht ganz den Eindruck einer schlechten „Retourchaise“. Beck glaubt, daß der Bischof von Karthago gar nicht gemeint sein könne. „Denn der Anonymus konnte doch nicht sagen, Cyprian habe sich durch sein Vorgehen bei leichtfertigen Leuten Ehre erworben. Die zahlreichen Bischöfe, die seine Ansicht billigten, verdienten diesen Titel keineswegs, und es wäre auch sonderbar, wenn der Anonymus ihnen ein so fatales Prädikat beilegen würde, er, der sonst die Bischöfe Brüder heißt und es eine Ungeheuerlichkeit nennt, wenn Bischöfe einen Zwiespalt in der Kirche entfachen“ (S. 66). Als ob im Ketzertaufstreit Bischöfe nicht mit noch ganz andern Liebenswürdigkeiten gegenseitig aufgewartet hätten!

Für „ganz sicher und unanfechtbar“ (Hist. Jahrb. 1898, 415) hält Ernst die Bezugnahme auf de rebapt. C. 3 in Ep. 73, 9. Cyprian führt hier aus: Quod autem quidam dicunt eis, qui in Samaria baptizati fuerant, advenientibus apostolis Petro et Johanne tantum super eos manum impositam esse, ut acciperent spiritum sanctum, rebaptizatos tamen eos non esse, locum istum, frater carissime, ad praesentem causam videmus

omnino non pertinere. Illi enim, qui in Samaria crediderant, fide vera crediderant et intus in ecclesia, quae una est et cui soli gratiam baptismi dare et peccata solvere permissum est, a Philippo diacono, quem idem apostoli miserant, baptizati erant. Et idcirco qui legitimum et ecclesiasticum baptismum consecuti fuerant, baptizari eos ultra non oportebat, sed tantummodo quod deerat id a Petro et Johanne factum est, ut oratione pro eis habita et manu imposita invocaretur et infunderetur super eos spiritus sanctus. Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur. Nun beruft sich allerdings der Anonymus in C. 3 (S. 73, 14) für die Trennbarkeit von Taufe und Firmung auf den Bericht der Apostelgeschichte (8, 12ff.) von der Taufe der Samariter durch den Diakon Philippus und ihrer Firmung durch die Apostel. Es ist aber zuviel behauptet, wenn Ernst (Ztschr. f. kath. Theol. 1896, 230. Hist. Jahrb. 1898, 416) erklärt, daß dieses Argument nur in den eigentümlichen Gedankengang unsers Anonymus hinein-passe, daß nur ihm „eine derartige Argumentation passieren könne“. Denn fürs erste hat der Anonymus gar nicht die „singuläre Theorie“ von der Taufe, die Ernst ihm zuschreibt. Und fürs zweite gibt Cyprian selbst mit seinem „quidam dicunt“ zu verstehen, daß er die — freilich sehr anfechtbare — Argumentation bei mehreren gefunden hat. Es ist auch zu beachten, daß der Anonymus jenen Vorgang in Samarien nicht als direkten Beweis für die Gültigkeit der Ketzertaufe anführt, sondern nur dafür, daß Taufe und Firmung sich so trennen lassen, „quasi non sint mutila, sed tamquam integra atque perfecta“ (S. 73, 12), wobei er die kirchliche Taufe im Auge hat, wie das ganze Kapitel ausweist. Die Ketzertaufe erklärt er nie für unversehrt und vollkommen, sondern betont stets die Notwendigkeit ihrer Korrektur und Ergänzung. Cyprian würde ihm also nur entgegenhalten, was er selbst schon sagt. In Wirklichkeit nimmt wieder nicht Cyprian auf den Anonymus, sondern dieser auf jenen Bezug. De rebapt. C. 8 (S. 78, 29) heißt es nämlich: Sed ad haec, ut soles, contradices, opponendo nobis tunc, cum baptizarentur, integre ac recte discipulos ac non ut hos haereticos esse baptizatos, worauf der Beweis angetreten wird, daß selbst die Apostel und Jünger damals, als sie getauft wurden und (zu Jesu Lebzeiten) taufeten, einen recht mangelhaften Glauben gehabt hätten (neque integram neque perfectam fidem habuisse C. 9 S. 81, 16), ohne daß ihre Taufe deshalb ungültig gewesen wäre. Ist das nicht eine von den Samaritern auf die

Apostel selbst überleitende Antwort auf den Satz Cyprians, daß die Täuflinge in Samarien „fide vera crediderunt“? Wenn Cyprian auf den Anonymus Bezug nimmt, warum antwortet er darauf nicht? Warum läßt er diesen Vorwurf auf den Aposteln sitzen?

Es ist auffallend, mit welchem Nachdruck und mit welcher Worthäufung der Anonymus von Cap. 11—13 die absolute Wertlosigkeit des häretischen Martyriums auseinandersetzt: Wer im Moment der Bluttaufe, des Martyriums, nicht den ganzen, vollen Christenglauben ohne jeglichen Abstrich, ohne jegliche Alteration hat (*integrum ac sincerum et incontaminatum et inviolatum utrumque debet consistere confitenti* C. 11 S. 83, 15), ist unrettbar verloren, da der Apostel schreibt: *Etsi corpus meum tradidero, ita ut exurar igni, dilectionem autem non habeam, nihil proficio* (1. Kor 13, 3. De rebapt. C. 13 S. 85 f.). Diese Umständlichkeit und dieser prononcierte Ton erklären sich am ungezwungensten, wenn der Anonymus eine Konsequenz weit von sich abweisen will, die Cyprian aus der Gültigkeit der Ketzertaufe ziehen zu müssen glaubt, Ep. 73, 21 (O. 794, 21): *Nisi si haereticorum patroni et advocati haereticos in falsa confessione Christi interfectos martyras praedicant et contra apostoli contestationem, qui nihil eos quamvis exustos et occisos dicit posse proficere, gloriam eis et coronam passionis adsignant.* Der Anonymus überbietet den Bischof von Karthago an Schriftstellen, indem er zu 1. Kor 13, 3 noch Mt 10, 32. 22, 37—40, 1. Joh 4, 7 f. und Joh 3, 16 fügt. Ernst sagt allerdings (Ztschr. f. k. Th. 1896, 233 f.), Cyprian argumentiere ex concessis: wenn das baptisma sanguinis dem Häretiker nichts nützt, um wieviel weniger das baptisma aquae! Oder er wolle nur die von den Gegnern selbst abgewiesene Konsequenz der Gültigkeit der Ketzertaufe entwickeln. Allein diese Erklärung befriedigt keineswegs. Der Anonymus sucht ja in Cap. 11—13 den Unterschied zwischen der häretischen Wasser- und der häretischen Bluttaufe herauszustellen und zu begründen: jene trägt ihren Heilswert nicht in sich, sondern erhält ihn erst durch die nachfolgende Glaubenskorrektur und Ergänzung, und nur der Kraft des Namens Jesu ist es zuzuschreiben, daß der Taufakt gültig ist und nicht wiederholt zu werden braucht (*quoniam quaedam concessa sunt ipsi tantummodo nomini Domini nostri* C. 11 S. 83, 21); beim Martyrium aber genügt der Name Jesu nicht, es kann nur mit Jesus selbst (*in ipso et per ipsum Dominum* C. 11 S. 83, 23), im wahren christlichen Glauben vollendet werden, da der Tod eine nachträgliche Korrektur und Ergänzung ausschließt (*Ille haereticus, qui confitendo Christi nomen trucidatur, nihil postea potest corrigere, si quid*

de Deo aut de Christo male senserit, cum in alium Deum vel in alium Christum credendo semet ipsum fefellit, confessor non Christi, sed solitario Christi nomine, C. 13 S. 85, 26). Das ist denn doch wohl die Antwort auf den cyprianischen Einwand. Damit will der Anonymus beweisen, daß Cyprian jene Konsequenz zu Unrecht gezogen, die Alternative falsch gestellt habe. Wäre das Verhältnis so, wie Ernst will, dann hätte Cyprian nicht einmal den Versuch gemacht, die Begründung des Anonymus zu widerlegen, sondern einfach die alte, zurückgewiesene Behauptung wiederholt.

Ein weiteres Hauptgewicht legt Ernst auf die Parallele Ep. 73, 22: De rebapt. C. 11.

Dē rebapt. C. 11 (S. 82, 31): Quid autem statues in personam ejus verbum audientis, qui forte adprehensus in nomine Christi statim confessus ac, priusquam baptizari aqua permetteretur ei, fuerit punitus, utrum perisse eum pronuntiabis, quia non est aqua baptizatus, an vero aliquid extrinsecus patrocinari ei ad salutem existimabis, licet non sit aqua baptizatus? Quod perisse eum existimabis, obviam tibi veniet sententia Domini dicentis: quicumque me confessus fuerit coram hominibus, confitebor illum et ego coram patre meo qui in caelis est: quia nihil interest utrum hic verbum audiens an fidelis sit, qui confitetur Dominum, dummodo ipsum Christum, quem confiteri oportet, confiteatur, quia Dominus pari vice confitendo et ipse confessorem suum apud patrem honore eum martyrii sui, ut pollicitus est, exornet.

Ep. 73, 22 (S. 795, 15): Quo in loco quidam, quasi evacuare possint humana argumentatione praedicationis evangelicae veritatem, catecuminos nobis opponunt, si quis ex his, antequam in ecclesia baptizetur, in confessione nominis adprehensus fuerit et occisus, an spem salutis et praemium confessionis amittat, eo quod ex aqua prius non sit renatus. Sciant igitur ejusmodi homines suffragatores et fautores haeticorum, catecuminos illos primo integram fidem et ecclesiae veritatem tenere et ad debellandum Diabolum de divinis castris cum plena et sincera Dei patris et Christi et spiritus sancti cognitione procedere, deinde nec privari baptismi sacramento, utpote qui baptizentur gloriosissimo et maximo sanguinis baptismo, de quo et Dominus dicebat habere se aliud baptismum baptizari.

Hier möchte man auf den ersten Blick in der Tat die Priorität beim Anonymus, bei Cyprian die Antwort erkennen. Ernst versäumt auch nicht (Ztschr. f. k. Th. 1896, 230ff. Hist. Jahrb. 1898, 417ff.), die für ihn

sprechenden Instanzen hervorzuheben, um seiner Schlußfolgerung „Sicherheit“ beizumessen: die sprachlichen Anklänge, die „Naivität“, die in der Frage „Quid statues etc.“ läge, wenn die Erklärung Cyprians vorausgegangen wäre, endlich der vermeintliche originelle Gedankengang unseres Autors, in den allein das Argument hineinpasste. Dieser letzte Punkt erledigt sich durch das oben Gesagte. Zudem gibt Cyprian auch hier durch den Plural „quidam — opponunt“ zu verstehen, daß der Gedankengang, den er im Auge hat, nicht Patent eines Einigen ist. Auf dieselbe Weise ließen sich allenfalls auch die sprachlichen Anklänge erklären, wenn man nicht eine direkte Anlehnung des Anonymus an Cyprian annehmen will.

Am schwersten wiegt immer noch die Fragestellung des Anonymus über eine Sache, die Cyprian behandelt. Bei der ausgesprochenen Rhetorik des Anonymus kann aber auch sie nicht entscheidend wirken. Er konnte diese Wendung gebrauchen, auch wenn sich der Gegner über den betreffenden Punkt schon geäußert hatte. Jedenfalls ist die Ausführung Cyprians nicht die Antwort auf die Frage des Anonymus, da dieser selbst schon, und zwar viel eingehender, auseinandersetzt, was Cyprian mit wenigen Worten abmacht. Cyprian gibt mit „sciant ergo hujusmodi homines“ zu bedenken: 1. daß die Katechumenenmartyrer den vollen kirchlichen Glauben haben, 2. daß sie zwar ohne Wassertaufe, aber doch nicht ohne Taufe sterben, da sie ja die Bluttaufe empfangen, von der der Heiland gesprochen. Genau dasselbe sagt der Anonymus, wenn er unmittelbar fortfährt: *Quod utique non debet latius accipi, quasi possit usquequaque porrigi, quia potest Christi nomen etiam haereticus aliquis, qui tamen ipsum Christum negat, confiteri, quia in alium Christum credit, cum Christus [Christum?] confiteatur, quod ei prodesse minime possit, si quidem Dominus non nisi se ipsum in confessionem a nobis coram hominibus deduci oportere dixit, quod sine ipso et sine venerando nomine ejus non potest fieri; et ideo integrum ac sincerum et incontaminatum et inviolatum utrumque debet consistere confitenti, nullo delectu habito ipsius confessoris, sive ille justus sive peccator, perfectusque christianus an vero etiam nunc imperfectus, qui summo discrimine suo Dominum confiteri non timuit.* Der Märtyrer muß also unter allen Umständen den wahren Glauben haben, mag er schon voller Christ oder noch Katechumene sein. Die ganze rhetorische Frage bildet beim Anonymus nur den Übergang zur Erörterung des Martyriums. Er erklärt dann C. 11—13 den Unterschied des häretischen Martyriums und der häretischen Taufe, wobei er, wie wir oben sahen, auf Ep. 73, 21 Bezug

nimmt. Daß aber das rechtgläubige Martyrium eine wahre und eigentliche, von Christus begründete Taufe sei, setzt er in C. 14 genau auseinander und verweist dabei nicht bloß auf Lc 12, 50, wie Cyprian — dessen Hinweis auf den rechten Schächer doch sehr anfechtbar ist —, sondern auch auf Mc 10, 38. Cyprian bringt also keinen einzigen Gedanken, den der Anonymus nicht viel umfassender entwickelte. Wie lächerlich wäre da sein emphatisches „*Sciant ergo hujusmodi homines*“, wenn er den Anonymus dazu rechnete, oder gar in erster Linie oder allein im Auge hätte! Wohl aber versteht man die Ausführungen des Anonymus, wenn sie an Cyprian adressiert sind. Er will sagen: Deine Äußerungen über das Katechumenenmartyrium und über die Bluttaufe überhaupt sind ganz richtig, aber es ist immer noch ein großer Unterschied zwischen dem häretischen Martyrium und der häretischen Wassertaufe. An jenem läßt sich nichts mehr korrigieren, wohl aber kann diese nachträglich durch Glaubenskorrektur und Buße Heilskraft erlangen, ohne wiederholt werden zu müssen.

In C. 3 (S. 72, 31) redet der Anonymus seinen Gegner an: *Ad quae forte tu, qui novum quid inducis, continuo impatienter respondeas, ut soles, dixisse in evangelio Dominum: nisi quis denuo natus fuerit ex aqua et spiritu, non potest introire in regnum coelorum. Ex quo manifeste apparet, illi baptismum solum prodesse, cui possit etiam spiritus sanctus inesse: super ipsum enim Dominum cum baptizaretur spiritum sanctum descendisse factumque ejus atque dictum pariter congruere nec alia ulla ratione mysterium istud posse consistere.* Er nimmt hier auf einen bestimmten Einwand des Gegners Bezug und will nicht etwa nur im allgemeinen sagen, daß es des Gegners Art sei, Einwendungen zu machen, wie Schüler (Ztschr. f. wiss. Theol. 1897, 587 A. 1) meint. Denn daß ein Gegner Einwendungen macht, solange er Gegner ist, braucht doch nicht besonders gesagt zu werden. Der Anonymus sagt auch nicht allgemein, daß der Gegner Einwendungen mache, sondern daß er darauf (auf das eben Gesagte) nach seiner Gewohnheit einen Einwand erheben werde. Man kann also die Tatsache des Einwandes von seinem Inhalte nicht trennen. Eher läßt der Anonymus durchblicken, daß er den Einwand in mehreren Schriften des Gegners gelesen hat. Wir müssen auch C. 5 (S. 74, 28) hierher ziehen: *Quod si ita est et potest aliquid horum eveniens salutem homini credenti non praeipere* (d. h. wenn man mit bloßer Taufe ohne Firmung selig werden kann), *tu quoque ipse annuis, quoniam modo dimidiatum et non, ut contendis, consummatum mysterium fidei, si qua neces-*

sitas intervenit, salutem adimere non posse credenti et paenitenti homini. Der Gegner behauptet also sonst, daß beide Sakramente, Taufe und Firmung, zum Heile notwendig seien. Nun unterscheidet zwar Cyprian, wie der Anonymus und andere Theologen des dritten Jahrhunderts, zwischen Taufe und Handauflegung und verlegt die Geistesmitteilung nicht in den Taufakt, sondern in die Firmung (vgl. meine „Tauflehre des Liber de rebaptismate“ 1907, 10ff.). Dabei betont er aber, daß Taufe und Geist sich nicht trennen lassen, daß nur der gültig taufen könne, der selber den Geist habe, und nur da die Taufe gültig gespendet werde, wo der Geist sei, nämlich in der Kirche. So heißt es in Ep. 69, 11 (S. 759, 19): *Eum solum posse baptizare et remissionem peccatorum dare qui habeat sanctum spiritum*; 70, 3 (S. 769, 15): *Si baptizare potuit, potuit et spiritum sanctum dare*; 74, 4 (S. 802, 19): *Utique et baptisma, quod in eadem unitate consistit, esse apud haereticos non potest, quia separari neque ab ecclesia neque a sancto spiritu potest*. In Ep. 72, 1 (S. 775, 15) aber schreibt Cyprian: *Tunc enim demum plene sanctificari et esse filii Dei possunt, si sacramento utroque nascantur, cum scriptum sit: nisi quis natus fuerit ex aqua et spiritu, non potest introire in regnum Dei*; und fast genau so in Ep. 73, 21 (S. 795, 10): *Ut qui legitimo et vero atque unico sanctae ecclesiae baptismo ad regnum Dei regeneratione divina praeparantur, sacramento utroque nascantur, quia scriptum est: nisi quis natus fuerit ex aqua et spiritu, non potest introire in regnum Dei*. Es erscheint mir sehr wahrscheinlich, daß der Anonymus auf diese cyprianischen Stellen anspielt, ohne freilich Sinn und Zusammenhang ängstlich zu berücksichtigen. An den beiden letztgenannten nimmt Cyprian gerade die vom Anonymus erwähnte Schriftstelle (Joh. 3, 5) für seinen Standpunkt in Anspruch.

Im übrigen soll auf diese Koinzidenzen nicht besonders gebaut werden. Dagegen halte ich einen andern Punkt für beachtenswerter.

In der Polemik des karthagischen Bischofs kehrt der Gedanke immer wieder, daß die Gegner kein Recht hätten, sich auf die „consuetudo“ zu berufen gegenüber der auf seiner Seite stehenden „ratio“ oder „veritas“; nicht durch die Gewohnheit sei diese Frage zu entscheiden, sondern durch die Kraft der inneren Gründe, durch die Macht der Wahrheit. So heißt es in Ep. 71, 3 (S. 773, 10): *Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum*; auch Petrus habe beim Streit in Antiochien nicht auf den Primat gepocht und einfach Gehorsam verlangt, sed *consilium veritatis admisit et rationi legitimae, quam Paulus vindicabat, facile consensit*. Ep. 73, 2 (S. 779, 12): *Dummodo teneamus*

ipsi potestatis nostrae honorem et rationis ac veritatis firmitatem. Ep. 73, 13 (S. 787, 8): Proinde frustra quidam, qui ratione vincuntur, consuetudinem nobis opponunt, quasi consuetudo major sit veritate. Ep. 74, 9 (S. 806, 22): Nec consuetudo, quae apud quosdam obrepserat, impedire debet, quo minus veritas praevaleat et vincat; nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est. Ebenso schreibt Firmilian Ep. 75, 19 (S. 822, 18): Quod autem pertineat ad consuetudinem refutandum, quam videantur opponere veritati, quis tam vanus sit, ut veritati consuetudinem praeferat aut qui perspecta luce tenebras non derelinquat? In demselben Sinne sprechen sich mehrere Bischöfe des dritten karthagischen Konzils aus, so Sent. 28 (S. 447, 10): Qui contempta veritate praesumit consuetudinem sequi. Sent. 30 (S. 448, 4): In evangelio Dominus: ego sum, inquit, veritas. Non dixit: ego sum consuetudo. Itaque veritate manifestata cedat consuetudo veritati. Sent. 63 (S. 456, 1): Nemo consuetudinem rationi et veritati praeponat, quia consuetudinem ratio et veritas semper excludit (ähnlich Sent. 77).

Und nun beachte man, wie oft und wie angelegentlich der Anonymus betont, daß er sich nicht bloß auf die Gewohnheit stütze, sondern diese auch durch innere Gründe als berechtigt erweise! Gleich in C. 1 (S. 70, 32) heißt es: Itaque deterius delinquitur ab hominibus ejusmodi, si id quod in observatione antiquissima aliis, tamquam non recte fiat, reprehenditur, et ab his, qui ante nos fuerunt, tum etiam a nobis recte observatum esse et observari manifeste ac fortiter ostendatur.... ut agendi in ecclesia formam et consuetudinem saluberrimam atque pacificam universis fratribus insinuemus. C. 6 (S. 77, 9): Tot annorum totque ecclesiarum itemque apostolorum et episcoporum auctoritati cum bona ratione adquiescere. Dagegen ist die Auflehnung der Anabaptisten gegen die kirchliche Praxis „sine ratione“ (S. 77, 12). C. 8 (S. 79, 1): Necesse est, ubi et quando et quemadmodum unicuique nostrum salus sit praestita, rationibus investigemur. C. 10 (S. 82, 18): Signum quoque fidei integrum hoc modo et hac ratione tradi in ecclesia merito consuevit, ne invocatio nominis Jesu, quae aboleri non potest, contemptui a nobis videatur habita. Endlich erklärt er noch am Schluß seines Traktats C. 19 (S. 92, 11): Praeterea existimo nos non infirmam rationem reddidisse consuetudinis causam. Tueamur tamen, etsi posteriore loco id facimus, ne qui putet nos unico articulo praesentem altercationem suscitare. Quamquam haec consuetudo etiam sola deberet apud homines timorem Dei habentes et humiles praecipuum locum obtinere. Er verwahrt sich also nochmals feierlich gegen den Vorwurf, daß

er nur die Gewohnheit, nicht auch die innere Berechtigung ins Feld führe, obwohl für demütige und gottesfürchtige Menschen die kirchliche Gewohnheit allein schon maßgebend sein müßte. Da liegt doch die Annahme ungemein nahe, daß diese wiederholte Versicherung die Antwort auf wiederholte Vorwürfe bildet, während nach einer solchen Sprache des Anonymus Cyprian und seine Gesinnungsgenossen anständigerweise nicht einfach den alten Vorwurf erneuern durften. Nachdem der Anonymus die „ratio“ so energisch angerufen, konnten die Gegner dieselbe zwar noch immer für sich in Anspruch nehmen. Sie konnten erklären, daß die Gründe der Gegner nichtig, die ihrigen stärker seien. Aber einfach behaupten, daß man die „consuetudo“ gegen die „ratio“ ins Feld führe, die Gewohnheit der Vernunft vorziehe — das durften sie nicht, und wir haben keinen Grund, ihnen eine solche Polemik zuzumuten. Diesen Sachverhalt hat Ernst (Ztschr. f. kath. Theol. 1896, 227f.) verkannt.

Ausschlaggebend für unsere Frage ist vollends folgende Erwägung. Unser Anonymus verteidigt zwar die Gültigkeit der Ketzertaufe mit Berufung auf die eigenartige Kraft und Wirksamkeit des dabei angerufenen Namens Jesu,¹ spricht ihr aber mit aller Entschiedenheit und auffallender Betonung jegliche Heilswirkung ab. Sie ist ihm inhaltsleere Form, bloßer character indelebilis, um mit der späteren Theologie zu reden. Erst durch die nachfolgende Ergänzung, durch Glaubenskorrektur und Bekehrung, die in der Handauflegung und Geistmitteilung ihren Abschluß finden, erlangt sie Gnadeninhalt und die Kraft der Sündentilgung, der Reinigung und Heiligung des Herzens.²

¹ Propter venerationem et virtutem ipsius nominis [Jesu] (C. 7. S. 78, 9). Per nimiam virtutem nominis Jesu (S. 78, 19). Quoniam quaedam concessa sunt ipsi tantummodo nomini Domini nostri (S. 11 S. 83, 21). Invocatione nominis Jesu perseverante, quia non potest a quoquam hominum quae semel invocata est auferri (C. 10 S. 82, 24). Vgl. meine „Tauflehre des liber de rebaptismate“ 1907, 24 ff.

² Debet invocatio haec nominis Jesu quasi initium quoddam mysterii dominici commune nobis et ceteris omnibus accipi, quod possit postmodum residuis rebus impleri, alias non profutura talis invocatio cum sola permanserit (C. 7 S. 78, 20). Paenitentiam agentibus correctisque per doctrinam veritatis et per fidem ipsorum, quae postea emendata est purificato corde eorum, tantummodo baptismate spiritali id est manus impositione episcopi et spiritus sancti subministratione subveniri debeat (C. 10 S. 82, 15). Quamquam talis invocatio, si nihil eorum, quae memoravimus, secutum fuerit, ab operatione salutis cesset et vacet (C. 10 S. 82, 22). Quoniam, si sic perseverent, salvi esse non possunt (C. 12 S. 84, 18). Ille, in quo, cum baptizaretur, invocatum esset in nomine [nomen?] Jesu, licet in aliquo errore consequeretur, tamen quandoque non prohiberetur rectum sapere et errorem suum corrigere et ad ecclesiam et ad episcopum venire . . . nec invocationem illam pristinam nominis Jesu amitteret, quam nemini nostrum licet damnare, quum haec

Cyprian aber bekämpft in seiner Taufkorrespondenz durchweg die Anschauung, daß durch die häretische Taufe die Gnade Christi mitgeteilt, das Heil begründet, das Herz gereinigt und geheiligt, die Sünden nachgelassen würden. Diese Polemik kehrt so häufig und in solcher Form wieder, daß eine bloße Konsequenzmacherei des Bischofs ausgeschlossen ist. Die Gegner, die er im Auge hat, müssen wirklich so gelehrt, all diese Wirkungen der Ketzertaufe zuerkannt und nur die Geistesmitteilung verneint haben. So heißt es in Ep. 69, 2 (S. 751, 7): *Puteus quoque aquae vivae si unus est, idem qui intus est, vivificari et sanctificari foris positus ex illa aqua non potest.* C. 3 (S. 752, 6): *Qui dicit apud Novatianum baptizari et sanctificari aliquem posse.* C. 6 (S. 755, 12): *Et audet quisquam vestrum dicere aquam baptismi salutarem et gratiam caelestem communem cum schismaticis esse posse.* C. 8 (S. 757, 23): *Frustra contendunt baptizari et sanctificari illic aliquem saluari baptismo posse.* C. 11 (S. 759, 11): *Nam cum in baptismo unicuique peccata sua remittantur, probat et declarat in evangelio suo Dominus, per eos solos posse peccata dimitti, qui habent spiritum sanctum.* Im selben Kapitel argumentiert Cyprian: entweder haben die Ketzer und Schismatiker den hl. Geist oder sie haben ihn nicht. Im ersteren Falle können sie ihn auch mitteilen und braucht man den Konvertiten nicht die Hand aufzulegen, da sie den hl. Geist ja schon empfangen haben. Im zweiten Fall können die außerhalb der Kirche Stehenden auch die Sünden in der Taufe nicht nachlassen, da zur Sündennachlassung der hl. Geist gehört. Deshalb müssen sie die kirchliche Taufe empfangen, nur so können sie „*peccatorum remissionem consequi et sanctificari ac templa Dei fieri*“. Dieselben Gedanken finden wir in Ep. 70, 1 (S. 768, 4): *Aut quomodo baptizans dare alteri remissionem peccatorum potest, qui ipse sua peccata deponere extra ecclesiam non potest?* C. 3 (S. 769, 15): *Si baptizare potuit, potuit et spiritum sanctum dare . . . an qui adversarii sunt Domini et appellati sunt antichristi, possint dare gratiam Christi* (S. 770, 12). Ebenso in Ep. 71, 1 (S. 771, 15): *Cedit illis et consentit, ut hostis et adversarius Christi habere videatur abluendi et purificandi et sanctificandi hominis potestatem,* C. 3 (S. 774, 10): *Sciamus remissam peccatorum non nisi in ecclesia dari posse nec posse adversarios Christi quicquam sibi circa ejus gratiam vindicare.*

nuda et singularis, si in errore sit constituta, non posset ad salutem praestandam sufficere (C. 6 S. 76, 24). *Correctione erroris et agnitione fidei veritatis . . . locum quem habitura non erat obtinere etc.* (C. 6 S. 77, 3). Vgl. meine „Tauflehre“ S. 42 ff.

Und in Ep. 72, 1 (S. 776, 8): Baptismum autem non esse, quo haeretici utuntur, nec quicquam apud eos, qui Christo adversantur, per gratiam Christi posse proficere, diligenter nuper expressum est.

In Ep. 73 C. 4 (S. 781, 1) heißt es: Inveni in epistula, cujus exemplum ad me transmisisti, scriptum esse, quod quaerendum non sit quis baptizaverit, quando is, qui baptizatus sit, accipere remissam peccatorum potuerit secundum quod credidit. Cyprian nimmt also auf einen Brief Bezug, worin die Sündennachlassung bei der Häretikertaufe unter Absehen von der Person des Taufenden auf den beim Täufling doch in irgend einer Form vorhandenen Glauben zurückgeführt wird. Auf die neue Theorie des Anonymus aber, daß die häretische Taufe zwar gültig sei, aber jeglicher Heilswirkung ermangle, geht Cyprian nicht ein, vielmehr wird die Sündennachlassung bei der Ketzertaufe auch fernerhin als ganz im Sinne der Gegner gelegen behandelt.

In C. 5 (S. 781f.) widerlegt Cyprian zunächst den angeführten Gedanken des Briefes mit Exemplifizierung auf Marcion, der dort auch besonders genannt worden sei. Er argumentiert: Der Heiland hat nach seiner Auferstehung seinen Jüngern den Auftrag gegeben, die Völker im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes zu taufen (Mt 28, 19). Marcion hält aber am Glauben an diese Trinität nicht fest und ebensowenig die andern Häretiker. Quomodo ergo potest videri qui apud illos baptizatur consecutus esse peccatorum remissam et divinae indulgentiae gratiam per suam fidem, qui ipsius fidei non habuerit veritatem?¹ Ähnlich weist Cyprian auch in C. 18 (S. 791f.) auf den trinitarischen Taufbefehl des Herrn hin und fährt dann fort: Quomodo ergo quidam dicunt foris extra ecclesiam immo et contra ecclesiam, modo in nomine Jesu Christi cujuscumque et quomodocumque gentilem baptizatum remissionem peccatorum consequi posse, quando ipse Christus gentes baptizari jubeat in plena et adunata trinitate? (cfr. Sent. 10 und 29 der Septembersynode ed. Hartel I, 442 und 447).

Und nun vergleiche man damit, was der Anonymus in C. 7 (S. 78) ausführt: Nec aestimes, huic tractatui contrarium esse, quod dixit Dominus: ite, docete gentes, tinguite eos in nomine patris et filii et spiritus sancti. Quia cum hoc verum et rectum et omnibus modis in ecclesia observandum sit et observari quoque

¹ In C. 6 (S. 783, 6) kommt dann wieder das bekannte Raisonement: Quod si secundum pravam fidem baptizari aliquis foris et remissam peccatorum consequi potuit, secundum eandem fidem consequi et spiritum sanctum potuit, et non est necesse ei venienti manum imponi, ut spiritum sanctum consequatur et signetur.

solitum sit, tamen considerare oportet, quod invocatio nominis Jesu non debet a nobis futilis videri propter venerationem et virtutem ipsius nominis, in quo nomine virtutes omnes solent fieri et nonnumquam aliquae etiam ab hominibus extraneis Idcircoque debet invocatio haec nominis Jesu quasi initium quoddam mysterii dominici commune nobis et ceteris omnibus accipi, quod possit postmodum residuis rebus impleri, alias non profutura talis invocatio cum sola permanserit. Das ganze Kapitel 7 kann man nur als Antwort auf obige Bemerkungen Cyprians verstehen. Dieser hatte eingewandt: Der Herr hat befohlen, im Namen der Trinität zu taufen. Wie kann also die im Namen Jesu außerhalb der Kirche gespendete Taufe Sündennachlassung bewirken? Darauf antwortet der Anonymus: 1. Es ist richtig, daß man die Taufe im Namen der Trinität spenden muß. 2. Aber auch die in der Taufe liegende Anrufung des Namens Jesu darf nicht gering geachtet werden, da der Name Jesu kraftwirkend ist, manchmal sogar außerhalb der Kirche. 3. Übrigens bewirkt die Ketzertaufe gar nicht Sündennachlassung und hat ohne nachfolgende Ergänzung gar keinen Heilswert. Sie ist nur der den Ketzern mit den rechtgläubigen Christen gemeinsame¹ Anfang des Herrngeheimnisses. Die Annahme Ernsts (Ztschr. f. kath. Theol. 1896, 236), daß der Anonymus „einem solchen Einwurf Cyprians zuvorkommen wollte“, bestätigt nur unsere Auffassung. Dabei denkt Ernst bloß an C 5 der Ep. 73, ohne das noch wichtigere C. 18 zu beachten. Sollte Cyprian nachher genau den Einwand formulieren, dem der Anonymus schon zuvorgekommen war, den zu entkräften er also mindestens versucht hatte? Da ist doch die andere Annahme viel natürlicher: Cyprian hat den Einwand gemacht und der Anonymus sucht ihn nun durch ein „distinguo“ zu lösen.

Ep. 73, 16 sagt der Kirchenvater: Non est autem, quod aliquis ad circumveniendam christianam veritatem Christi nomen opponat, ut dicat: In nomine Jesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizati gratiam baptismi sunt consecuti apparet non ea statim suscipienda et adsumenda qua jactantur in Christi nomine, sed quae geruntur in Christi veritate. Ernst bezieht (Ztschr. f. kath. Theol. 1896, 226f.) diese Polemik auf die Schrift de rebaptismate C. 4 (S. 74, 21): Nec necesse sit quaeri, quale illud baptisma fuerit, quod in nomine

¹ Diese Worte zielen auf Ep. 73, 21 (S. 795, 7): Baptisma nobis et haereticis commune esse non potest, cum quibus nec pater Deus nec filius Christus nec sanctus spiritus nec fides nec ecclesia ipsa communis est (vergl. Sent. 3. 34, 42. 43. 49 des Septemberkonzils). Nicht umgekehrt, wie Ernst (Ztschr. f. kath. Theol. 1896, 225) meint.

Jesu Christi sunt consecuti, C. 15 (S. 89, 15): Quod aut ex integro rite baptismum servare aut forte dato a quocumque in nomine Jesu Christi baptismate supplere id debeamus, custodita nominis Jesu Christi sanctissima invocatione (und ähnliche Stellen). Zwar nimmt er hier für seinen Schluß keine Stringenz in Anspruch, sondern redet nur von einer „nicht ganz unbegründeten Vermutung“. Aber nicht einmal soviel kann zugegeben werden. Denn was bei Cyprian solchen Anstoß erregt, daß die Häretiker die „gratia baptismi“ sollten mitteilen können, das lehrt der Anonymus gerade nicht: nach ihm können die Ketzler wohl das baptismum spenden als invocatio nominis Jesu, aber ohne die gratia baptismi. Was Cyprian darunter versteht, gibt er sofort zu erkennen, wenn er in C. 17 (S. 790, 11) weiterfährt: Quod enim in evangelis et in apostolorum epistolis Jesu Christi nomen insinuatur ad remissionem peccatorum, non ita est quasi etc. Quomodo non cognito immo et blasphemato Deo patre, qui apud haereticos Christi nomine baptizati dicuntur, peccatorum remissam consecuti judicantur? (S. 791, 3.)¹ Nun weist der Anonymus allerdings in C. 6 S. 76 auf zwei die Kraft des Namens Jesu bezeugende Schriftstellen hin, spricht aber sofort der an sich gültigen Ketzertaufe jeden Heilswert ab. Die Polemik Cyprians kann also unmöglich gegen ihn gerichtet sein.

In C. 10 (S. 82, 27) gibt der Anonymus zu bedenken: Si ille, qui ad ecclesiam revertitur, nolit denuo baptizari, futurum est, ut defraudemus baptismate spirituali eum, quem putamus defraudandum non esse baptismate aquae. Ernst glaubt (S. 225), daß Cyprian wahrscheinlich diese Bemerkung im Auge habe, wenn er Ep. 73, 24 (S. 796f.) schreibt: Nec quisquam existimet haereticos, eo quod illis baptismum opponitur, quasi secundi baptismatis vocabulo scandalizatos ut ad ecclesiam veniant retardari. Allein die Art und Weise, wie Cyprian den Einwand zurückweist, zeigt wieder klar, daß er nicht unsern Anonymus meint. Er argumentiert nämlich: Wenn man das baptismum der Häretiker als justum et legitimum gelten läßt, dann werden diese glauben, auch die Kirche und die übrigen Schätze der Kirche zu besitzen, und keinen Grund einsehen, zu uns zu kommen. Gibt man ihnen aber zu verstehen, daß es Taufe und Sündennachlassung außerhalb der Kirche nicht gebe, dann werden sie eiliger kommen und um die Gnaden der Kirche flehen. Was soll

¹ In demselben Kapitel spricht Cyprian vom „legis et Moysi antiquissimum baptismum“ (S. 791, 5). Denselben Ausdruck gebraucht der Anonymus C. 2 (S. 71, 22): a lege id est Moysi antiquissimo baptismate.

eine solche Argumentation gegenüber einem Schriftsteller, der selber der Ketzertaufe jegliche Gnadenwirkung abspricht und eine Sünden-nachlassung nur in der Kirche kennt?

Dieselbe Situation treffen wir in Ep. 74 an. In C. 5 heißt es: Aut si effectum baptismi majestati nominis tribuunt, ut qui in nomine Iesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizantur, innovati et sanctificati judicentur, cur non in ejusdem Christi nomine illic et manus baptizato imponitur ad accipiendum spiritum sanctum, cur non eadem ejusdem majestas nominis praevalet in manus impositione, quam valuisse contendunt in baptismi sanctificatione? Nam si potest qui extra ecclesiam natus templum Dei fieri, cur non possit super templum et spiritus sanctus infundi? Qui enim peccatis in baptismo expositis sanctificatus est et in novum hominem spiritaliter reformatus, ad accipiendum spiritum sanctum idoneus factus est. Diese Polemik richtet sich gegen solche, die der Ketzertaufe die Kraft der Sündentilgung und innerer Heiligung zuschreiben, in erster Linie gegen Stephan, der nach C. 7 (S. 805, 5) von der marcionitischen Taufe sagt: illic in nomine Iesu Christi remissionem peccatorum dari, nicht aber gegen unsern Anonymus, der sich durch seine Theorie von jener Gruppe wesentlich unterscheidet¹.

Überblicken wir den Briefwechsel Cyprians in der Ketzertauffrage, so sehen wir, daß seine Argumentation in den Grundzügen zwar dieselbe bleibt, daß er aber anderseits auf jede neue Wendung der Gegner, jede Nuance, jede Schriftstelle, jede Begründung, soweit sie ihm bekannt werden, eingeht und sie zu entkräften sucht. Der Bischof von Karthago ist ein ehrlicher Kämpfer, der die Argumente seiner Gegner so faßt, wie sie von ihnen vorgetragen werden. Es ist ihm nicht um den Streit als solchen, sondern um Belehrung und Verständigung zu tun. Er will nicht seine Dialektik glänzen lassen, sondern die Gegner von der Richtigkeit

¹ Nelke (Die Korrespondenz Cyprians S. 188) hat zwar die Abweichung des Anonymus von Stephan in der Lehre von den Wirkungen der Ketzertaufe wahrgenommen, hält sie aber für „nicht gerade bedeutend“. Der Unterschied, ob durch die Ketzertaufe die Sünden getilgt werden, die Rechtfertigung erfolgt und somit das Heil begründet wird oder — nicht, ist aber wahrlich bedeutend genug. Nelke scheint überhaupt von bedeutend und unbedeutend, wesentlich und unwesentlich seine eigenen Begriffe zu haben. S. 184 A. 1 schreibt er: „Ernsts Ausführungen über die Auffassung des Anonymus von der Taufe stimmen wir im wesentlichen bei“, nachdem er S. 176 die Anschauung Ernsts, daß der Anonymus der Taufe an realem Heilswert nichts, der Firmung aber alles zumesse, das Heil in diese, nicht in jene verlege — als gerade den springenden Punkt — bestritten hat! Ich habe ihn darum in meiner „Tauflehre“ S. 6 zu Ernsts Gegnern gezählt.

seines Standpunktes überzeugen, die Freunde stärken und von Zweifeln befreien. Wenn er nun in seinen Briefen von Ep. 69¹ bis Ep. 74 immer nur die Anschauung bekämpft, daß die Ketzertaufe nicht bloß gültig sei, sondern auch die Sünden nachlasse und das Herz reinige und heilige, auf die Theorie des Anonymus aber, daß die Ketzertaufe zwar gültig sei, aber an sich weder sündentilgende Kraft noch Heilswert besitze, gar nicht eingeht, so ist der Schluß unvermeidlich, daß er diese Wendung der Frage gar nicht kennt, der liber de rebaptismate also erst später, nach Ep. 74, geschrieben wurde.

Wie Cyprian, so kennt auch Firmilian nur die Ansicht, der „Stephanus et qui illi consentiunt“ huldigen, die dahin geht: *dimissionem peccatorum et secundam nativitatem in haereticorum baptismata posse procedere* (Ep. 75, 8 S. 815, 10). Er kennt die Wendung: *eum, qui quomodocumque foris baptizatur, mente et fide sua baptismi gratiam consequi posse* (C. 9 S. 816, 5). Die Anschauung des Anonymus kennt er nicht.

Desgleichen die Bischöfe des karthagischen Septemberkonzils. Gleich die zweite *Sententia* sagt u. a.: *Nam quae foris exercentur nullum habent*

¹ Dem 69. Briefe wurde oben der Platz angewiesen, wohin er gewöhnlich gestellt wird. Ich stimme aber Nelke (Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians 1902, 109 ff. Theol. Revue 1906, 402) völlig bei, wenn er den Brief nach Ep. 74, vor den *Sententiae* und Ep. 75 einreihet. Bestimmend sind für mich folgende Erwägungen: 1. Der Ton des Briefes verrät ein vorgerücktes Stadium des Streites. Ein so scharfer Vorwurf, wie er 69, 10 formuliert ist, findet sich in den Briefen 70–72 nicht, wohl aber wieder in 73 und 74. 2. Auch der Streitpunkt weist in eine Zeit, die schon verschiedene Debatten und Reflexionen hinter sich hat. In Ep. 70–72 werden die Häretiker und Schismatiker alle *sans phrase* zusammengekommen und ihre Taufe selbstverständlich verworfen. Von Ep. 73 an aber werden verschiedene Gruppen einzeln ins Auge gefaßt. Und in Ep. 69 fragt nun Magnus an, ob man nicht wenigstens die Taufe der Novatianer gelten lassen könne. 3. Der 69. Brief ist zwar nirgends genannt oder erwähnt, trotzdem sind für seine chronologische Ansetzung nicht bloß innere Gründe maßgebend, wie Nelke S. 112 A. 1 meint. Vielmehr ist gerade der Umstand, daß der Brief nirgends genannt wird, von Bedeutung. In Ep. 73, 1 schreibt Cyprian an Jubajan, er wolle ihm, da er schon in Briefen an Andere seine Ansicht auseinandergesetzt habe, der Einfachheit halber je ein Exemplar der betreffenden Briefe beilegen. Es sind die kurzen Briefe 70 und 71. Warum legt er nicht Ep. 69 bei, wo das Thema viel gründlicher und ausführlicher behandelt ist? Weil dieser Brief noch nicht geschrieben ist. Daß Ep. 72 (der Brief an Stephan) nicht beigelegt wird, läßt sich auf andere Weise erklären (Nelke S. 102). Das Resultat, daß Ep. 69 nach Ep. 74 anzusetzen ist, trägt auch zur Lösung unserer Hauptfrage bei, da Ernst selber den Liber de rebaptismate der Ep. 69 nachfolgen läßt. Zu beachten ist auch, wie der Anonymus betont, daß die Schismatiker den Häretikern hinsichtlich des Glaubens im Grunde genommen gleichstünden (C. 10 S. 82, 13: *fides quoque non solum apud haereticos, verum etiam apud eos, qui in schismate constituti sunt, sana esse non possit*), also auch bezüglich der Taufe und ihrer Korrektur gleich behandelt werden müßten.

salutis effectum (ed. Hartel I, 437). Sent. 9 lautet: *Mea sententia haec est, ut haeretici ad ecclesiam venientes baptizentur, eo quod nullam foris apud peccatores remissionem peccatorum consequentur* (I, 441), und in demselben Sinne äußern sich noch viele Bischöfe (*Sententiae* 15. 25. 27. 39—41. 48. 53. 80). Und auf diesem Konzil soll man den Liber de rebaptismate gekannt und darauf Bezug genommen haben! In Wirklichkeit zeigt die ganze Polemik, daß kein einziger Bischof die Anschauung dieser Schrift kennt und berücksichtigt.¹

Unser Anonymus schrieb nach der Septembersynode, die gewöhnlich ins Jahr 256, von Nelke (S. 121) aber ins Jahr 255 verlegt wird, schrieb nach Ep. 74 Cyprians und somit auch nach dem Briefe des Papstes Stephan, der in Ep. 74 bekämpft wird. Ernst (Ztschr. f. kath. Theol. 1896, 218f. Hist. Jahrb. 1898, 419f.) hält es freilich für undenkbar, daß die Schrift nach der Publikation des Stephanschen Ediktes verfaßt sein sollte. „Nicht gerade deswegen, weil in unserem Traktate keine Spur sich findet, welche mit irgend welcher Wahrscheinlichkeit auf dieses Dekret hinweist, sondern weil die Anschauungen P. Stephans bezüglich der Wirksamkeit der außerkirchlichen Taufe in direktem Gegensatz stehen zur eigentümlichen Theorie unseres Verfassers, welche derselbe nicht bloß nebenbei geäußert, sondern welche er dem spekulativen Teile seiner Schrift zugrunde gelegt hat.“ Eine sichere Spur des päpstlichen Ediktes ist in der Schrift nun freilich nicht zu entdecken. Wenn der Anonymus aber im Eingange C. 1 (S. 70, 8) von „*nihil innovare*“ redet, so könnte man doch eine Reminiscenz an den päpstlichen Bescheid „*nihil innovetur*“ (Ep. 74, 1 S. 799, 16) vermuten. Wie der Papst, so beruft sich ferner auch der Anonymus nachdrücklich auf das kirchliche Herkommen, die Tradition. Wie jener, so erklärt auch dieser jede außerkirchliche Taufe (wobei als selbstverständlich vorausgesetzt ist, daß sie richtig gespendet wird) für gültig und er tut dies mit ähnlichen Worten. Stephan: *Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in paenitentiam* (a. a. O.). Der Anonymus (C. 15 S. 89, 16): *Quod aut ex integro rite baptismum servare aut forte dato a quocumque in nomine Jesu Christi baptismum supplere id debeamus, custodita*

¹ Die Wendungen „*aliquid habere*“ und „*nihil habere*“ mit Bezug auf die Taufe, die der Anonymus C. 1 S. 70, 1 und C. 4 S. 74, 20 gebraucht, können Reminiscenzen an Sentent. 65 (S. 456), 70 und 71 (S. 457), 76 und 77 (S. 458) sein. Aber auch andere werden sich ihrer bedient haben.

nominis Jesu Christi sanctissima invocatione, custodita praeterea tanti temporis tot virorum veneranda nobis consuetudine et auctoritate.

Doch sei darauf kein Gewicht gelegt. Jedenfalls ist das Hauptbedenken Ernsts hinfällig, da der Anonymus seine von der Anschauung Stephans abweichende Theorie auch nach Bekanntmachung des päpstlichen Ediktes noch vortragen konnte. Zu dieser Theorie gehört jedoch nicht die Annahme, daß jeder, auch der kirchlichen Wassertaufe, der unmittelbare Heilswert abgehe, da dieser in der Firmung liege. Das lehrt der Anonymus nicht, wohl aber soviel, daß die außerkirchliche Wassertaufe der sündentilgenden und heilwirkenden Kraft entbehre. Diese Wendung der Sache ist geradezu ein Fingerzeig, der den Traktat energisch an das Ende der uns erhaltenen Schriftstücke aus dem Ketzertaufstreit weist. Vorher hatten alle Gegner Cyprians, Papst Stephan voran, der Ketzertaufe auch die Kraft der Sündentilgung, der Herzensreinigung und geistigen Wiedergeburt zugeschrieben, zum Teil mit Berufung auf den Glauben des Täuflings (unter Absehen von der Qualität des Spenders). Dagegen eifert Cyprian in seiner ganzen Korrespondenz, eifert die stattliche Septembersynode mit einer Reihe von Argumenten. Da nun der Anonymus diese Waffe zerbrochen sieht, läßt er sie fallen und schwingt eine andere. Es ist richtig, argumentiert er, daß die Ketzertaufe Sünden-nachlassung und Herzensreinigung nicht bewirken, das Heil nicht begründen kann. Aber ihre formelle Gültigkeit wird durch diesen Mangel in keiner Weise alteriert. Die Wassertaufe ist „Anrufung des Namens Jesu“ und ist durch die Kraft dieses Namens, auch wenn sie außerhalb der Kirche gespendet wird, gültig. Ihre inneren Wirkungen aber treten erst bei der Bekehrung zum wahren Glauben, bei der Rückkehr zur Kirche, bei der Korrektur und Ergänzung ein. So behält die Kirche ihre Gnadenschätze und ihre Heilsnotwendigkeit, ohne daß die Ketzertaufe ungültig würde. Die Taufe wird bezüglich ihrer Wirkungen weder von der Kirche noch vom hl. Geist getrennt (Ep. 74, 4 S. 802, 20: Quia separari neque ab ecclesia neque a sancto spiritu potest). Was die Wirkungen der häretischen Taufe hintanhält, das ist der falsche Glaube und die Trennung von der Kirche, außerhalb derer der hl. Geist nicht ist. Sobald diese Hindernisse aufhören, treten die Wirkungen ein und werden durch die Handauflegung und Geistesmitteilung besiegelt. So fällt der Vorwurf, daß bei Anerkennung der Ketzertaufe „duo baptismata“ (Ep. 71, 1 S. 772, 5. Sent. 50. I, 453) oder gar „multa baptismata“ (Sent. 36. I, 450) entstünden, weg, die Einheit der Taufe ist gerettet. Gemeinsam („communis“, s. oben) den Häretikern und Katholiken sind

nicht die inneren Wirkungen der Taufe, sondern nur die Taufhandlung selbst als *invocatio nominis Jesu*. Dies der Gedankengang des Autors, der nur an das Ende der Streitschriften paßt. Wie ich in meiner „Tauflehre“ S. 61 f. bemerkte, verläßt der Anonymus damit den cyprianischen Kirchenbegriff, von dem er ausgegangen, und schlägt die Linie ein, an deren Ende das „opus operatum“ und der „character indelebilis“ liegen. Sein Traktat ist noch zu Lebzeiten Cyprians geschrieben. Eine Antwort erhielt er von diesem nicht mehr, weil der Ausbruch der valerianischen Verfolgung den innerkirchlichen Streit verstummen machte oder wenigstens in den Hintergrund drängte, bald auch den Bischof von Karthago als Opfer forderte. Den in seiner Art konsequentern Cyprian zu „bekehren“, war die wenig einwandfreie Argumentation des Anonymus jedenfalls nicht geeignet.

II. Die Heimat.

Was die Heimat und den Verfasser unserer Schrift betrifft, so denkt Beck (Kirchl. Studien u. Quellen 1903, 69 ff.), ohne für seine These Sicherheit zu beanspruchen, an Papst Sixtus II. Die Erwägungen aber, die ihn dazu führen, sind sehr anfechtbar. Vor allem sind die Anzeichen, die für einen römischen Bischof sprechen sollen, viel zu farblos und unbestimmt. Gewiß kannte der Anonymus die Schriften und Bemühungen beider Parteien und damit die Streitfrage ganz genau, er hielt sich zunächst zurück und beobachtete beide Teile, er war wohl auch mit dem Übereifer der eigenen Partei nicht ganz einverstanden. Ohne allen Zweifel war er Bischof (vergl. besonders C. 10 S. 82, 7). Aber Bischof in einer „überragenden Stellung“ (S. 70) braucht er darum nicht gewesen zu sein.

In C. 1 tadelt der Anonymus, daß sogar Bischöfe der Kirche Schande bereiteten, und fährt dann fort (S. 70, 32): *Itaque deterius delinquitur ab hominibus ejusmodi, si id, quod in observatione antiquissima aliis (vielleicht: ab illis) tanquam non recte fiat reprehenditur, et ab his, qui ante nos fuerunt, tum etiam a nobis recte observatum esse et observari manifeste ac fortiter ostendatur*. Dazu bemerkt Beck (S. 72), „daß von den am Ketzertaufstreit beteiligten Bischöfen keiner, als nur ein römischer Bischof, ein Nachfolger Stephans, sich auf einen Vorgänger hätte berufen können, der an dem Streite bereits beteiligt war und dabei seine Entscheidung mit Berufung auf die alte Praxis gerechtfertigt hatte“. Zwar will er kein Gewicht darauf legen. „Da wir den ganzen Kreis aller am Streite beteiligten nicht kennen, ist es ja denkbar, daß auch ein nicht-

römischer Bischof auf Äußerungen seiner Vorgänger Bezug nehmen konnte.“ Beck legt aber offenbar in die genannte Stelle mehr hinein, als drin steht. Jedenfalls könnte bei seiner Deutung Sixtus II., als unmittelbarer Nachfolger Stephans, nicht in Betracht kommen. Der Anonymus braucht aber gar nicht einen Vorgänger auf seinem bischöflichen Stuhle im Auge zu haben. Er gebraucht den Plural und meint einfach die früheren Bischöfe, ja nicht einmal diese allein, sondern überhaupt die ganze kirchliche Vergangenheit, die „*priscam et memorabilem cunctorum emeritorum sanctorum et fidelium solemnisimam observationem*“, von der er kurz vorher (S. 70, 11) sprach.

Auch das Dilemma Becks: „Entweder ist unser Anonymus ein eingebildeter Mann oder ein Mann von besonderer Stellung“, ist ganz unrichtig formuliert. Denn er setzt nicht etwa „das Gewicht seines Beweises dem seiner Vorgänger, der Alten, die er vorher *emeriti sancti* genannt hatte, gleich“, sondern er will bloß den Beweis führen, daß die Tradition bezüglich der Ketzertaufe zu Recht bestehe, das kirchliche Herkommen sachlich begründet sei. Ebenso wenig „stellt er seine Beweisführung all seinen Zeitgenossen, auch denen seiner eigenen Partei gegenüber“, wenigstens nicht in anderer Weise, als es jeder tun kann, der zur Feder greift, weil er seinen Mitmenschen etwas sagen zu können glaubt. Gewiß „war unser Anonymus nicht von Eitelkeit angekränkt“, aber der Satz, den Beck zitiert, kommt dafür nicht in Betracht. Denn der Autor sagt mit den Worten (S. 71, 1): „*etsi paribus argumentis ex utraque parte congredieremur, tamen quia etc.*“ nicht, „er kämpfe mit den gleichen Argumenten wie seine Gegner“, sondern er will sagen: selbst wenn die von beiden Parteien vorgebrachten Argumente gleich stark sein sollten, so sind die Anabaptisten doch im Unrecht, weil sie eine Neuerung eingeführt, den Frieden gestört und die Kirche dadurch geschädigt haben. Es ist nicht einzusehen, warum ein Mann, der so schreibt, gerade „des Gewichtes seiner Stellung sich bewußt gewesen sein muß.“

Im selben Kapitel heißt es S. 71, 9: *Tamen in quantum possumus conititur hujus tractatus statum demonstrare et turbulentis hominibus, ut vel nunc suum negotium agere incipiant, persuadere, consecuturis plurimum etiam nobis, si hoc quoque consilio sano tandem voluerint adquiescere.* Beck sucht auch durch diesen Satz sein Dilemma zu stützen. „Wenn unser Anonymus nicht sehr eitel ist, dann kann diese Worte nur ein Mann sprechen, der sich seiner Autorität bewußt ist, der da meint, auf ihn komme in dieser Sache sehr viel an und sein Rat könne genügen, um den Streit endgültig beizulegen und zwar bei ‚allen Brüdern‘. Er

kannte doch die Bewegung ganz genau, wußte also auch, daß Papst Stephan eingegriffen hatte, ohne den geringsten Erfolg zu erreichen. Durfte ein Bischof in minderer Stellung es wagen, den gleichen Schritt zu tun, und durfte ein solcher hoffen, allseitige Ruhe herbeizuführen?“ (S. 73.) Eine solche Argumentation geht aber von Primatialgedanken aus, die dem dritten Jahrhundert ferne lagen. Die Briefe Cyprians und die Sententiae der Septembersynode zeigen, daß ein Bischof des dritten Jahrhunderts sich seiner Stellung und Selbständigkeit völlig bewußt war. So konnte auch nach Stephans vergeblichen Bemühungen irgend ein literarisch befähigter Bischof den Versuch machen, die Frage zu klären und die streitenden Brüder zu einigen, zumal wenn er neue Argumente vorbringen und den Standpunkt der eigenen Partei modifizieren wollte. Daß der Anonymus dies tut, haben wir oben gesehen. Stephan hatte der Ketzertaufe die Kraft der Sündentilgung und Heiligung zugeschrieben. Unser Bischof spricht sie ihr mit aller Entschiedenheit ab und argumentiert von diesem Boden aus. Dieser Umstand weist eher auf einen andern als auf einen römischen Bischof, da ein Papst nicht so leicht einen Vorgänger in dieser Weise desavouiert. Hätte ferner ein römischer Bischof gerade die Glaubensdefekte des hl. Petrus aufgezählt und daran erinnert, daß er vom Herrn „Satan“ genannt wurde, wie es in C. 6 S. 77 und in C. 9 S. 80 geschieht? Der Autor gibt allerdings im ersten Kapitel dem Wunsche und der Hoffnung Ausdruck, es möge ihm gelingen, den Streit zu schlichten und sämtliche Brüder (*universi fratres* S. 71, 18, d. h. nicht bloß die Bischöfe der eigenen, sondern auch die der Gegenpartei) von der Richtigkeit der alten Praxis zu überzeugen. Er vertraut aber dabei deutlich genug nicht etwa auf die Autorität seiner Stellung, sondern lediglich auf das Ansehen der kirchlichen Überlieferung und die Kraft der dafür geltend gemachten Gründe. *Quoniam non est in nostra potestate, ut secundum praeceptum apostoli id ipsum dicamus. omnes neve sint in nobis schismata*, heißt es S. 71, 7; trotzdem wolle er den Stand der Frage darlegen, die einschlägigen Schriftworte zusammenstellen, scheinbare Widersprüche und Verschiedenheiten ausgleichen, Wert und Bedeutung „*pro mediocritate nostra*“ (S. 71, 16) untersuchen, um so die kirchliche Gewohnheit als *saluberrima atque pacifica* zu erweisen. Muß ein Bischof des dritten Jahrhunderts, um so zu schreiben, entweder „sehr eitel“ oder — Papst sein?

Da die Gründe, die Beck zugunsten eines römischen Bischofs vorbringt, nicht einmal zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit ausreichen, ja bei näherem Zusehen eher ins Gegenteil umschlagen, so ist es müßig,

nach einer bestimmten Persönlichkeit zu fahnden. Jedenfalls ist das, was Beck S. 74 ff. noch speziell für Sixtus II. vorträgt, ganz hinfällig, da es auf der von ihm angenommenen Unterscheidung zwischen Häretikern mit wahren und solchen mit falschem Christusglauben beruht, einer Unterscheidung, die der Anonymus gar nicht macht (vgl. meine „Tauflehre“ S. 16 ff.). Zudem ist es recht zweifelhaft, ob die im Eingang der Schrift ausgesprochenen Vorwürfe geeignet waren, eine Versöhnung mit Cyprian herbeizuführen. Selbst wenn der liber, wie Beck glaubt, nicht gegen Cyprian gerichtet war, mußte dieser die Vorwürfe auf sich beziehen. Sixtus II. stand aber mit den Afrikanern wieder in Verbindung und wird vom Biographen Cyprians ein „bonus ac pacificus sacerdos“ genannt (C. 14 ed. Hartel III p. CV). Wollte er mit den Afrikanern die Gemeinschaft wieder anknüpfen, die sein Vorgänger so schroff abgebrochen hatte, so blieb ihm bei der Unbeugsamkeit Cyprians nichts übrig, als vom Streitpunkte ganz zu schweigen. Er wird ihnen seine Wahl angezeigt und damit das Band erneuert haben, ohne sich über die Ketzertauffrage zu äußern.

In anderer Weise sucht Schüler (Ztschr. f. wiss. Theol. 1897, 589 ff.) der Frage nach Heimat und Verfasser unserer Schrift beizukommen. Mit Recht weist er zunächst die Hypothese, Papst Stephan sei der Verfasser, zurück, wobei er allerdings den wichtigen Punkt gar nicht beachtet, daß der Anonymus über die Wirkungen der Ketzertaufe anders lehrt als Stephan. Eine sichere Entscheidung im Hinblick auf die im Traktat sich kundgebende Situation des Ketzertaufstreites erklärt er — und darin wird man ihm wieder Recht geben müssen — überhaupt für unmöglich. „Denn auch die Möglichkeit ist schließlich nicht abzuweisen, daß de rebaptismate weder von einem afrikanischen, noch einem italischen, sondern etwa von einem gallischen oder spanischen Bischof verfaßt ist“ (S. 595). Sein Skeptizismus gegenüber den angeblichen Kennzeichen einer afrikanischen Latinität kann ebenfalls nur gebilligt werden, ebenso gegenüber einer Lokalisierung der mit Feuer taufenden Häretiker (de rebapt. C. 16) und einer daraus gezogenen Schlußfolgerung. Dagegen glaubt er in einer andern Äußerung des Anonymus einen Anhaltspunkt gefunden zu haben. Der Verfasser, führt er aus, huldige in der Gefallenfrage stark novatianischen Grundsätzen und dieser Umstand mache Afrika als Heimat unwahrscheinlich, viel wahrscheinlicher eine andere Gegend des Abendlandes, am wahrscheinlichsten Italien. Wir können nun die Folgerung von den novatianischen Grundsätzen auf den Ausschluß Afrikas und die Wahrscheinlichkeit

Italiens, obwohl sie nicht einwandfrei ist, auf sich beruhen lassen, da ihre Voraussetzung selbst, der Anonymus huldige novatianischen Grundsätzen, falsch ist.

Es handelt sich um C. 13 S. 85: *Quodcumque enim in homine ultimum in hac specie deprehensum fuerit, in illo quisque nostrum judicari necesse habebit, abolitis et obliterated omnibus, quae prius gessit. Et ideo cum in martyrio tanta sit mutatio rerum in momento temporis, ut in re perquam veloci possint mutari universa, nemo sibi blandiatur, qui occasionem amiserit gloriosae salutis, si forte se ab ea excluserit propria sua culpa, sicuti et illa uxor Loth, quae similiter in angustiis rerum contra praeceptum angelorum tantummodo post se respexit et tumultus salis facta est. Qua ratione etiam ille haereticus, qui confitendo Christi nomen trucidatur, nihil postea potest corrigere, si quid de Deo aut de Christo male senserit, cum in alium Deum vel in alium Christum credendo semet ipsum fefellit, confessor non Christi, sed solitario Christi nomine, quando et apostolus consequenter dicat: etsi corpus meum tradidero, ita ut exurar igni, dilectionem autem non habeam, nihil proficio.*

Hier spreche der Autor, argumentiert Schüler, nicht etwa nur im allgemeinen über die Schwere des Vergehens, das in der Verleugnung liege, sondern er müsse wirkliche Lapsi im Auge haben. Sein Urteil klinge nun furchtbar hart. Fast habe es den Anschein, als ob ihnen selbst die Aussicht dereinstiger göttlicher Gnade genommen werden solle, wenn ihr Schicksal mit dem von Lots Weib, das zur Salzsäure wurde, und mit dem des Häretikers verglichen werde, der nutzlos seinen Leib für den Namen Christi hingebe. Das wäre eine Strenge, die selbst die Novatians überbieten würde. Bei der Allgemeinheit und Kürze des Ausdrucks (*nemo sibi blandiatur*) sei aber diese Erklärung nicht notwendig anzunehmen. Wohl aber müßten die drohenden Worte mindestens den Sinn haben, daß eine kirchliche Rekonziliation bei Lebzeiten der Gefallenen als ausgeschlossen gelten solle, möge ihnen auch lebenslängliche Buße anempfohlen sein. In einer Anmerkung fügt Schüler selbst bei (S. 599): „Wenn man erwägt, daß der Hauptgedanke der Ausführung über das Martyrium von 83, 9 an darin besteht, den Häretikern die Möglichkeit eines ruhmreichen Bekenntnisses abzusprechen, und andererseits an unserer Stelle die Unbestimmtheit der Ausdrücke *occasionem amittere gloriosae salutis*, *se ab ea excludere propria sua culpa* beachtet, könnte man auf den Gedanken kommen, es handle sich hier überhaupt nicht um Lapsi, sondern um solche, die durch den Abfall zur Häresie

sich um die Möglichkeit des ruhmreichen Martyriums gebracht haben. — Aber es ist doch deutlich, daß der Verfasser an die Verleugnung in der Verfolgung selbst denkt; das zeigt besonders der Vergleich mit dem Weibe Lots; es hat in ähnlicher Weise in angustiis rerum sich abgewandt, und darum wurde es gestraft.“ In dieser Anmerkung hat Schüler in der Tat die richtige Erklärung angegeben und was er zu ihrer Entkräftung vorbringt, dient nur zu ihrer Bestätigung¹.

Der Anonymus spricht nicht von Lapsi, sondern von häretischen Martyrern. Das geht aus dem ganzen Zusammenhang hervor. In C. 11 und 12 setzt er auseinander, daß zum Martyrium das nomen Jesu nicht genüge, sondern Jesus selbst, d. h. der volle wahre Glaube dazu gehöre. Das Vorleben sei dabei ganz irrelevant; ob er vorher den Glauben verleugnet habe² oder häretisch geworden sei, ob er bloß Katechumene sei oder erst im Begriffe es zu werden, verschlage nichts, wenn er nur im Augenblick des Martyriums den wahren kirchlichen Glauben habe. Denn nach dem letzten Befund werde jeder gerichtet werden. Unter dem „ultimum in hac specie deprehensum“ meint der Verfasser nicht „Verleugnung oder Bekenntnis“, wie Schüler S. 598 interpretiert, sondern „wahren oder falschen Glauben beim Bekenntnis“, wie aus der Verbindung des folgenden Satzes mit „et ideo“ hervorgeht. In diesem Satze sagt er: es soll sich keiner einer Selbsttäuschung hingeben, der um die Gelegenheit der glorreichen Heilserwerbung, des Martyriums gekommen ist, dann nämlich, wenn er sich durch seine Schuld davon ausgeschlossen hat (nicht etwa bloß deshalb, weil er gar nicht gefragt und gefaßt wurde). Das wäre, wenn es sich um eine Glaubensverleugnung handelte, doch eine recht lahme Wendung. Allein schon die Begründung mit „cum in martyrio tanta sit mutatio rerum in momento temporis etc.“ zeigt, daß die culpa, wodurch man das Martyrium verscherzt, nicht die Verleugnung, sondern die Häresie ist. Was wäre das für ein kurioser Sinn: da sich beim Martyrium in einem Moment alles ändern kann, so soll kein Abgefallener sich selbst täuschen! Der Sinn muß vielmehr sein:

¹ Harnack bemerkt in seiner Chronologie der altchr. Literat. II. (1904) 396, Ernst habe mit Recht gegen Schüler eingewandt, daß es sich in C. 13 nicht um Gefallene überhaupt, sondern um Häretiker-Martyrer handle. Trotz mehrmaligen Suchens konnte ich die Stelle nicht finden, wo Ernst diesen richtigen Einwand macht.

² In der Verfolgung unter Gallus sühnten manche Christen ihre Schwäche unter Decius. An sie denkt wohl der Anonymus und bezeugt ihre Rehabilitation. Man hat aber auch fast den Eindruck, daß er eine neue Verfolgung wittert und die Lapsi aus der decischen Zeit auf die Gelegenheit, ihren Fall wieder gut zu machen, hinweisen will.

da man beim Martyrium in einem Moment noch alles ändern und gut machen kann, so soll der Häretiker diese Gelegenheit wahrnehmen und wenigstens im letzten Augenblick noch sich zum kirchlichen Glauben bekennen und nicht sich einbilden, daß er als Häretiker das eigentliche Martyrium, die Bluttaufe mit glorreicher Heilswirkung vollbringen könne. Sonst geht es ihm wie Lots Weib, die in der Bedrängnis entgegen dem Befehle der Engel nur zurückschaute und in eine Salzsäule verwandelt wurde. Ein solcher Häretiker — der durch eigene Schuld des Martyriums verlustig Gegangene wird nicht, wie Schüler meint, mit dem häretischen Martyrer verglichen, sondern ist mit diesem identisch — verfehlt sich auch gegen Gottes Gebot, da er nicht den rechten Glauben hat, nur Christi Namen, nicht den wahren Christus bekennt, und nachher (d. h. nach seinem falschen Martyrium) kann er so wenig mehr etwas verbessern, als das zur Salzsäule gewordene Weib Lots seinen Fehler gut machen konnte. Man beachte, wie „semet ipsum fefellit“ genau dem „nemo sibi blandiatur“ entspricht; es sind beidemal dieselben gemeint: Häretiker-Martyrer nicht Lapsi. Folglich kann auch von novatianischen Grundsätzen keine Rede sein¹.

Schüler führt noch zwei Stellen an, die gegen den afrikanischen Ursprung der Schrift zeugen sollten. Die Notiz in C. 5 (S. 75, 4), daß die Bischöfe den Katechumenen, die „hac atque illac dispersis regionibus“ krank und sterbend darnieder liegen, nicht persönlich zu Hilfe eilen könnten, verrate ein Land, wo der Bischof über einen ausgedehnten Sprengel geboten habe und niedere Kleriker zur Verrichtung der nötigsten geistlichen Obliegenheiten zerstreut stationiert zu denken seien. Das passe nicht für Afrika, wo die Bischöfe nur sehr kleine Bezirke gehabt hätten. Nun waren freilich allem nach die afrikanischen Bischofsprengel im dritten Jahrhundert kleiner und zahlreicher als etwa in Mittel- und Unteritalien (vergl. jetzt Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums 2. A. 1906. II, 212ff. und 234ff.), und „von detachierten Presbytern und Diakonen hören wir nichts“ (ebendas. S. 240). Allein an versprengten Christen kann es auch dort nicht gefehlt haben. Aus Cyprians Ep. 73, 9 (S. 785, 2) erfahren wir von Fällen, wo die Taufe

¹ Auf ein anderes nichtnovatianisches Moment habe ich in meiner „Tauflehre“ S. 62 aufmerksam gemacht: Der Autor nähert sich in seiner Anschauung über die „invocatio nominis Jesu“ d. h. der Wassertaufe dem späteren „opus operatum“. Wer die Taufen der Bischöfe „pessimae conversationis“ gelten läßt (C. 10 S. 81, 20), gehört nicht zu den Novatianern, die in ihrem Anspruch, die reine Kirche darzustellen, größtenteils die Wiedertaufe spendeten.

nicht vom Bischof, dem regulären Spender, erteilt, sondern von ihm nur nachträglich durch die Firmung vervollständigt wurde.

Die Bezeichnung Petri als „dux ac princeps apostolorum“ (C. 9 S. 80, 13) kann auch nicht gerade für römischen Ursprung geltend gemacht werden, um so weniger, als gleich darauf die Glaubenssünden Petri aufgezählt werden. Eine römische Schrift würde wohl die Auktorität des Stuhles Petri in stärkerem Maße betonen. In unserer Schrift wird sie eigentlich gar nicht ins Feld geführt. Auch der Umstand, daß der Anonymus über die Wirkungen der Ketzertaufe anders lehrt als Stephan, weist von Rom und auch von Italien weg.

Ernst (Ztschr. f. kath. Theol. 1896, 245 ff.) verlegt die Heimat unseres Traktates nach Afrika, näherhin nach Mauretanien. Wenigstens glaubt er sicher nachweisen zu können, daß Africa proconsularis und Numidien außer Betracht bleiben müssen. Er argumentiert nämlich: Unser Anonymus macht in C. 6 S. 77, 11 dem hl. Cyprian den Vorwurf: *adversus prisca consulta post tot saeculorum tantam seriem nunc primum repente ac sine ratione insurgere*. Nun konnten aber einem Bischof aus Africa proconsularis und Numidien die kaum ein halbes Jahrhundert zurückliegenden Konzilsbeschlüsse nicht ganz unbekannt geblieben sein, die von den Bischöfen der beiden Provinzen unter Agrippin von Karthago zugunsten der Wiedertaufe gefaßt worden waren. Ein Bischof dieser beiden Provinzen konnte die anabaptistische Praxis nicht als ein absolutes Novum gegenüber der Gewohnheit aller Kirchen und Gläubigen bezeichnen, wie es der Anonymus in C. 1 S. 70 tut. Also muß, da andererseits manche Anzeichen nach Nordwestafrika weisen, ein mauretanischer Bischof der Verfasser sein.

Der Syllogismus ist nicht stichhaltig. Denn derselbe Brief Cyprians, der uns belehrt, daß Agrippin mit den Bischöfen, „*qui illo tempore in provincia Africa et Numidia ecclesiam Domini gubernabant*“, die Wiedertaufe der Häretiker beschlossen habe (Ep. 71, 4 S. 774), lag nach Ernsts eigener Annahme auch dem Anonymus vor, ohne ihn von der Erhebung des genannten Vorwurfes zurückzuhalten. Auch die Bischöfe des ersten karthagischen Konzils unter Cyprian reden von einer langen anabaptistischen Tradition (Ep. 70, 1 S. 767), und Cyprian beruft sich in Ep. 73, 3 S. 780 nochmals auf den unter Agrippin gefaßten Beschluß und die dadurch herbeigeführte Praxis der Wiedertaufe. Der Anonymus muß also den Sachverhalt kennen und trotzdem redet er von einer plötzlichen Neuerung.

Nun glaubt Ernst freilich, es müsse erklärt werden, wie er subjektiv

zu dieser „argen Übertreibung“ kam, und diese Erklärung liege eben darin, daß er seine Heimat in Mauretanien gehabt habe, wo die Praxis der Nichtwiedertaufe in allgemeiner Übung gewesen sei, daß er also von seinem lokal beschränkten Gesichtskreis aus verallgemeinert habe. Allein können wir denn die mauretanische Praxis so sicher bestimmen? Beim Synodalbeschluß unter Agrippin war allerdings der mauretanische Episkopat nicht beteiligt. Daraus aber ohne weiteres zu schließen, daß in Mauretanien die alte Praxis allgemein fortbestanden habe, erscheint mir doch gewagt. Die drei nordwestafrikanischen Provinzen bildeten eine unter sich ähnlich zusammenhängende und sich gegenseitig beeinflussende Gruppe, wie die Provinzen Kleinasiens, wo auch nach Ernsts Annahme der Anabaptismus allgemein war. So müßte man sich wundern, wenn die neue Praxis in Mauretanien nicht auch, wenigstens in etlichen Kreisen, Eingang gefunden hätte. In Ep. 73, 3 (S. 780, 17) redet Cyprian von der Wiedertaufe so vieler Tausenden von Häretikern „in provinciis nostris“ ohne jede Einschränkung, und es ist wieder nichts weniger als zwingend, wenn Ernst mit Berufung auf Ep. 71, 4 Mauretanien davon ausschließt und den Adressaten nach Numidien verlegt. Andererseits wird auch in Africa proconsularis und Numidien die anabaptistische Praxis nicht absolut allgemein und exklusiv gewesen sein, wenigstens läßt es sich nicht beweisen, und die von Cyprian veranstalteten Synoden setzen eine gewisse Bewegung gegen die Wiedertaufe voraus.

Wir brauchen aber eine solche Erklärung, wie Ernst sie sucht, gar nicht. Ein Mann, der den Mund so voll nimmt und im dritten Jahrhundert von einer „tot saeculorum tanta series“ zählenden kirchlichen Tradition redet — man wollte darin schon Merkmal einer späteren Zeit erblicken —, darf überhaupt nicht wörtlich genommen werden. Ihm schrumpfen die paar Dezennien seit Agrippin zu einem Nichts zusammen gegenüber der langen gegenteiligen Gewohnheit der Kirche. Das Verhältnis stellt sich ihm einfach so dar: Die Vergangenheit kennt von den Aposteln an keine Wiedertaufe, erst in der allerneuesten Zeit, in der Gegenwart hat man sie angefangen.

Die drei afrikanischen Provinzen müssen als Heimat unserer Schrift offen bleiben. Ja, Nordwestafrika kann nicht einmal mit Sicherheit als Heimat bezeichnet werden, wenn es auch vor Rom und Italien vieles voraus hat. Es mag noch bemerkt werden, daß mit der gennadianischen Notiz (de vir. illustr. C. 27) nicht viel anzufangen ist. Selbst wenn die von ihm genannte Schrift mit dem Traktat de rebaptismate identisch sein sollte, was allerdings nicht unmöglich, vielleicht sogar wahrschein-

lich ist, so kann seine Benennung des Autors doch keinen Anspruch auf Zuverlässigkeit machen. Gennadius setzt die Schrift notorisch um anderthalb Jahrhunderte zu spät an und die Bezeichnung ihres Verfassers, der zweifellos Bischof war, als „Ursinus homo Romanus“ (andere Lesart: Ursinus monachus) muß auffallen und Mißtrauen erwecken, da man einen Bischof nach seinem Sitze, nicht nach seinem Heimatsort benennt.

Wahrscheinlich ist der liber de rebaptismate in Afrika geschrieben und wegen der überragenden Autorität des hl. Cyprian anonym herausgegeben worden. Seine Abfassungszeit liegt zwischen der Septembersynode 256 und dem Ausbruch der valerianischen Verfolgung 257.

Epiphanius on the Baptism.

By Fred. C. Conybeare, Oxford.

p. 184.¹ There really intervened about 26 years between this and the coming of the Lord from Egypt unto Nazareth at the age of forty years. However the blessed evangelist as if it followed close after continues his narrative thus: In those days cometh John the Baptist

p. 185. Let us continue, and as our next chief task acquaint ourselves with the coming of the Precursor into the wilderness of Iudæa. For the infuriated Herod, treacherous throughout, when in due time he heard of the departure of the Magi from the land of Palestine, and when he determined to massacre the children, first sent the chief executioner to the priest Zacharias, saying, Give me your child John, that I may see him; for I have heard of his beauty. And this he said out of craftiness. But the chief priest answered, I am here in the house of the Lord ever since the day on which I came to celebrate the feast of Pascha. But his mother, on the completion of the feast, took the child and departed to her home. And the impious one, having heard this answer from the holy one of God, hastily sent some of his soldiers, to go and slay, before all the other children, John; for he imagined that he was still the king because of his marvellous birth. And when the soldiers were gone forth, an angel of God appeared to Elizabeth, while she was engaged in prayer, and said to her, Arise, take thy child and follow me, for the soldiers of Herod seek to slay him. And she rose up at once, and went forth from the city, and no one saw them, because the right hand of the Lord was their shelter to guard and keep them. And the executioners entered the house of Zacharias, but found no one whom they hoped to find; and they went out in haste into the wilderness, into the hill region, and diligently sought and searched hither and thither, as being troubled with fear of the tyrant. And Elizabeth saw them and was much frightened; but they were not able to see her. And the angel said, Fear

¹ Vgl. Bd. VII (1906), S. 318ff.

thou not. Forthwith Elizabeth fell down in adoration before the God of Israel, together with her child, interceding with the angel of the Lord who led them. But [p. 186] the rock was opened like as a tent before her. And the angel said, Enter into yonder tentlike place, which God hath prepared for you, because thou hast entreated him in faith. And at once Elizabeth entered, carrying her child, the prophet, in her bosom; and the rock was sealed upon their tent, as it was before. And the angel departed unto his place; but the glory of the God of Israel with luminous sheen in the heart of the rock guarded and kept them inviolate, for three days and three nights, in token and image of the burial and resurrection of our Lord Jesus Christ.

And in the same hour the soldiers returned to the king and announced to him, saying, We could nowhere find and take him, because they were enfolded by angels and mankind. But the king hastily sent a courier to the chief executioners, and executioners whom he had dispatched beforehand to massacre the infants, but who had not yet slain anyone and until they went, the chief executioners were still performing the work of slaughter, and were themselves as it were flushed and exultant. Whom in his wrath God slew all together on one day within the tower.

Now after three days was opened the rock which guarded them, and Elizabeth went forth carrying her child in her bosom and went straightforth in the name of the God of Israel. And she passed on to the further side of the Jordan, the angel of God preceding her; and there she found certain shepherds with tents dwelling in the wilderness by the Jordan, remaining in the open all the days of their life. And she desired to dwell with them, as with fathers and brethren and as with mothers and sisters. Wherefore they also by heavenly intimation took great pity and made much of her. And they were there in the wilderness 17 years; and Elizabeth tasted naught of their food, saving their bread, while John himself remained with his mother a suckling for these 17 years. And the shepherds with glad and fond affection magnified the child prophet as if he were an angel, and honoured him.

Let us continue. But God had revealed to the great chief priest Zachariah concerning the Forerunner and his mother, that they were still alive, indicating the spot. And he rejoiced exceedingly and exulted, because he had been more and more distressed about them, though he knew indeed that they were not delivered into the hand of the impious one; and he told it in secret to Alexander the priest. And they twain

went forth without discovering themselves, and came to where it was told him to come; and they found the Forerunner so much grown and encreased in size, and the grace of the spirit of God was upon him. And his father saw him at his side with enthusiasm, and as if he held fire in his embrace greeted him with kiss of holiness and lifting up a shrill voice said: 'Child of thy aged sire, and gift of God. These many years are passed since I set eyes on thy divine countenance. Although I hoped to be alive, yet I have been afflicted 17 years. But now I thank my God the more because he has held me worthy to behold the voice of thy word, and I shall hereafter die filled with joy and gladness.' Likewise also the Forerunner rejoiced and was glad exceedingly at the Light of his father for which he had longed.

Wherefore he many times questioned his mother about him, and she praised and exalted him, as indeed it beseemed her to do. Moreover Alexander the priest gave greeting to the Forerunner and his mother Elizabeth, and they conversed for about one hour about all that had happened. In the same watch while they were conversing, following the order of their words, Elizabeth began to praise her first-born and his father. And herself reclining as it were and lifting up her eyes to heaven spake in tone of lament: —

'God of our Fathers, Abraham, Isaac and Jacob, receive the spirit of thy handmaid in peace.' And forthwith she gave over her righteous and spotless spirit into the hands of God, according to the saying: The souls of the righteous are in the hands of God. And they made great mourning for the proper time over her, and still more the dwellers in tents and the shepherds who lived in the open, and their sons and daughters, because they loved full well the righteous lady.

Moreover they wound and bound her round, as was the custom; and lifted her up and carried her to the mountain called Nabar, which looks over the God-receiving waters of Jordan, in which our Lord was afterwards baptised.

To continue — With hymns of praise they offered up entreaties to God for her soul, and themselves remained in that spot three days; and then they blessed the shepherds which lived in the open and their wives and children, and let them depart in peace. And in that same hour Zacharias and Alexander took counsel with each other about the Forerunner, whether to take him with them. However they were afraid to, because he was still talked about everywhere and especially in Jerusalem; for men remembered what had happened in connection with

the children of Bethlehem. And this is why, as regards the Forerunner, they were desirous to know by signs and hints, why the prophet's birth had been announced beforehand. And as if tempting him, his father said: 'My son and my hope, arise and let us depart together to the home of thy father and mother, and thou shalt become heir of thy aged father'. But he answered: 'Not so, father; but unto whom I was dedicated, to him will I be servant and heir. Wherefore was it written of me. The voice of a cry in the wilderness, make ready the way of the Lord. And be it not for me to dwell within a building, but in wildernesses. Accordingly henceforth, as I have been left by my mother, so do I become a dweller not among men, but in an uncultivated region, until the Lord shall visit me'. And they passed the night entire in prayer to God, but at dawn they bade one another farewell with many tears; and especially in Zachariah's spirit was kindled the flame of parental love, as he made his own the child, the prophet of the God of Israel.

And they went down and passed over the Jordan, and came to their houses glorifying the God of Israel. But John was in the wilderness until the day of the apparition of the new Israel. For it is he of whom it was said by Isaiah the prophet, the voice of a cry etc. For the Word knoweth how by a voice to make known the might [p. 189] of the divine mystery; since he himself was made ready thirty years before to become a temple pure and recipient of Father and Son and holy spirit

So after his mother's death John stripped off the garment which she had made for him; and he passed on to a place where the camels pastured, and there obtained, by pulling it off, the old camel's hair. Then he took it and spun it into thread with a cross-shaped distaff of wood, and gave it to the tent-dwelling shepherds. For they loved him bravely indeed, because he have been brought up among them. And they made that material for him into a garment like a sack, and he cut out in it a hole for his neck and wore it; and so was dressed in sack cloth all the days of his life, and never drew it off, nor ever wore any new raiment. And in it his disciples wound and bound him after death, and carried him to burial.

And his food was locusts and wild honey': Some of the holy doctors have said it was really locusts and wild honey; but we have met with certain men from the country itself who were still there in tents; and I asked them privily, and they told me that in that wilderness

there is a plant which in springtime, wherever it is, shoots up green; but when winter comes its root remains without disappearing, and it is sweet to the taste like honey cake. And the name by which it is called is locust, and it is sweet to taste like honey. And thus the blessed evangelist indicates the intolerable harshness of his life, contented as he was with such herbs. But it was befitting that he should be thus, being an angel in the flesh of clay engendered nature

Wherefore also in his baptism <he used> water alone as truly accords with his name. He was forerunner of all the world, for it to worthily attain to the true baptism into the death of Christ, in name of Father and of Son and of holy Ghost; which is able to make us heirs of God and coheirs with Christ in his Father's glory.

Der literarische Charakter der neuentdeckten Schrift des Irenäus „Zum Erweise der apostolischen Verkündigung“.

Von Paul Drews in Gießen.

Die Schrift des Irenäus „Zum Erweise der apostolischen Verkündigung“ (εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος), die Karapet Ter-Mëkërttschian und Erwand Ter-Minassiantz in armenischer Übersetzung entdeckt und zugleich mit einer deutschen Übersetzung herausgegeben haben¹, hat Harnack im Nachwort zu dieser Ausgabe als eine katechetische Schrift bezeichnet. „Sie zeigt uns“, sagt er S. 55, „den bedeutenden Bischof als Katecheten“, und S. 65 wiederholt er dieses Urteil mit den Worten: „Unser Traktat ist katechetisch erbaulich“. Harnack meint dieses Prädikat „katechetisch“ sicher im allgemeinen Sinn. Es gilt aber sogar im technischen Sinn. Die Schrift ist nichts anderes als eine breit ausgeführte Katechese. Ist dies richtig, so haben wir in ihr die älteste kirchliche Katechese, ein älteres Seitenstück zu Augustins Katechesen in de catechizandis rudibus vor uns.

Wie ist diese Behauptung zu beweisen?

Wir haben, wie bekannt, in Constit. Apost. VII, c. 39² eine Anweisung, wie, d. h. in welchen Stoffen die Katechumenen vor ihrer Taufe in der Katechese zu unterrichten sind. Die Stelle lautet: „Ὁ μέλλων τοῖνυν κατηχεῖσθαι τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας παιδευέσθω πρὸ τοῦ βαπτίσματος τὴν περὶ θεοῦ τοῦ ἀγεννήτου γινώσκιν, τὴν περὶ υἱοῦ μονογενοῦς ἐπίγνωσκιν, τὴν περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πληροφορίαν· μανθανέτω δημιουργίας διαφόρου τάξιν, προνοίας εἰρμόν, νομοθεσίας διαφόρου δικαιοτήρια· παιδευέσθω, διὰ τί κόσμος γέγονεν καὶ δι' ὃ κοσμοπολίτης ὁ ἄνθρωπος κατέστη· ἐπιγινωσκέτω τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, οἷα τις ὑπάρχει· παιδευέσθω, ὅπως ὁ θεὸς τοὺς πονηροὺς ἐκόλασεν ὕδατι καὶ πυρὶ, τοὺς δὲ ἁγίους ἐδόξασεν καθ' ἐκάστην γενεάν, λέγω δὴ τὸν Σήθ, τὸν Ἐνῶς, τὸν Ἐνῶχ, τὸν

¹ Texte und Untersuchungen 31. Band, Heft 1, 1907.

² vgl. Funk, Didascalia et Constitutiones Apost. I (Paderborn 1905), p. 440 ff.

Νῶε, τὸν Ἀβραὰμ καὶ τοὺς ἐκγόνους αὐτοῦ, τὸν Μελχισεδὲκ καὶ τὸν Ἰωβ καὶ τὸν Μωσέα, Ἰησοῦν τε καὶ Χαλὲβ καὶ Φινεὲς τὸν ἱερέα καὶ τοὺς καθ' ἐκάστην γενεὰν δόσιους, ὅπως τε προνοούμενος οὐκ ἀπεστράφη ὁ θεὸς τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, ἀλλ' ἀπὸ πλάνης καὶ ματαιώτητος εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐκάλει κατὰ διαφόρους καιρούς, ἀπὸ τῆς δουλείας καὶ ἀσεβείας εἰς ἐλευθερίαν καὶ εὐσέβειαν ἐπανάγων, ἀπὸ ἀδικίας εἰς δικαιοσύνην, ἀπὸ θανάτου αἰωνίου εἰς ζωὴν αἰδίου. ταῦτα καὶ τὰ τούτοις ἀκόλουθα μανθανέτω ἐν τῇ κατηχήσει ὁ προσιών.“

Es ist auffallend, daß die wesentlichen Punkte dieser vorgeschriebenen katechetischen Unterweisung in der neuen Schrift des Irenäus sich wiederfinden, und sogar in derselben Reihenfolge. Wenn sich Abweichungen finden, so sind sie nicht imstande, die aufgestellte Behauptung zu entkräften. Denn der Verfasser von C. A. VII Kap. 39 will selbst keine sklavisches zu befolgende Vorschriften, sondern, wie der Schlußsatz noch ausdrücklich hervorhebt, nur allgemeine Richtlinien geben.

Gehen wir ins Einzelne, so ergibt sich folgendes:

1. Die erste Gedanken-Gruppe, die C. A. VII, 39 für den Anfang der Katechese vorschreibt, ist diese: „παιδεύεσθω . . . τὴν περὶ θεοῦ τοῦ ἀγεννήτου γινώσκειν, τὴν περὶ υἱοῦ μονογενοῦς ἐπίγνωσιν, τὴν περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πληροφορίαν.“ Womit aber beginnen die Ausführungen des Irenäus? Die ersten zwei Kapitel enthalten eine Einleitung. Kap. 3 leitet schon zur Ausführung des Glaubens selbst über, die mit Kap. 4 beginnt und sich bis Kap. 8 hinzieht. Und was ist ihr Inhalt? Die Lehre von Gott dem Vater, vom Sohn und vom Geist. Fassen wir aber die Lehre von Gott (Kap. 4 und 5) näher ins Auge, so steht tatsächlich der Gedanke vom θεὸς ἀγέννητος im Mittelpunkt dieser Gotteslehre. Heißt es doch Kap. 4: „Denn er selbst ist nicht von irgend einem geworden, von ihm aber ist Alles geworden“; und Kap. 5: „ein Gott, Vater, ungeworden, unsichtbar, Schöpfer von Allem“ usw.; und Kap. 6: „Gott, Vater, ungeworden, untragbar, unsichtbar, ein Gott, der Schöpfer von Allem“. — Darauf geht Irenäus in Kap. 6 zum „Wort Gottes“, d. i. zum „Sohn Gottes“ über. Der Ausdruck „eingeboren“ findet sich allerdings nicht. Hierauf folgt die Lehre vom heiligen Geist, die ebenso wie die vom Gottessohn, schon im 5. Kapitel erörtert, im 6. neu aufgenommen und im 7. zu Ende geführt wird. Das 8. Kapitel kehrt nochmals zu dem „Vater“ zurück — kein Zweifel, dieser erste Abschnitt läßt sich völlig unter die Rubrik bringen, die der Verfasser von C. A. VII, 39 angibt.

2. Sein nächster Punkt lautet: „μανθανέτω δημιουργίας διαφόρου τάξιν (kennen lernen soll er die Ordnung, Reihenfolge der verschiedenartigen Schöpfung, d. h. es soll ihm klar gemacht werden, welche verschiedenen, stufenweise geordneten Geschöpfe Gottes es gebe), προνοίας εἰρμόν (damit soll offenbar die τάξις näher bestimmt werden als eine von der Vorsehung weise geordnete, in sich geschlossene Kette), νομοθεσίας διαφόρου δικαιοτήρια“ (die „verschiedene Gesetzgebung“ kann sich nur auf die gesetzmäßige Ordnung beziehen, denen die einzelnen Gruppen von Geschöpfen unterworfen ist; um diese Gesetzesordnung aufrecht zu erhalten, hat Gott gewissermaßen δικαιοτήρια, Gerichtsstätten, aufgerichtet, d. h. jedes Gebiet der Schöpfung hat seine eigenen Gesetze, und jede Störung der Ordnung rächt sich und zieht Strafe nach sich). Es ist nun gewiß nicht zufällig, daß sich diese Gedankengruppen bei Irenäus in Kap. 9 und 10 wiederfinden. „Die Welt aber ist von sieben Himmeln umgrenzt“, so beginnt Kap. 9, „in denen Mächte und Engel und Erzengel wohnen“, und Kap. 10 schließt: „und alles, was es immer im Himmel für Wesen gibt, bringt Ehre Gott, dem Vater von Allem. Er hat die ganze Welt durch das Wort gebildet — und in dieser Welt sind auch die Engel — und der ganzen Welt hat er Gesetze gegeben, damit ein jedes in seinem (Gebiet) bleibe und die von Gott angeordnete Grenze nicht überschreite, indem ein jedes das ihm übertragene Werk tut“.¹ Die letztere Parallele ist ohne Zweifel frappant.

3. Die nächste Gruppe in der C. A. bezieht sich auf die Welterschöpfung, vor allem aber auf die Schöpfung des Menschen: „παιδεύεσθω, διὰ τί κόσμος γέγονεν καὶ δι' ὃ κοσμοπολίτης ὁ ἄνθρωπος κατέστη· ἐπιγινωσκέτω τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, οἷα τις ὑπάρχει“. Irenäus aber fährt jetzt fort, die Schöpfung des Menschen — von der Welterschöpfung war ja schon fortgesetzt (vgl. Kap. 4. 5. 6. 8. 9. 10) die Rede — und die Art der ersten Menschen eingehend zu beschreiben (Kap. 11—14). Dabei hebt er hervor, wozu der Mensch geschaffen sei. „Nun war er frei und selbständig“, heißt es Kap. 11, „da er von Gott dazu geschaffen wurde, damit er über alle diejenigen herrsche, die auf der Erde sind“. Auch über die Engel sollte der Mensch herrschen. Von der Art des Menschen aber sagt Irenäus, daß Gott ihn aus dem Reinsten und Feinsten und Weichsten der Erde gebildet und seine Kraft in bestimmtem Maß mit der Erde zusammengemischt habe (Kap. 11). Natürlich hebt er, und zwar mehr als einmal, hervor, daß der Mensch Gottes Bild an sich trage.

¹ Vgl. I. Clem. c. 20.

Kurzum, wer die bezeichneten Kapitel bei Irenäus liest, der findet jene Vorschrift des alten Bischofs tatsächlich eingelöst.

4. Nunmehr verliert sich der Verfasser von C. A. in Allgemeines und in Einzelnes. Man lese die oben mitgeteilten Worte von παιδεύεσθω, ὅπως ὁ θεὸς τοὺς πονηροὺς ἐκόλασεν an bis zu Ende. Es ist eine Anweisung, nach welchen Gesichtspunkten die Katechese die weitere Geschichte zu betrachten habe: Strafe Gottes über die Gottlosen und Segen über die Heiligen und Gerechten „καθ' ἐκάστην γενεάν“, mit der Absicht, die Menschheit aus Sünde und Irrtum zu retten. Und was bietet Irenäus in den nächsten Abschnitten (Kap. 15—30)? Einen Aufriß der israelitischen Geschichte vom Sündenfall an bis zu Jesu Geburt, wobei allerdings die Geschichte seit der Einwanderung in Kanaan nur ganz kurz berührt oder auch einfach übergangen wird. Der Grundgedanke aber dieses Berichtes ist der, daß Gott um der Sünde willen Fluch und um der Gerechten willen Segen auf die verschiedenen Geschlechter gelegt hat. Allerdings treten die einzelnen Frommen, die die C. A. aufzählen, so scharf nicht heraus, aber die hier erwähnten Gerechten: Noah, Abraham, Moses, Jesus und Kaleb erscheinen doch auch in dem Aufriß des Irenäus.¹ Und wenn der Verfasser der Konstitutionen die Zorngerichte Gottes „in Wasser und Feuer“ berücksichtigt sehen will, so erwähnt Irenäus wiederholt die Sintflut (Kap. 19 und 22) und auch den Untergang der gottlosen Ägypter im roten Meer (Kap. 25), den Untergang Sodoms und Gomorrahs freilich übergibt er mit Stillschweigen. Auch daß die erzieherische Absicht Gottes, wie die C. A. fordern, deutlich heraustrete, kann man nicht behaupten. Dennoch liegt in der Hauptsache der gleiche Aufriß bei Irenäus vor, wie wir ihn in den C. A. skizziert finden.

5. Aber der Parallelismus geht noch weiter. Wenn die C. A. in Kap. 39, 4 (Funk, p. 442) vorschreiben, daß, wenn die Katechese bis an diesen Punkt gekommen sei, der Katechet unter Handauflegung ein Gebet über den Katechumenen sprechen möge, beginnend mit Dank, endend mit Bitte, so findet sich davon freilich in der Schrift des Irenäus keine Spur. Auch das 30. Kapitel zeigt keinerlei Anklänge an den in den C. A. skizzierten Gebetsinhalt. Wenn aber die Anweisung dieser Schrift mit den Worten zu Ende gebracht wird (Kap. 39, 5): „καὶ μετὰ τὴν εὐχαριστίαν ταύτην παιδεύατω αὐτὸν τὰ περὶ τῆς τοῦ κυρίου

¹ Noah in Kap. 19; Abraham in Kap. 21 und 24; Moses in Kap. 25 und 26; Jesus und Kaleb in Kap. 27.

ἐνανθρωπήσεως, τὰ τε περὶ τοῦ πάθους αὐτοῦ καὶ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως καὶ ἀναλήψεως“, so sind dies in der Tat die Hauptbegriffe, um die sich die ganze weitere Ausführung des Bischofs bewegt. Man vergleiche der Einfachheit halber die kurze Inhaltsangabe, die Harnack S. 65 gibt.

Die aufgewiesene Tatsache, daß der Aufbau der Schrift des Irenäus ganz den Angaben entspricht, die über die christliche Katechese in den Konstitutionen gemacht werden, macht es m. E. zweifellos, daß wir es hier mit einer breit ausgeführten schriftlichen Katechese zu tun haben, wie sie in der Regel — natürlich nicht in dieser Ausführlichkeit — den Katechumenen mündlich gehalten wurde. Daß die Schrift einen Ersatz für das mündliche Wort bilden soll, sagt Irenäus ja auch ausdrücklich im Eingang (Kap. 1). Und wenn Harnack in seiner „Schlußbetrachtung“ über die neue Schrift schreibt: „so ist in Lyon am Ende des 2. Jahrhunderts die Christenheit unterwiesen und geleitet worden!“, so dienen die mitgeteilten Beobachtungen nur dazu, diesen Satz zu erhärten und zu unterstreichen. Wie wir durch die Schrift Augustins de catechizandis rudibus ein völlig deutliches Bild vom Katecheten Augustin erhalten, so durch die Schrift „Zum Erweise der apostolischen Verkündigung“ vom Katecheten Irenäus, denn die Schrift ist eine regelrechte, schulmäßig aufgebaute Katechese.

Dieses Ergebnis wird aber auch noch gerade durch die eben erwähnte Schrift Augustins erhärtet. Es besteht nämlich zwischen der dort Kap. 18 ff. gebotenen großen Katechese und unserer Schrift des Irenäus eine auffallende Verwandtschaft, die bis auf Einzelheiten sich erstreckt. Augustins Katechese enthält in ihrem ersten Teil ebenfalls eine „narratio“, die mit der Weltschöpfung einsetzt und die verschiedenen Kreaturen aufzählt (Kap. 18, 1 = Irenäus Kap. 4. 6. 8), um sodann zur Schöpfung des Menschen, auch des Weibes, überzugehen (Kap. 18, 2 = Irenäus Kap. 11 und 14). Gott setzt darauf den Menschen ins Paradies (Kap. 18, 4 = Irenäus Kap. 12 und 13), wo der Sündenfall geschieht (Kap. 18, 4 ff. = Irenäus Kap. 15). Das Böse in der Welt nimmt überhand (Kap. 19, 1—5 = Irenäus Kap. 18), und so kommt die Sintflut (Kap. 19, 6 = Irenäus Kap. 19). Darauf wird Abrahams und seiner Nachkommen gedacht (Kap. 19, 11—18 = Irenäus Kap. 24) und des Aufenthalts des Volkes in Ägypten, sowie der Befreiung aus Ägypten (Kap. 20, 1—4 = Irenäus Kap. 25). Dann wird die Gesetzgebung in der Wüste hervorgehoben (Kap. 20, 5—8 = Irenäus Kap. 26) und der Einzug in Kanaan (Kap. 20, 9 = Irenäus Kap. 27). Nachdem noch der

Gründung von Jerusalem (Kap. 20, 10 = Irenäus Kap. 29), und Davids (Kap. 20, 12 = Irenäus Kap. 29) Erwähnung getan ist, werden kurz die Babylonische Gefangenschaft und die Befreiung daraus und die Propheten erwähnt (Kap. 21 = Irenäus Kap. 30). Und nun wendet sich die *narratio* dem „*novum testamentum*“ zu: der Menschwerdung, des Leidens und der Auferstehung Jesu (Kap. 22, 5—10 = Irenäus Kap. 31ff.); endlich folgt das Pfingstfest und die Ausbreitung des Evangeliums (Kap. 23 = Irenäus Kap. 41). Kein Zweifel, daß bei Augustin im wesentlichen das gleiche Schema für diesen geschichtlichen Überblick vorliegt wie bei Irenäus. Auch wörtliche Anklänge, die offenbar auf dieses traditionelle Schema zurückgehen, finden sich. Nicht als ob Augustin die Schrift des Irenäus benutzt hätte — das wird sich schwerlich wahrscheinlich machen lassen —, wohl aber folgen beide dem gleichen Typus der Erzählung.

An Verschiedenheiten, die bemerkenswert sind, fehlt es natürlich nicht. Ich denke dabei nicht an die typologischen Erläuterungen und Ausführungen, die Augustin an die einzelnen Ereignisse anschließt — die Methode ist auch hier die gleiche wie bei Irenäus und Traditionelles kehrt auch hier wieder —, vielmehr ist es bemerkenswert, daß die Katechese Augustins über das von den apostolischen Konstitutionen vorgeschriebene und von Irenäus innegehaltene Schema insofern hinausgewachsen ist, als sich hier an die „*narratio*“ ein Hinweis auf das jüngste Gericht und sehr ausführliche ethische Ermahnungen anschließen (Kap. 24, 5—Kap. 25, 22). Wir sehen also — und das ist nicht ohne Wert für die Geschichte der Katechese —, daß sich das Schema der Katechese in der Zeit von Irenäus bis zu Augustin erweitert haben muß. —

Nun ist noch eine Frage zu stellen und zu beantworten. Die Bestimmungen in den apostolischen Konstitutionen beziehen sich auf die Aufnahmekatechese und die zwei Katechesen Augustins, die große und die kleine¹, sind bekanntlich dafür Beispiele: der Taufbewerber hat sich soeben zum Taufunterricht gemeldet und nun empfängt er diese Unterweisung. Besteht unsere These betreffs der Irenäus-Schrift zu Recht, so liegt die Frage nahe, ob auch sie etwa den Ersatz einer Aufnahmekatechese bilden soll. Ist dem so? Die Frage läuft auf die andere hinaus, ob Marcian, an den die ganze Schrift gerichtet ist, etwa zum

¹ Die kleine Katechese in de catechizandis rudibus Augustins (Kap. 26, 7—27) ist nur ein Auszug aus der größeren.

Katechumenat sich gemeldet hat oder wenigstens noch Katechumen ist. Das ist offenbar nicht der Fall. Nichts deutet darauf hin, daß Irenäus seinen Freund Marcian noch als Katechumenen oder gar als Nichtchristen ansieht. Vielmehr geht die Schrift deutlich von der Annahme aus, daß Marcian bereits die Taufe empfangen hat. Darauf deuten die Worte des dritten Kapitels hin: „Vor allem unterweist er uns zu gedenken, daß wir die Taufe empfangen haben zur Vergebung der Sünden“ usw. Ferner ist schon im ersten Kapitel von „deiner Erlösung“ die Rede, ja es wird von Marcian sogar erwartet, daß er „alle, die das Falsche glauben“, dazu bringen werde, „die Augen niederschlagen“. Also ein Katechumen ist Marcian kaum mehr. Wohl aber scheint er noch nicht allzulang getauft zu sein, denn Irenäus hält es für nötig, ihn im Glauben zu befestigen durch seine Schrift, er will ihm deshalb „in kurzen Worten die Verkündigung der Wahrheit darlegen“; die Schrift soll „ein wichtiges Erinnerungsschreiben“ sein — woran? Doch wohl an die einst empfangene Unterweisung. Das alles trifft nicht auf einen erprobten, also älteren und längst getauften Christen, sondern viel eher auf einen Neuling im Christentum zu. Insofern dürfte der Satz Harnacks: „Auf die Stufe der religiösen Entwicklung des Marcians läßt die Schrift keinen Schluß zu“ (S. 54), doch eine Einschränkung verdienen.

Wenn aber dem so ist, wenn Marcian gar nicht Katechumene, sondern getaufter Christ ist, fällt dann nicht die ganze Behauptung in sich zusammen, die Schrift sei eine Katechese? Keineswegs! Ist es nicht sehr naheliegend, daß Irenäus, um seinen Freund Marcian religiös zu festigen, für seine Schrift die ihm geläufige Form, den üblichen Stil der Aufnahmekatechese wählt? Es wäre pedantisch zu behaupten, das sei unmöglich oder auch nur unwahrscheinlich. Natürlich ist Irenäus in den Einzelausführungen hier breiter und eingehender, als es bei einer zeitlich stark begrenzten mündlichen Aufnahmekatechese möglich war. Irenäus, das ergibt sich wohl mit Sicherheit, wählte also nicht eine freie Form für seine Darstellung, sondern eine festliegende Kunstform, die Kunstform der Katechese.

Das führt uns auf einen allgemeinen Gesichtspunkt. Die altkirchliche Literatur trägt jedenfalls viel mehr, als wir bis jetzt beachtet haben und vermuten, in ihren einzelnen Werken bestimmte Kunstformen. Auf die Kunstform der „Epistel“ sind wir erst in neuester Zeit aufmerksam gemacht worden. Wir wissen, wie viele Schriften als „Predigten“ angesprochen werden. Ich möchte die Behauptung wagen:

Wie für die Katechese sich früh schon eine bestimmte Kunstform entwickelt hat — es wäre lohnend, ihren Ursprüngen und Vorbildern nachzuspüren —, so sicher auch für die Predigt. Nur daß wir diese Kunstform (oder Formen) noch nicht kennen. Es erscheint mir aber als eine dringende Aufgabe der Geschichte der Predigt, diesem Problem nachzugehen. Erst dann werden wir von dieser oder jener altkirchlichen Schrift wirklich mit Sicherheit behaupten können, sie sei eine Predigt.

Bemerkungen zu H. von Sodens Antikritik.

Von Hans Lietzmann in Jena.

Der „wundersame Doppeltitel“ meiner Kritik erklärt sich dadurch, daß ich die Absicht habe, der Besprechung der μ -Perikope noch andere Erörterungen folgen zu lassen, bei denen der Haupttitel bleiben, der Untertitel wechseln wird. Diese Aufsätze können aber erst geschrieben werden, wenn der Textband erschienen sein wird, da er (für mich wenigstens) notwendig ist, um die Darlegungen von Bd. I 2 nachzuprüfen. Die „einigen Bemerkungen“ über diesen Bd. I 2, mit denen ich meine Kritik „umrahmt“ haben soll, beschränken sich auf den Hinweis S. 47 und die Behauptung S. 40, daß er unübersichtlich angelegt sei. Daß ich die dort gegebenen Nachweise über μ nicht berücksichtigt habe, hat seinen guten Grund: die Verwertung der μ -Perikope ist da in den großen Zusammenhang der Gesamtuntersuchung hineingestellt, auf den ich jetzt noch nicht eingehen wollte und konnte. Dadurch sind mir einige Bemerkungen v. S.s entgangen, aber nur solche, die er schon in I 1 hätte bringen müssen: hier sagt er nämlich über die Gewinnung von μ^5 und μ^6 nur, „die Varianten sind durch überwältigende Majoritäten für beide Typen gesichert“. Daß das so zu verstehen war, daß eben nie auf Grund von Majoritäten entschieden sei, lese ich jetzt mit Staunen. Und dabei ist es doch klar, daß die Massenhaftigkeit des Auftretens bestimmter Lesarten im wesentlichen die Grundlage der Typenabteilung gebildet hat: dazu vgl., was ich S. 43f. über die relative Unsicherheit dieser Arbeitsweise gesagt habe. Die auf S. III an mich gestellte Frage kann ich darum nicht beantworten, weil ich keinen Beweis dafür sehe und deshalb bezweifle, daß μ^6 überhaupt jemals „schrieb“: denn falls am Anfang der Textgeschichte von μ^6 nicht eine, sondern mehrere Handschriften standen, haben alle logischen Reflexionen über den Wortlaut von μ^6 schwachen Grund unter den Füßen. Wir können durch die von v. S. angestellten Erwägungen immer nur zu einem Durchschnittstyp kommen, der den Apparat vereinfacht, aber keine feste Größe ist,

wie ich S. 47 betont habe. Ob man den Typ nun „spätbyzantinische Normalform“ oder „die das Mittelalter beherrschende Form“ nennen soll, ist doch wirklich gleichgültig. Natürlich habe ich nie an die S. 112 karierte Edition eines offiziellen Normalexemplares gedacht; sagen wir also „Durchschnittstyp“ — ein Durchschnittsexemplar braucht es darum so wenig gegeben zu haben, wie es etwa den „Durchschnittsmenschen“ der physiologischen Lehrbücher gibt.

Warum ich „die zwei Seiten“ nicht nachgeprüft habe (S. 113), auf denen von μ^3 die Rede ist, steht S. 40 zu lesen, aber nicht genau: μ^2 hat mit der Revision des Druckes über zwei Arbeitstage gekostet. Hätte v. S. die in der Textkritik sonst übliche Form gewählt, wie ich sie S. 41 rekonstruiert habe, so wäre die Prüfung die Arbeit einer Viertelstunde gewesen.

Ich habe natürlich nicht gefordert, daß v. S. bei dem Versuche „zunächst einmal μ^1 festzustellen“, auch die Lesarten der noch unbekannten Formen μ^{2-4} hätte berücksichtigen sollen, sondern bemängelte (S. 37) deren Fehlen in der gedruckten Tabelle: da waren sie inzwischen doch bekannt! An meiner Beurteilung der Gruppe 116ff. (S. 113) wüßte ich nichts zu ändern. Daß hier durch die Einsprengung von μ^1 -Lesarten ein Rätsel entstanden ist, gebe ich gerne zu. Die Lösung v. S.s halte ich aus den S. 39f. dargelegten Gründen für falsch: das verpflichtet mich nicht im geringsten, eine bessere vorzuschlagen, denn es gibt bei den verworrenen Verhältnissen des neutestamentlichen Textes tausend Möglichkeiten: zum raten habe ich keine Lust. Kommen vielleicht sonst nie Lesarten von μ^1 außer in dieser Klasse vor? Aus Tischendorf sehe ich z. B., daß sein I = v. Sodens $\delta 50$ 8 derartige „Charakteristika“ hat: in Bd. I 2 wird darüber wohl gesprochen sein, aber wie soll man das finden? Darum warte ich eben mit der Benutzung von I 2, bis das Werk fertig ist.

Die S. 116 als „Wegweiser“ bezeichneten Sätze habe ich keineswegs übersehen: wie ich aus ihnen den S. 37 gebotenen Zeugenbestand hätte entnehmen sollen, ist mir unverständlich. Ebenso, inwiefern meine Worte S. 43 Abs. 2 eine *Petitio principii* enthalten sollen.

Entweder Gruppe a gehört zu Klasse μ^2 , dann ist sie voll in die Wag-schale zu werfen bei der Rekonstruktion der Urhandschrift (denn darum handelt es sich doch?) — oder sie gehört nicht dazu: nur dann kann sie eine „Vorstufe“ sein. v. S.s Einwand S. 116 kommt auf eine gleichgültige Wortdifferenz hinaus, denn die Gruppe erkennt er doch an den Lesarten.

Und nun Klasse μ^1 . Dabei ist es mir so gegangen. Den Zweck der Erörterungen in I 1 S. 508ff. habe ich trotz vieler Versuche nicht klar herausbekommen können. Deshalb nahm ich als Schlüssel zum Verständnis etwas, was ich für ganz unmißverständlich hielt, nämlich den von v. S. an den Schluß gesetzten Stammbaum. Während v. S. nämlich sonst in Technik und Darstellungsweise sich völlig fernhält von allen durch die Meister der Textkritik und den schließlichen Consensus gentium festgestellten Formen, fand ich hier etwas Bekanntes und interpretierte nach dessen Anleitung das mir unverständliche. Nun lese ich S. 118 wieder zu meinem Erstaunen, daß ich v. S. damit „eine Voraussetzung unterstellt habe, die ihm ganz fremd ist“. Daran ist er aber selbst schuld: den gezeichneten Stammbaum kann kein gewöhnlicher Textkritiker anders verstehen, als ich es getan habe: v. S. möge bei seinen Berliner Kollegen die Probe machen, wie ich sie mehrfach bei Bonner und Jenenser Textkritikern angestellt habe. Die §§-Überschriften lehren gar nichts, denn es kommt darauf an, ob μ^{2-4} dem Urtext direkt oder durch gegenseitige Vermittelung resp. durch μ^1 „nahe stehen“. Der durch v. S.s Ausführungen S. 117ff. gebotenen Aufklärung freue ich mich aufrichtig, denn jetzt verstehe ich, was er Bd. I 508ff. sagt. Ich hatte ihm eine verständige Form der von ihm S. 119 karikierten Auffassung zugetraut. Warum hat er nun aber nicht klipp und klar S. 508 angefangen: „Wir haben die Varianten der Klassen von μ^1 — μ^4 mangels äußerer Kriterien zunächst alle als gleichwertig zu betrachten und wollen nun von Fall zu Fall nach inneren Kriterien untersuchen, welche Lesart die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat“ und dann Lesart um Lesart in der Reihenfolge der Verse erörtert. Das wäre verständlich gewesen und hätte dem Leser sofort gezeigt, daß hier nicht eine neue Methode einen sicheren Text finden lehre, sondern daß wir nach wie vor auf subjektive Argumente, also Hypothesen, angewiesen sind, deren Kraft von Fall zu Fall wechselt. Daß nämlich in der Textkritik keineswegs alles Hypothese zu sein braucht, das weiß jeder, der sich auch außerhalb des Neuen Testamentes mit Textproblemen eindringend beschäftigt hat. Ein Musterbeispiel liefert die Geschichte der Regula S. Benedicti: aus der massenhaften handschriftlichen Überlieferung stellte Wölfflin durch allerlei Wahrscheinlichkeitsargumente einen gar nicht üblen Text her, freilich ohne auf dem Titelblatt zu versichern, daß er die älteste erreichbare Textgestalt biete. Da kam Ludwig Traube und fand mit genialem Scharfblick den Weg zu einem nicht bloß hypothetisch, sondern absolut sicher originalen Text; vgl. seine Textgeschichte der

Regula S. Benedicti (Abh. d. bayr. Ak. d. Wiss. III Cl. XXI Bd. III. Abth. 1898).

Die Erörterung über v. 6 (S. 120) entkräften die geltend gemachten Bedenken nicht: im übrigen ist es für den selbständigen Benutzer der künftigen Ausgabe ja auch ziemlich gleichgültig, wie v. S. sich entscheidet. Die Hauptsache ist, daß er zu jedem Verse im Apparat alle Extravagantenlesarten notiert findet: nachdenken kann er ja selber. Die Notierung „im zweiten Halbband“ nutzt da nichts: man kann doch nicht für jeden Vers die 800 Seiten durchlesen! In dem Musterbeispiel S. 507 werden aber nur die Klassenlesarten genannt: das ist es, was ich für verhängnisvoll halte und worauf sich die letzten Worte meiner Kritik beziehen. Auf das S. 122ff. gesagte werde ich nach Erscheinen des Ganzen zurückkommen: die Polemik trifft mich nicht, und wenn das Material unlösbar verwirrt ist, wird auch der beste Textkritiker nur Subjektivismus produzieren können: aber lassen die von mir S. 35 zitierten Einleitungsworte erkennen, daß der Verfasser sich bewußt ist, „subjektives“ zu bringen? Daß v. S. mich wegen der Anm. * auf S. 35 nicht mehr als Kritiker ernst nehmen will, tut mir leid. Es ist doch wahrhaftig bloß ein Wortstreit, ob man z. B. die Vulgata „alt“ nennen darf oder nicht, so alt wie die ältesten Bibelhss. ist sie ja doch jedenfalls. Aber ich bin gern bereit, ihr in Zukunft dies Prädikat nicht mehr zu erteilen, wenn ich dadurch erreichen kann, daß v. S. wenigstens meine Bedenken ernst nimmt. Der Hauptfehler bei seiner Arbeit ist der, daß er den festen Glauben hat, alles erklären und beweisen zu können; den Fehler haben manche Textkritiker, die sich allzu einseitig auf ihr Gebiet beschränken: der Vergleich ähnlicher Probleme auf verwandten Gebieten ist in solchem Falle das beste Gegenmittel.

Miszellen.

Zum Mantel aus Kamelshaaren.

Nach dem Codex D in Mc 1 trug Johannes nicht ein aus Kamelshaaren gewobenes Kleid, sondern eine (gegerbte oder ungegerbte) Kamelshaut. Meine Anfrage, ob eine Kamelshaut zu solchem Zweck brauchbar sei und wirklich so gebraucht werde, ist noch nicht beantwortet worden. Inzwischen finde ich in Chrysostomus eine hergehörige Stelle. In der sehr lehrreichen Homilie 68 zu Matthäus, in welcher er das Leben der Mönche und „der Gekreuzigten“ (τῶν ἐσταυρωμένων) — über diesen terminus technicus s. Field zur Stelle III, 141 — dem Leben der Weltmenschen gegenüberstellt, sagt er von ihrer Kleidung: κατὰ τοὺς μακαρίους ἐκείνους ἀγγέλους, τὸν Ἥλιαν, τὸν Ἑλισσαῖον, τὸν Ἰωάννην, κατὰ τοὺς ἀποστόλους τῶν ἱματίων κατεσκευασμένων αὐτοῖς, τοῖς μὲν ἀπὸ τριχῶν αἰγῶν, τοῖς δὲ ἀπὸ τριχῶν καμήλων· εἰς δὲ οἷς καὶ δέρματα ἤρκεσε μόνον, καὶ ταῦτα πάσαι πεπονηκότα.

Hebr. 11, 37 ist von δέρμασιν αἰγείοις die Rede, bei Elia von seiner μηλωτή; an diese Stellen und Mt 3 wird Chrysostomus denken.

Bei dieser Gelegenheit mag zum Sattlerhandwerk des Apostels Paulus — κυτοτόμος nennt ihn ja Chrysostomus öfter, entsprechend dem lorarius der syrischen Bibel — bemerkt werden, daß Chrysostomus das unter die geringen rechnet. In der eben genannten Predigt sagt er (675 D):

ἡ μὲν πόρνη καὶ ὁ ἡταιρικῶς, μαγείρων τέκνα καὶ κυτοτόμων, πολλάκις δὲ καὶ οἰκετῶν, ἐν τοσαύτῃ ζωῇ τρυφῇ· ἐγὼ δὲ ἐλεύθερος καὶ ἐξ ἐλευθέρων etc.

Maulbronn.

E. b. Nestle.

Zwei griechisch-lateinische Handschriften des Neuen Testaments.

Victor Schultze war so glücklich im Stadtarchiv von Mengerlinghausen in Waldeck Reste einer griechisch-lateinischen Handschrift des Epheserbriefs aufzufinden: Codex Waldeccensis (D^{IV} PAVL) . . . herausg. von D. V. Schultze, München, Beck 1904. Er vermutet, daß Johannes von Deventer die Handschrift in den Besitz seines Klosters gebracht haben könnte. Da jedes urkundliche Zeugnis über das einstige Vorhandensein griechischer Handschriften wertvoll werden kann, mache ich hier darauf aufmerksam, daß die im 18. Jahr des Kaisers Ludwig = 831 aufgenommene descriptio de abbatia sancti Richarii = St. Riquier in der Pikardie aufführt:

de libris. libri canonici. 1) Bibliotheca integra, ubi continentur libri LXXII in uno volumine. 2) bibliotheca dispersa in voluminibus quatuordecim

de libris S. Hieronymi . . . 13 psalterium hebraicae veritatis . . . 22 *evangelium in Graeco et Latine scriptum.*

In derselben Bibliothek fand sich

204 liber logon id est sermonum Graecorum vel Latinorum.

„Les Bibles de Saint-Riquier“ lautet ein Abschnitt in Berger's histoire de la Vulgate p. 93—100.

Ob unter Evangelium eine vollständige Handschrift oder nur ein Kirchenbuch verstanden ist, weiß ich nicht. Für die einstige Geschichte von D könnte die Stelle vielleicht doch ein Fingerzeig sein. Sie ist gedruckt in Chronici Centulensis sive S. Richarii lib. III. cap. III in d'Achery Spicil. II (1727) p. 310f., [IV, 482—6 Paris 1661] und in Edwards, Memoirs of Libraries I, 297—301; wiederholt in G. Becker's Catalogi Bibliothecarum antiqui 1885. S. 25.

Noch näher liegt für den von Schultze entdeckten Codex bei Becker p. 267 aus dem Katalog von Fulda:

25 psalterium Graecolatinum 26 *et epistolae Pauli Graeco-latinae.*
Maulbronn. Eb. Nestle.

Jüdische Parallelen zu neutestamentlichen Wundergeschichten.

Daß alttestamentliche Erzählungen neutestamentliche Wundergeschichten beeinflußt oder hervorgerufen hätten, glaubt man vielfach nicht, weil der Unterschied zwischen der Form, in welcher eine Er-

zählung im AT vorliegt, und ihrem angeblichen neutestamentlichen Gegenstück zu groß ist. Man vergegenwärtigt sich dabei vielfach nicht, welche Form die alttestamentliche Erzählung in der mündlichen Überlieferung angenommen haben mag. Zum Teil fehlen uns die Mittel, sie nachzuweisen; aber manchmal sind sie vorhanden.

Daß Petrus in der Geschichte mit Ananias und Sapphira ein Gegenbild des Josua gegenüber von Achans Diebstahl sei, wird vielleicht anerkannt; daß er aber auch ein Gegenbild des Moses ist, zeigt Clemens, Str I, 23, 153, der zu der Tötung des Ägypters durch Moses bemerkt:

φασὶ δὲ οἱ μύσται λόγῳ μόνῳ ἀνελεῖν τὸν Αἰγύπτιον, ὥσπερ ἀμέλει ὕστερον Πέτρος ἐν ταῖς Πράξεσι φέρεται τοὺς νομοφισαμένους τῆς τιμῆς τοῦ χωρίου καὶ ψευσαμένους λόγῳ ἀποκτείνας. Beiläufig bemerkt, auch die Parallele Gen 3, 1ff. sollte zu Act 5, 1ff. nicht übersehen werden.

Auch zur wunderbaren Befreiung des Petrus (12, 3ff) und zu dem daran angeschlossenen Tod des Herodes gibt Clemens am angegebenen Ort die alttestamentliche Parallele an die Hand:

Ἀρτάπανος γοῦν ἐν τῷ περὶ Ἰουδαίων συγγράμματι ἱστορεῖ κατακλεισθέντα εἰς φυλακὴν Μωυσέα ὑπὸ Χενεφρέους τοῦ Αἰγυπτίων βασιλέως ἐπὶ τῷ παραιτεῖσθαι τὸν λαὸν ἔξ Αἰγύπτου ἀπολυθῆναι, νύκτωρ ἀνοιχθέντος τοῦ δεσμωτηρίου κατὰ βούλησιν τοῦ θεοῦ ἔξελθόντα καὶ εἰς τὰ βασίλεια παρελθόντα ἐπιστῆναι κοιμωμένῳ τῷ βασιλεῖ καὶ ἐξεγείραι αὐτὸν, τὸν δὲ καταπλαγέντα τῷ γεγονότι κελεῦσαι τῷ Μωυσεῖ τὸ τοῦ πέμψαντος εἰπεῖν ὄνομα θεοῦ καὶ τὸν μὲν προσκύψαντα πρὸς τὸ οὖς εἰπεῖν, ἀκούσαντα δὲ τὸν βασιλέα ἄφρωνον πεσεῖν, διακρατηθέντα δὲ ὑπὸ τοῦ Μωυσέως πάλιν ἀναβιῶναι.

Die Verschiedenheiten beider Erzählungen sind ja deutlich; aber die jüdische zeigt uns die Luft, in welcher die neutestamentliche entstanden ist, und darum sollte sie bei den Erörterungen über die letztere genannt werden; ich weiß nicht, ob das schon irgendwo geschehen ist.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Eine kleine Korrektur zur Vulgata von Luk 6, 17.

Wordsworth-White lesen mit der offiziellen Vulgata in Luk 6, 17 ab . . . hierusalem et maritima et tyri et sidonis.

Aber im Apparat führen sie an, daß M maritimae habe, mit drei andern Handschriften H*ΘP cum graeco et vett a c e f f₂ q r aur das et vor tyri weglassse, und daß G & yri biete. Offenbar hat M allein

das Richtige erhalten: *maritimae tyri*. Unter dem Einfluß der Präposition *ab* ist der Genetiv *maritimae* in den Ablativ verwandelt und das überschüssige *e* aus dem folgenden *t* von *tyri* zu *et* ergänzt worden. G hat mit den Altlateinern *trans fretum* statt *maritima* beibehalten.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Zu Band 7, 279f.

Wie Chrysostomus die von ihm nicht verstandene Konstruktion von *ὁμολογεῖν* mit der Präposition *ἐν* in Mt 10, 32 Lk 12, 8 ausdeute, habe ich 7, 279 angeführt. Einen Vorgänger darin hat er schon in Clemens Al. Strom IV, 9, 72 (ed. Stählin II, 280) oder vielmehr in dem von Clemens an dieser Stelle angeführten Herakleon: καὶ καλῶς ἐπὶ μὲν τῶν ὁμολογούντων „ἐν ἑμοῖ“ εἶπεν, ἐπὶ δὲ τῶν ἀρνούντων τὸ „ἐμὲ“ προσέθηκεν usw. Herakleon ist sogar noch genauer als Chrysostomus; er deutet auch das *ὁμολογήσω ἐν αὐτῷ* aus = *ἐν οἷς καὶ αὐτὸς ὁμολογεῖ ἐνείλημμένος αὐτοῦς καὶ ἐχόμενος ὑπὸ τούτων*. Clemens selbst konstruiert nachher *ὁμολογεῖν* mit Akkusativ (281, 5: *ὡμολόγησαν τὸν Χριστὸν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων*) oder mit *εἰς* (Z. 12 *ἀληθὲς εἰς Χριστὸν ὁμολογία*).

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Zu Mt 2.

Nestle verweist in dieser Zeitschr. VIII. 73 auf eine jüdische Abrahamslegende, die von einem Stern, den Wahrsagern, usw. berichtet und fragt, warum nicht auch diese Erzählung als Parallele zu Mt 2 zitiert wird.

Die Antwort darauf lautet, daß sie sich nur in einer ganz späten Schrift, in dem (nach Zunz Gottesdienstl. Vortr. 156) erst dem 12. Jahrh. angehörigen *Sēfer hajjâšâr* findet. Dies Buch enthält nirgends Stücke aus älteren, uns verlorenen Midraschim, zeigt aber vielfach Berührungen mit der arabischen Legende.

Aus dieser wird auch die von Nestle mitgeteilte Erzählung stammen. Man vgl. z. B. schon Ṭabarî I. 254: „Als die Zeit der Geburt Abrahams herannahte, kamen die Sterndeuter zu Nimrod und sagten ihm: „Wisse

wir haben durch unsere Kunst gefunden, daß in dieser Stadt ein Knabe zur Welt kommen wird usw.“ Nach einer Tradition bei Ta'âlibî „sieht Nimrod im Traum einen Stern, der durch seinen Aufgang Sonne und Mond verdunkelt, und läßt sich das von den Wahrsagern deuten.“

Bevor also diese Abrahamlegende in einem alten Midrasch aufgefunden ist, wird man gut tun, sie als spätes Produkt bei den Erörterungen über Mt 2 außer Acht zu lassen.

Breslau.

Siegmund Fraenkel.

Σιαίνεσθαι.

Ai due luoghi indicati dal Nestle ZnW VII 361 s. si aggiunga la glossa del cod. Regin. Gr. 29 presso Zaccagni Collectanea 661 e del glossario mosquense di Cirillo citato dallo Schmidt in nota ad Esichio, v. καίνεται: κινεῖσθαι, ταρασσέσθαι, καλεῦεσθαι; un passo della dottrina di Doroteo P. G. LXXXVIII 1697 B e due delle διηγήσεις d' Anastasio mon. edite dal Nau in Oriens christianus II 76, III 62, passi che suggerirono l'emendamento dell' insensato ἐπεσχημαίνετο in ἐπεσιαίνετο nella vita di S. Melania n. 54, ed. Rampolla, p. 73, 7: καὶ ποιήσας ἐν τῇ ἀφάτῳ ὁδύνῃ ἐκείνῃ ἕξ ἡμέρας, σφοδρότέρως ἐπεσχημαίνετο κατὰ τὴν ὥραν ἐκείνην, ἐν ᾗ τὸν μέλανα (= il diavolo) εἶδεν.

Roma.

G. Mercati.

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

Soeben sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Belser, Dr Johannes Evang., ord. Professor der Theologie
a. d. Universität zu Tübingen, **Die Briefe
des Apostels Paulus an Timotheus und Titus.** Übersetzt und
erklärt. gr. 8^o (VIII u. 302) M. 5.60; geb. in Leinwand M. 6.80

**Vogt, Peter, S. J., Der Stammbaum Christi bei den heiligen
Evangelisten Matthäus und Lukas.** Eine historisch-exegetische
Untersuchung. (Biblische Studien, XII. Bd., 3. Heft.) gr. 8^o (XX u. 122) M. 3.60

Die

**„Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und
die Kunde des Urchristentums“**

erscheint jährlich in 4 Heften in der Stärke von je etwa 6 Bogen zum Preise von 10 Mark. Die Hefte werden im Februar, Mai, August und November ausgegeben. Einzelne Hefte sind nicht käuflich.

Alle Manuskripte und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an den mitunterzeichneten Herausgeber, Professor D. **Erwin Preuschen** in Darmstadt, Mathildenstr. 11, erbeten. Herausgeber und Verleger ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustande einzuliefern. Die Zeitschrift wird in der neuen Rechtschreibung hergestellt.

Beiträge werden mit 16 Mark für den Bogen honoriert.

Die Zeitschrift bringt grundsätzlich keine Rezensionen. Unverlangt eingehende Rezensionsexemplare haben keinen Anspruch auf Rücksendung.

Die Herren Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. Eine größere Anzahl von Sonderabzügen kann nur nach rechtzeitiger Mitteilung eines solchen Wunsches, am besten an den Verleger, hergestellt werden. Diese werden mit 15 Pfg. für den einzelnen Druckbogen oder dessen Teile berechnet.

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung des Herausgebers und Verlegers gestattet.

Der Herausgeber.

Der Verleger.

Von D. **Erwin Preuschen** erscheint demnächst bei demselben Verleger:

**Die philologische Arbeit an den älteren Kirchenlehrern
und ihre Bedeutung für die Theologie.** Ein Referat. 3 Bog.
