Die Pfaff'schen Irenäus-Frag... als fälschungen Pfaffs ...

Adolf von Harnack

DIE

PFAFF'SCHEN IRENÄUS-FRAGMENTE

ALS

FÄLSCHUNGEN PFAFFS

NACHGEWIESEN

MISCELLEN

ZU DEN

APOSTOLISCHEN VÄTERN, DEN ACTA PAULI, APELLES, DEM MURATORISCHEN FRAGMENT, DEN PSEUDOCYPRIANISCHEN SCHRIFTEN UND CLAUDIANUS MAMERTUS

VON

ADOLF HARNACK

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1900

DIE

PFAFF'SCHEN IRENÄUS-FRAGMENTE

ALS

FÄLSCHUNGEN PFAFFS

NACHGEWIESEN

MISCELLEN

ZU DEN

APOSTOLISCHEN VÄTERN, DEN ACTA PAULI, APELLES, DEM MURATORISCHEN FRAGMENT, DEN PSEUDOCYPRIANISCHEN SCHRIFTEN UND CLAUDIANUS MAMERTUS

VON

ADOLF HARNACK

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1900

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND **ADOLF HARNACK.**

NEUE FOLGE. V. BAND, 3. HEFT.

INHALTSVERZEICHNIS.

I. Die Pfaffschen Irenäus-Fragmente.

1.

Seit der grossen Controverse, die am Anfang des vorigen Jahrhunderts über die vier Pfaffschen Fragmente — gleich nach ihrer Entdeckung — geführt worden ist und mit einer Erklärung Pfaffs im J. 1751 (1752) abschloss, sind die merkwürdigen Bruchstücke nur im Vorübergehen und flüchtig behandelt worden. In die Ausgaben des Irenäus wurden sie aufgenommen (s. z. B. Harvey II p. 498—506), und Stieren hat (II p. 381—528) einen bedeutenden Teil der gelehrten Verhandlungen des 18. Jahrhunderts über sie zum Abdruck gebracht; aber einer neuen Prüfung wurden sie nicht unterzogen. So lässt sich kaum von „dem gegenwärtigen Stande der Untersuchung" sprechen. Indessen hat doch nach der Entdeckung der Didache, welche das Interesse der Patristiker dem 2. Fragmente zuwandte, die Forschung langsam und zögernd wieder eingesetzt. Bryennios, der Verfasser, Zahn, Loofs und Funk haben in den letzten Jahren die Fragmente gestreift, bez. der letztere etwas gründlicher untersucht. Ihre Urteile seien zunächst hier zusammengestellt.

Bryennios hielt es in seiner Ausgabe der Didache (1883) für wahrscheinlich, dass unter den *δεύτεραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις* (Fragm. II) die Didache gemeint sei, da dort wie hier Maleachi 11 citiert werde. Die Fragmente erhielten durch diese Identificierung ein höheres Mass von Autorität und Glaubwürdigkeit; denn eine der rätselhaftesten Stellen in ihnen, die bisher einen schweren Anstoss geboten hatte, schien nun befriedigend erklärt. Ich vermochte diese Identificierung nicht für gesichert zu halten (Texte u. Unters. II, 1. 2 [1884] S. 241), da der Zusammenhang, in welchem das Citat in der Didache steht, ein

anderer sei als der, welchen man für die *δεύτεραι διατάξεις* nach dem Pfaffschen Fragment vermuten muss, und da auch das Citat in diesen nicht in der Fassung der Didache gegeben sei (vgl. meine kleine Ausgabe 1886 S. 36). Doch räumte ich ein (Kleine Ausgabe, 2. Aufl. 1896 S. 38), dass die Didache gemeint sein könne.

Zahn (Forschungen z. Gesch. d. NTlich. Kanons III [1884] S. 280 ff.) hielt die Identificierung für gesichert. Inbezug auf das Fragment selbst bemerkte er aber: „dass es nicht den Irenäus zum Verfasser habe, halte ich für ausgemacht und zwar aus dem schon oft vorgebrachten und nie widerlegten Grunde, weil dieser Fragmentist den Hebräerbrief unzweideutig als paulinisch citiert.“ [1]) Im Anschluss an dieses Urteil trug Zahn eine Hypothese über den Ursprung des 2. Fragments — nicht über den aller vier Fragmente — vor: es sei von hoher Altertümlichkeit, und eben die Behandlung des Hebräerbriefes lege es nahe, an einen Alexandriner als Verfasser zu denken [2]); dazu passe die pietätsvolle Stellung zur Didache, welche wir durch Clemens und Athanasius als eine halb heilige Schrift gerade der alexandrinischen Kirche kennen. „Dass die prophetische Stelle Mal. 1, 11 hier sehr frei, von dem Fragmentisten dagegen genau angeführt wird, mindert die Evidenz der Bezugnahme des Fragmentisten auf die Didache nicht (Zweite Verordnungen im Gegensatz zu denjenigen *διατάξεις τῶν ἀποστόλων*, welche in den allgemein unerkannten Schriften der Apostel enthalten sind. Dass ihm jene ebenso wie diese in bestimmter Form vorgelegen

1) So hatte sich Zahn schon in der Protest. REncykl. VII² (1880) S. 134 über das 2. Fragment ausgesprochen.

2) „Auf die Gefahr hin, darüber verspottet zu werden“ — fährt Zahn in einer Anmerkung fort —, „möchte ich eine Vermutung aussprechen, welche vielleicht zur Wiederauffindung der Pfaffschen Fragmente behilflich werden könnte. Steht fest, dass Pfaff die Fragmente bona fide nach Turiner Handschriften als Sätze des Irenäus herausgegeben hat, und anderseits auch, dass Irenäus nicht ihr Verfasser ist, so will der Schreibfehler der betreffenden Handschrift oder der Lesefehler Pfaffs erklärt sein. Denken wir uns den Namen Irenäus abgekürzt, etwa *EIP* mit irgend welchen Schnörkeln [?], so bedarf es nur einer Umstellung, so hat man *IEP*, d. h. *Ἱερωνύμου*. Vielleicht ist ein anderer, der in griechischen Catenen nach letzterem Namen sucht, glücklicher als ich, s. o. S. 197 f.“ Zahn denkt an einen Hieronymus Graecus, der freilich selbst fragwürdig ist.

haben, kann man nicht mehr bezweifeln, seitdem man Didache 14 lesen kann).“

Sprach Zahn das 2. Fragment dem Irenäus ab, so wollte er doch weder Pfaffs Ehrlichkeit beanstanden (Prot. REncykl. VII² S. 134: „Jeder Zweifel an Pfaffs Ehrlichkeit scheint ausgeschlossen zu sein“), noch die übrigen drei Fragmente von Irenäus abrücken. A. a. O. S. 133 weist er vielmehr das 3. Fragment einem der verlorenen Briefe des Irenäus zu. Dieses Urteil wiederholte er in den Forschungen IV (1891) S. 285 f., nur ausdrücklich hinzufügend, dass das Bruchstück nicht aus dem Briefe des Irenäus an Victor stamme. Seine „Geschichte des NTlichen Kanons“ I (1888) S. 298. 365 f. führte ihn noch einmal auf das 2. Fragment: „es kann, weil es den Hebräerbrief als paulinisch prädiciert, nicht von Irenäus herrühren; trügt aber sein recht altertümliches Gepräge nicht und gehört es der vornicänischen Zeit an [1]), so macht die Verbindung der beiden Umstände, dass hier der Hebräerbrief unbedingt als paulinisch citiert wird, und dass die Didache als Quelle echt apostolischer Überlieferung behandelt wird, die Annahme sehr wahrscheinlich, dass ein Alexandriner etwa des 3. Jahrhunderts die Sätze geschrieben hat.“

Im Unterschied von Zahn fasste ich (Altchristl. Litt.-Gesch. I [1893] S. 760 f.) die vier Fragmente, obgleich sie nach Pfaff aus verschiedenen Codices geflossen sein sollen, als eine Einheit und sprach sie sämtlich dem Irenäus ab. „Es schwebt wie über den Mss., in denen sie gestanden haben sollen, so über ihrem geschichtlichen Ursprung ein Rätsel. Von Irenäus können sie nicht herrühren, da der Hebräerbrief als paulinisch citiert wird, aber dem 2. Jahrhundert gehören sie höchst wahrscheinlich an und zeigen unzweifelhaft grosse Verwandtschaft mit dem Geist des Irenäus.“ Ich sprach mich ferner gegen den von Zahn vermuteten alexandrinischen Ursprung aus; denn „die Fragmente scheinen auf die kleinasiatische Theologie zurückzugehen“. [2])

---

1) Gegen Funk, der das zweite Fragment von den Apostolischen Constitutionen abhängig sein lässt (s. u.), bemerkt Zahn, diese Meinung müsste wenigstens durch einen Versuch gerechtfertigt werden, die Entstehung des Fragments um 400 oder in noch späterer Zeit wahrscheinlich zu machen.

2) Im zweiten Theile meiner Litt.-Geschichte Bd. I (1897) habe ich die Besprechung der vier Fragmente auf den zweiten Band verschoben,

In seinem Artikel „Abendmahl“ in der Protest. REncykl. I³ S. 51f. ist Loofs auf das 2. Fragment eingegangen. Er spricht es dem Irenäus ab, untersucht die in ihm enthaltene Vorstellung vom Abendmahl, speciell den Ausdruck ἀντίτυπα, und findet, dass das Fragment eine im Vergleich mit Irenäus und Origenes durchaus eigentümliche Gesamtanschauung von dem h. Mahle hat („die sacramentale Bedeutung ist der sacrificiellen untergeordnet; als Symbole des geopferten Leibes und Blutes Christi — denn diese Bedeutung habe hier der Begriff ἀντίτυπα — vermitteln die genossenen Elemente, was durch das Opfer Christi erworben ist, Sündenvergebung und ewiges Leben“). „Müsste man raten, wo diese an verständiger Exegese der h. Schrift orientirte Anschauung zu Hause gewesen sei, so würde man an die antiochenische Schule zu denken geneigt sein. Doch es bedarf des Ratens nicht: die gleichen Grundgedanken zeigen sich an der einen Stelle über das Abendmahl, die uns von Theodor von Mopsueste erhalten ist..... Das zweite Pfaff'sche Irenäusfragment wird demnach nicht aus alexandrinischen, nicht aus kleinasiatischen, sondern aus antiochenischen Kreisen herzuleiten sein. Man müsste es, wenn man es für voreusebianisch hält, im Kreise des Lucian und Dorotheus unterbringen.“

In seiner Ausgabe der Didache (p. XIV) und an anderen Orten hatte Funk die Beziehung des 2. Fragments auf die Didache in Abrede gestellt und vielmehr auf Constit. Apost. VII u. VIII verwiesen (s. z. B. Theol. Quartalschr. 1894 S. 702). Zahns Forderung (s. o.), dies näher zu begründen, veranlasste ihn, in seine „Kirchengesch. Abhandlungen und Unters.“ Bd. II (1899) S. 198—208 eine Prüfung der vier Fragmente einzurücken. Inbezug auf das zweite kommt er mit sehr beachtenswerten Gründen zu dem Ergebnis, dass es zwei Seelen habe: einerseits sei die Übereinstimmung mit Iren. IV, 17, 5f. so gross, dass sie nicht als zufällig angesehen werden könne, das Fragment habe irenäische Bestandteile, andererseits sei das 8. Buch der apost. Constitutionen sicher benutzt; das Fragment ruhe also auf Irenäus, sei aber eine frühestens im 5. Jahrhundert ange-

s. S. 522. — Ich bemerke noch, dass Lipsius in s. Artikel „Irenaeus“ im Diction. of Christian Biography T. III p. 266 nur das 3. Fragment für unzweifelhaft echt erklärt hat; in Bezug auf das 2. Fragment sagt er, dass begründete Bedenken gegen die Echtheit bestehen.

fertigte Compilation. Mit Zahn sieht Funk von der Zusammengehörigkeit der vier Fragmente ab; indem er sie untersucht, findet er, dass nichts gegen den irenäischen Ursprung des 4. Fragments spricht; auch in Bezug auf die Echtheit des 1. Fragments beständen keine grösseren Bedenken, doch fehle es an kleineren nicht, das dritte aber sei in einem höheren Grade fraglich. Über Pfaff selbst bemerkt er (S. 204): „Ich bin weit entfernt, bei Pfaff an eine Fälschung zu denken, obwohl es höchst eigentümlich ist, dass die Fragmente schon einige Jahrzehnte später trotz sorgfältiger Durchforschung der Catenen-Handschriften der Turiner Bibliothek nicht mehr vorgefunden wurden, u. s. w.“

Dies ist der heutige Stand der Frage. Das Ergebnis ist kein erfreuliches. Nur darüber sind alle einig, dass das zweite Fragment nicht von Irenäus herrühren kann; über die anderen Fragen herrscht Zwiespalt: Das zweite Fragment gehört dem 2., 3., 4., 5. Jahrhundert an; es steht dem Irenäus sehr nahe, es ist alexandrinisch, es ist antiochenisch; die vier Fragmente sind einheitlich, sind von verschiedenen Verfassern; das 1., 3. u. 4. Fragment sind dem Irenäus abzusprechen, sie sind ihm beizulegen; speciell das dritte erregt keine Bedenken, es ist in einem höheren Grade fraglich.

Sind die Kritiker allein an dieser discordia sententiarum schuld oder liegt die Schuld vielleicht an dem Objekt? Wir wollen prüfen; aber zuvor sei berichtet, unter welchen Umständen diese Fragmente aufgetaucht und welche Controversen über sie im vorigen Jahrhundert geführt worden sind.

2.

Christoph Matthäus Pfaff[1]) (geb. d. 25. Dez. 1686 zu Stuttgart als Sohn des Predigers, nachmaligen Tübinger Professors Johann Christoph P.), vielseitig begabt, früh entwickelt,

1) S. über ihn den Artikel von Wagenmann in der „Deutschen Biographie“ XXV S. 587 ff. (S. 590 die Litteratur). Ein Verzeichnis seiner fast zahllosen Schriften bei Meusel, Lexikon X S. 353—373; eine eingehende Würdigung seiner Stellung innerhalb der theologischen Entwickelung bei Ritschl, Gesch. d. Pietismus III S. 42 ff., vgl. Tholuck, Gesch. des Rationalismus I S. 149 ff.

mit 13 Jahren ins Tübinger Stift aufgenommen, erwarb sich umfassende Kenntnisse in der biblischen Philologie, der Patristik und den orientalischen Sprachen. Bereits im J. 1702 hielt er eine Rede im Stift in samaritanischer Sprache; in demselben Jahre wurde er Magister und bestand zwei Jahre später mit Glanz die theologische Prüfung. Noch nicht 18 Jahre alt, wurde er Vikar, im 19. Jahr Repetent in Tübingen. Seine erste wissenschaftliche Reise, um sich in Kirchengeschichte und orientalischen Sprachen weiter auszubilden, führte ihn mit einem Stipendium des Herzogs, der ihm seine besondere Gunst zuwandte, nach Halle (Michaelis), Hamburg (Edzardi), Norddeutschland, Dänemark, Holland und England. Auf dieser Reise, namentlich aber in England und Holland, wurde er mit den Schätzen der Bibliotheken vertraut, knüpfte Beziehungen zu den hervorragenden Gelehrten an und bildete sich zum Weltmann aus. Seine theologische Denkweise, die unter den Einflüssen Speners und des Halleschen Pietismus stand, lässt auch den Einfluss des ausserdeutschen Protestantismus, vor allem aber tüchtiger historischer Studien erkennen. Unionsgesinnung im Geiste Calixts und mit dessen Vorliebe für die alte Kirche erfüllte Pfaff, der übrigens in seiner Lebensführung niemals ein Pietist war. Nach drei Jahren kehrte er, reich an Wissen, in die Heimat zurück (1709), trat aber als Hofmeister und Reiseprediger des württembergischen Erbprinzen sofort eine zweite Reise an, die ihn auf drei Jahre nach Turin an den Hof Victor Amadeus II. führte. Das rauschende Leben daselbst hinderte ihn nicht an ernsten Nachforschungen auf der Turiner Bibliothek und an wissenschaftlichen Studien. Diese trieb er nicht nur um der Sache willen, sondern auch aus brennendem Ehrgeiz, ein berühmter Mann zu werden.[1]) Handschriftliche Funde von hoher Wichtigkeit belohnten seinen Eifer, unter ihnen die Epitome Lactantii nach einem uralten Manuscript. Nicht alles, was er gefunden, veröffentlichte er sofort, sondern gab es erst in den nächsten Jahren heraus, nachdem er Turin im J. 1712 verlassen hatte.[2]) Unter

1) Er hat selbst einige Jahre später in einem Brief an Buddeus seinen Ehrgeiz in der Wissenschaft seinen grössten Feind und das Hindernis seiner geistlichen Fortschritte genannt.

2) Im J. 1713 trat er von Stuttgart aus eine neue Reise nach Holland und Frankreich an.

seinen Entdeckungen auf der Turiner Bibliothek befanden sich auch vier bisher unbekannnte Fragmente des Irenäus. Zur Veröffentlichung schickte er sie dem berühmten Gelehrten Scipio Maffei in Verona (er hatte Pfaff, der ihn auf seiner Rückkehr nach Deutschland besuchte, um Anekdota gebeten) zugleich mit einer lateinischen Übersetzung und erklärenden Noten zu. Dieser druckte sie in seinem „Giornale de' Letterati d' Italia" T. XVI Art. IV (1713) p. 226f. ab und begleitete sie mit einer kritischen Epistel.[1]) In dieser Publikation tauchen also die Fragmente zuerst auf.[2])

---

1) Über die Sendung an Maffei hat sich Pfaff später (in seiner Diss. apologetica bei Stieren II p. 423) also geäussert: „Inter alia multa anecdota quattuor Irenaei fragmenta Augustae Taurinorum invenimus, suo tempore, si ita ferret occasio, iuris publici facienda. Haec quum nobis in patriam redeuntibus et Veronam transeuntibus commode sese offerret, viro illustri Scipione Maffeio anecdota quaedam Graeca a nobis expetente, diario Italico, quod Venetiis prodit et cuius unusquisque tomus iuxta institutum collectoris tum anecdoto quodam superbire debebat, inserenda, transmisimus ipsi praedicta fragmenta et versione et notis quibusdam nostris illustrata"; die Publication sei erfolgt, und Maffei habe sofort seine „epistula" mit veröffentlicht. „Ubi ingenue fatemur, litem hanc nobis valde inexspectatam fuisse." In dem „Giornale" steht zuerst (p. 226—228) eine kurze Einleitung des Herausgebers, in welcher die übrigen litterarischen Entdeckungen Pfaffs in Turin (Lactantius, Anon. de haeresi Manichaeorum, Hilarianus, Anon. de origine generis humani) aufgezählt werden. Dann folgen p. 228—245 die Fragmente mit Pfaffs Übersetzung und Noten (auf diese gehe ich hier nicht ein, da sie sämtlich in seine gleich zu nennende grössere Publikation übergegangen sind); hieran reiht sich Maffeis Brief. Zwischen der Editio princeps und dem zweiten, von Pfaff selbst besorgten Druck der Fragmente sind folgende Differenzen: Fragm. I: *σοφίαν τοῦ θεοῦ* (α), *σοφίαν θεοῦ* (β) — *ὃν ἐάνπερ* (α), *οὗ ἐάνπερ* (β) — *σπουδαζόμενοι* (α), *σπουδάζοντες* (β). Fragment II: *παρακαλεῖ* (α), *παρακαλεῖ ἡμᾶς* (β). Fragment III: *αὗται* (α), *ταῦται* (β).

2) Maffeis Epistel ist in lateinischer Übersetzung bei Stieren II p. 381—384 abgedruckt. Sie trägt die Widmung an den Abt Bacchini. — Hier noch einige Notizen über Pfaffs späteres Leben. Er wurde bereits i. J. 1714 zum Professor der Theologie in Tübingen ernannt, trat die Stelle aber erst 1717 an. Im J. 1720 wurde er Kanzler der Universität. Als Professor und Kanzler hat er bis zum J. 1756 in Tübingen gewirkt und wurde durch seine litterarische Thätigkeit sowie durch seine akademische Wirksamkeit ein berühmter Mann. Besonderes Aufsehen erregte er durch seine neue kirchenrechtliche Anschauung (als Vertreter des sog. Collegialsystems) und durch seine Vorschläge zur Vereinigung der Lutheraner und Refor-

Maffei hat die Epistel geschrieben, um seinen Zweifeln an dem irenäischen Ursprung der Fragmente Ausdruck zu geben; Pfaffs („viri inter Teutonos doctissimi") Zuverlässigkeit berührt er mit keinem Wort. Seine Bedenken sind folgende:

1. Stücke, die aus Catenen stammen, sind überhaupt unzuverlässig, zumal wenn sie die Angabe des Werks, aus dem sie geflossen sind, vermissen lassen.

2. Diese Fragmente tragen lediglich die Überschrift *Εἰρηναίου*, ohne den Zusatz *Ἐπισκόπου Λουγδούνων*.

---

mierten, mit denen er sogar auf das Corpus Evangelicum in Regensburg Eindruck machte. Bis um das J. 1720 zeigen seine Schriften ausgeprägt pietistischen Geist; dann neigte er sich immer mehr der Aufklärung zu, obgleich er den Wolfschen Geist von einem mehr empiristisch-skeptischen Standpunkt aus bekämpfte. Ritschl sieht in ihm einen Repräsentanten des „weltförmigen Pietismus". Seine Zeitgenossen meinten, er „inclinire am meisten zum Skepticismus und Libertinismus, zum Galantismus und Singularismus". „Jedenfalls", schreibt Wagenmann, „haben die pietistischen Eindrücke seiner Jugend bei ihm sich mehr und mehr verloren, und er hat dem Standpunkt der Aufklärung theoretisch und praktisch immer stärker sich angenähert: ‚die gefährliche Union von Fleisch und Geist hat bei ihm', wie sein Zeitgenosse und Landsmann J. J. Moser sich ausdrückt, ‚einen schlimmen Ausgang genommen'. Er galt, trotz des pietistischen Anstrichs, den er sich zu geben wusste, in seiner Umgebung als ein weltsinniger Lebemann, als genusssüchtig und geizig, rechthaberisch und unverträglich." Nicht nur seine weitgehenden, zuletzt auf eine allgemeine religiöse Verwischung und Toleranz gerichteten Bestrebungen brachten ihn bei seinen Confessionsverwandten in Misskredit, in noch höherem Masse jene schlimmen Charaktereigenschaften, die sich in seinem Alter steigerten und den Siebzigjährigen zuletzt zu einem schweren sittlichen Fehltritt führten. Seine Stellung war in Tübingen so erschüttert, dass er sich nach einer anderen umsehen musste. Verhandlungen über eine Professur in Göttingen zerschlugen sich; danach verliess er notgedrungen Tübingen, um sich (in Frankfurt a. M.) ins Privatleben zurückzuziehen. Unvermutet aber (bis heute sind die näheren Umstände nicht bekannt) erhielt er einen Ruf nach Giessen als Professor der Theologie, Generalsuperintendent, „Direktor" der Theologischen Facultät und Kanzler der Universität. Er folgte demselben und hat noch 4 Jahre († 19. Nov. 1760) daselbst gewirkt — wie die Akten der Giessener Theologischen Facultät ausweisen, als eine Geissel der Universität und Facultät: hochmütig, herrschsüchtig, mit unverhüllter Geldgier und schamlosem Eigennutz. Die Collegen atmeten auf, als sie von diesem unwürdigen Greise befreit wurden. Der Vorwurf der Fälschung ist in Deutschland bis heute m. W. nicht gegen ihn erhoben worden, wohl aber der des Handschriftendiebstahls, s. darüber unten.

3. Die Art, wie in ihnen NTliche Stellen zusammengewebt sind, ist ungewöhnlich.

4. In dem 2. Fragment sind die unechten apostolischen Constitutionen citiert, die erst nach Irenäus Zeit entstanden sind. Dazu aber wird von „secundae" constitutiones gesprochen. Was soll das heissen? Sie werden von Niemandem sonst citiert. Sollen sie aber mit Pfaff als „ultimae" constitutiones verstanden werden, weil sich der angeführte Text im 8. (letzten) Buch der Constitutionen findet, so ist es vollends um die Echtheit der Fragmente geschehen.

5. In dem 2. Fragment werden die eucharistischen Elemente als *ἀντίτυπα* bezeichnet; diesen Ausdruck hat weder Irenäus noch sonst ein Vater in jenem Zeitalter inbezug auf die Elemente gebraucht.

6. In demselben Fragment findet sich die Invocation des h. Geistes beim Abendmahl; Irenäus aber spricht nur von einer Anrufung Gottes beim Brote; auch Justin schweigt über die Epiklese des h. Geistes.

7. In dem 3. Fragment wird von Festen so wegwerfend gesprochen, dass man weder Irenäus noch überhaupt einen orthodoxen Theologen als Verfasser vermuten kann, sondern an einen Novatianer zu denken geneigt ist. Auch kann man nicht wohl (mit Pfaff) annehmen, dass das Stück aus dem Brief an Victor stammt; denn dieser biete ein anderes Bild der Zustände während des Streites.

Nach diesen sieben Einwürfen wendet sich Maffei, der ein überzeugter Katholik war, gegen einige Ausführungen Pfaffs inbezug auf die Abendmahlslehre, die dieser in seinen Noten dem 2. Fragment angeschlossen hatte. Er findet, Pfaff habe in den Text hineingelesen, was er nicht enthält, und nicht herausgelesen, was er enthält. Mit Recht zwar habe er die Lehre von der Realpräsenz in ihm gefunden; aber weder lasse sich aus dem Text die Ansicht begründen, dass die oblatio vorangehe und abgeschlossen sei, wenn das Sacrament beginne, also von ihm ganz verschieden sei, noch sei Pfaffs Behauptung, die Consecration bestehe in der Epiklese des h. Geistes, richtig.

Im folgenden Jahre veröffentlichte Pfaff seine Fragmente in einem Bande von 647 SS. (dazu eine Widmung an den Herzog

[Cal. Mart. 1715], 21 SS. unpaginierte Vorrede u. 12 SS. unpaginierter Index und Addenda).[1]) In der Vorrede, aber auch in den Noten suchte er Maffeis Einwürfen zu begegnen. Zunächst sind wir gespannt, zu erfahren, wie Pfaff die Fragmente gefunden, bez. welchen Handschriften und welchem Contexte er sie entnommen hat. Darüber erfahren wir lediglich folgendes: „non uno ex codice extraximus, sed ex variis[2]), qui a Graecis *πατερικά, παράδεισοι, γεροντικά, λειμωνάρια, διηγήσεις, πανδέκται, κλίμακες, λαυσαϊκά*[3]), aut a voce Latina ‚Catenae', si nempe commentarium perpetuum in librum quendam sacri codicis contineant, nuncupantur, diversa scil. SS. Patrum vel facta vel effata continentibus, ex quibus ea nobis praecipua visa sunt, quae S. Jrenaei nomen praeferunt, eo magis etiam aestimanda, quod aetatem aliquam ferant ii codices, ex quibus ea extulimus. Non tamen, viso Irenaei nomine, coeco quodam impetu eo statim processimus, ut sine praevio examine de *αὐθεντίᾳ* istorum fragmentorum illico pronuntiandum esse existimaverimus, sed limam potius criticam adhibuimus, ut, quid de istis monumentis dicendum esset, liquido et quidem sine oppositi formidine nobis constaret. Praecipuum vero quod sua quadam et nativa luce oculos nostros perstrinxit, fuit gravis illa et Irenaeo dignissima scribendi ratio, quam in fragmentis hisce observavimus, majestatem saeculi quo vixit (fuit autem id secundum a nativitate Christi) omnino ferens; porro insignis quaedam tum styli ipsius tum rerum in iisdem traditarum convenientia cum iis, quae Irenaeus in libris contra haereses dixerat, quibus

1) S. Irenaei Episcopi Lugdunensis Fragmenta Anecdota, quae ex bibliotheca Taurinensi eruit, Latina versione notisque donavit, duabus dissertationibus de oblatione et consecratione eucharistiae illustravit, denique liturgia Graeca Io. Ern. Grabii et dissertatione de praejudiciis theologicis auxit Christophorus Matthaeus Pfaffius. Hagae Comitum, Sumtibus Henrici Scheurlerii, anno 1715. Die neue Auflage von 1743 hat nur ein neues Titelblatt erhalten (Lugduni Batavorum, Hagae Comitum et Francofurti ad Moenum, Sumptibus Societatis), ist sonst aber ein genauer Abdruck der ersten. Mir haben beide Abdrücke vorgelegen.

2) Die gesperrt gedruckten Worte habe ich sperren lassen.

3) Hierzu die auffallende Anmerkung: „His quidem nominibus peculiares libri, acta vitasque et effata veterum complexi, communiter designantur. Sed generalia quoque eadem esse ex codicibus Taurinensibus perspeximus, ubi idem codex duo vel tria eiusmodi nomina saepius inscripta habet."

plurimam ista lucem afferunt, maxime quod Oblationis et Consecrationis eucharisticae rationem attinet; denique ipsa codicum, ex quibus nostra eruimus, fides, ad nauseam usque a nobis tentata, quam intemeratam omnino invenimus, cum omnia Patrum loca, quae in istis citata reperimus evolvimusque, in editionibus impressis eadem fere ratione elata iisdemque Auctoribus adscripta invenerimus, solis iis exceptis, quae prelum hactenus experta non sunt, et queis ipsa haec fragmenta annumerare licet, cum et in Libris adversus haereses et in iis, quae Feuardentius, Cotelerius, Halloixius, Sirmondus, Combefisius, Grabius et Massuetus congessere, fragmentis desiderentur."

Diese Angaben sind ebenso auffallend durch das, was sie enthalten, als was sie nicht enthalten; sie werden uns unten noch beschäftigen. Hier sei nur erinnert, dass am Anfang des 18. Jahrhunderts das Interesse für Irenäus und die Einsicht in die historisch-theologische Bedeutung dieses Kirchenvaters auf ihrem Höhepunkte waren. Im J. 1702 war die gute Ausgabe Grabes, im J. 1710 — also in dem Jahre, in welchem sich Pfaff in Turin befand — die ausgezeichnete Massuets mit vielen neuen Fragmenten erschienen. Die Theologen aller Confessionen beschäftigten sich damals eingehend mit Irenäus; er wurde in die confessionellen Controversen hineingezogen und seine Ausführungen als autoritativ von Katholiken, Lutheranern und Reformierten in Anspruch genommen, gedeutet und gedreht.

Pfaff fährt in seiner Vorrede fort, es könne ein jüngerer Irenäus (etwa der Nestorianer Irenäus, Bischof von Tyrus) nicht gemeint sein; denn dieser habe nur zur Geschichte des nestorianischen Streits geschrieben, die Fragmente aber „calamum sapiunt magis orthodoxum magisque pium, quam qui ab auctore vitae suae pertaeso atque episcopali dignitate privato tragoediae componendae demum fuit adhibitus". Mit denen, die einen mathematischen Beweis von ihm verlangen, könne er freilich nicht streiten. Die Frage sei eine des „gustus criticus qui omnium est subtilissimus". Aber — „si in diversis scriptis eandem dicendi rationem, periodorum numerum aequalem [?], idearum similem compositionem atque ordinem, expressionum item eandem vim eandemque sententiam utrobique defensam praefixumque eiusdem Auctoris nomen inveneris, quid quaeso impedit, quo

minus ea unius eiusdemque scriptoris esse asseras criticamque hic certitudinem iactes?"

Nach der üblichen Entschuldigung, dass er, für seinen alten Freund Grabe eintretend, in seinem Buche die ausgezeichneten Gelehrten Massuet und Nourry habe bekämpfen müssen — es handelt sich stets um die Abendmahlslehre im Anschluss an das zweite Fragment —, und nachdem er als Zweck seiner beiden grossen Abhandlungen „de Oblatione et Consecratione Eucharistiae" den Nachweis bezeichnet hat, „quid a Christo institutum, quid a veteribus superadditum, quid a recentioribus mutatum fuerit", geht er auf die Unionsverhandlungen zwischen Katholiken und Protestanten, die damals schwebten, ein.

Nun erst wendet er sich gegen die Einwürfe Maffeis, die dieser im „Giornale" veröffentlicht hatte (s. o. S. 8). Den beiden ersten gegenüber hat er leichte Mühe; sie sind in der That in dieser Allgemeinheit unkräftig. Gegen den dritten (die Art, wie hier NTliche Stellen zusammengewebt seien, sei ungewöhnlich) führt er aus, das Gegenteil sei richtig, speciell Irenäus „plurimis in locis dicta Scripturae mirum in modum cumulat, id quod ipsa docet inspectio".[1]) Gegen das vierte Argument bemerkt er, es sei nicht seine Meinung, dass Irenäus die Compilation Apostolischer Constitutionen citiert habe, die wir heute besitzen und die gewiss jünger als die Zeit des Irenäus sei; diesen Apostolischen Constitutionen lägen aber ältere (Didaskalieen der apostolischen Väter und des Irenäus, des Hippolyt u. s. w.) zu Grunde; Irenäus selbst berufe sich öfters auf Traditionen der Presbyter, und andererseits habe Whiston gezeigt, dass die Apost. Constitutionen uralte und echte Bestandteile umfassen; „*δεύτεραι*" aber sei hier nicht = „secundae" (was keinen Sinn gebe), sondern = „ultimae" (*δεύτερος ἄλλων* = omnium postremus), oder noch besser = „posteriores". Was das fünfte Argument (*ἀντίτυπα*) anlangt, so sei dieses Wort zwar von keinem Kirchenvater des 2. u. 3. Jahrh. für das Sacrament der Eucharistie gebraucht worden, aber warum soll es Irenäus nicht zuerst gebraucht haben? Maffei hätte zeigen müssen, dass er es nicht brauchen konnte, aber das hat er unterlassen; übrigens habe er,

1) Mehr bemerkt er nicht; wie unzureichend die Behauptung ist, wird sich unten zeigen.

Pfaff, in seinen Noten die Geschichte des Gebrauchs dargestellt. Inbezug auf das sechste Argument sei zu sagen, dass Irenäus IV, 18, 5 nicht nur die ἔκκλησις und ἐπίκλησις[1]) kenne, sondern auch die Consecration von ihr ableite, ja er erzähle, dass auch der Gnostiker Marcus die Eucharistie feiere, adhibens τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως (I, 18, 2); ferner finde sie sich bei dem Häretiker Theodotus (Excerpta ex Theodoto), Origenes (Maximus), Cyprian, Cyrill von Jerusalem u. s. w.; diesem Consensus gegenüber sei das Schweigen Justins bedeutungslos; übrigens besässen wir nur Bruchstücke aus der Litteratur des 2. Jahrhunderts: „in scripturis nunc deperditis exstitisse potuit ἐπίκλησις ista, uti et ἀντιτύπων vox, nec, quia ista nunc periere, aut quid in iis exstiterit, ignoratur, dici potest, haec in iis non exstitisse, maxime, cum saeculi IV. scriptoribus haec omnia sint familiaria, qui sane non primi (quod absit) ea excogitavere, sed ab antiquioribus hausere, nisi ecclesiam saeculi IV. in consecratione eucharistiae iam variasse dicere malis.“ Zugeben könne man übrigens, dass aus Justins Schweigen zu folgern sei, dass damals noch nicht alle griechischen Kirchen die Epiklese recipiert hatten und die Consecrationsformeln noch verschieden gewesen seien. Was endlich das siebente Argument anlangt, die Freiheit inbezug auf Feste und Fastenordnung zeige eher einen novatianischen als einen katholischen Schriftsteller, so hätte Maffei diese Behauptung begründen sollen; das Fragment schliesse sich eng an Paulus an, und der Brief des Irenäus an Victor beweise, dass man damals nicht nur über das Osterfest, sondern auch über das Fasten gestritten habe. In der That — so wie Maffei sein Argument gefasst hatte, war es nicht schwer zu widerlegen.

Man muss sagen, dass Pfaff sämtliche Einwürfe Maffeis als unberechtigt mit Glück zurückgewiesen zu haben schien. Auch inbezug auf den dritten schien er bei oberflächlicher Betrachtung Recht zu behalten. Maffeis Einwürfe, denen, wie sich zeigen wird, durchweg eine richtige und für die Echtheit der Fragmente tötliche Beobachtung zu Grunde liegt, waren so unglücklich formuliert und so allgemein ge-

1) So drückt sich Pfaff hier aus; wir werden darüber unten zu handeln haben.

halten, dass ihr Autor leicht ins Unrecht gesetzt werden konnte.

Am Schlusse seiner Vorrede geht Pfaff auf die dogmatische Controverse ein, die Maffei über das Verhältniss der oblatio zur consecratio im Abendmahl angesponnen hatte, und auf dessen Vorwurf, er, Pfaff, habe die Laien- und die priesterliche Oblation verwechselt. Pfaff verweist jetzt auf seine gedruckten Noten und auf seine umfangreichen Abhandlungen über die Oblation und Consecration.

Jene Noten (samt dem Abdruck des Textes der 4 Fragmente) füllen die ersten 160 S. des Werkes.[1]) Ich hebe aus ihnen das hervor, was für die Frage nach dem Ursprung der Fragmente und Pfaffs Stellung zu ihnen von Wichtigkeit ist.[2])

Von dem 1. Fragment, das, wie alle übrigen, lediglich die Aufschrift *Εἰρηναίου* im Ms. tragen soll, vermutet Pfaff, es stamme aus dem verlorenen Buch *διαλέξεων διαφόρων* oder aus dem *λόγος εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* des Irenäus.

Zu dem Anfang des Fragments (*Ἔστι μὲν οὖν ἡ γνῶσις ἡ ἀληθινὴ κτλ.*) bemerkt er: „*Γνῶσιν* alio modo describit Irenaeus IV, 33, 8, sed haec quidem, uti arbitror, non contraria sunt iis, quae in fragmento nostro ponuntur". — Zu *ἐν μυστηρίῳ*] „Qua voce non semper ea significantur, quae rationi sunt impervia, sed quae ex naturali lumine non cognoscuntur". — Zu *γεύσηται*] „Forsan ad loca Hebr. 6, 4, I Pet. 2, 3 heic respicit Irenaeus. Quidquid autem sit, requirere videtur vir sanctus non saltem, ut de veritate divina simus convicti, sed ut dulcedinem ipsius vimque supernaturalem, quam cordibus infundit, in intimis animorum visceribus gustemus. Hic certe gustus internus fuit, qui homines tempore Christi et apostolorum ad fidem convertit .... Quando itaque theologi loquuntur de veritate sensus et de veritatis divinae gustu interno, fanatica utique haec opinio dici nequit, nisi arbitremur, ita statuisse deum, se nulla ratione hominibus sese communicaturum nisi communi illa, quae

1) Von diesen 160 S. sind nicht weniger als 122 dem 2. Fragment gewidmet; auch daraus erkennt man, in welchem Masse es für Pfaff im Vordergrund stand.

2) Man vgl. zum Folgenden den unten, im 3. Abschnitt, abgedruckten Text der Fragmente.

in lumine naturali consistit . . . Sed hoc de argumento infra pluribus agemus in dissertatione De praejudicatis in religione opinionibus fugiendis." — Zu den Worten *τῶν ἃ μὴ ἑωράκασιν ἐμβατευόντων* bringt Pfaff wieder eine Zeitspiegelung (gegen die Schultheologie und gegen die falschen Mystiker). — Bei dem Ausdruck *ἡ ἀποστολικὴ διδασκαλία* trägt er gelehrtes Material über diesen Begriff und die ihm verwandten zusammen. — Zu *ἰδιῶται καὶ ὀλιγομαθεῖς* stellt er aufs neue zeitgeschichtliche Bemerkungen und erklärt im Sinn des Pietismus: „antiqui patres id praecipue urgent, quod illiterati atque indocti facilius ad evangelium credendum moveri potuerint quam docti et philosophi", und „haec in ruborem convertere debent ex doctis multos, qui eruditione sua elati atque scientia tumentes omnia ad rationis suae modulum exigere et, quae futuro reservantur saeculo, comprehendere cupiunt etc." Er vergleicht Iren. V, 20, 2 u. II, 28, 3, auffallenderweise aber nicht II, 26, 1, wo *ἰδιῶται καὶ ὀλιγομαθεῖς* zu lesen steht. — Zu *ἀποτύχωσι κτλ.* citiert er Iren. V, 9, 3, zum Schluss des Fragments Matth. 16, 24, Hebr. 6, 1, Matth. 6, 33 u. Luc. 17, 34, zu den Worten *ἀκολουθῆσαι τῷ Χριστῷ* bemerkt er: „Haec sane lex Christianismi fundamentalis est, quam nisi observaverimus, dignitate Christianorum praemioque excidimus."

Aus welcher Schrift des Irenäus das zweite Fragment genommen sei, bleibt nach Pfaff dunkel. Er selbst bringt eine gelehrte Darlegung über *διατάξεις τῶν ἀποστόλων*, das repetirend, was man damals über sie wusste. — *παρηκολουθηκότες*] er citiert Luc. 1, 3. — *νέαν προσφοράν*] er citiert Iren. IV, 17, 5. 6; IV, 18, 5; dann schreibt er zu diesen Stellen: „Observamus autem primo iuxta Irenaeum oblationem eucharistiae mandatam esse discipulis ab ipso Christo, id quod in evangeliis *κατὰ ῥητὸν* non exstat nec in ep. I. ad Corinthios . . . Idem hoc videtur contrarium fragmento nostro, ubi s. episcopus ad *δευτέρας διατάξεις τῶν ἀποστόλων* perspicue satis provocat. Secundo non oblationem solum eucharisticam a domino mandatam fuisse discipulis ait Irenaeus, sed et oblationem primitiarum ex eius creaturis". Nun folgt eine breite Untersuchung, innerhalb welcher er bereits auf die Uebereinstimmung unseres Fragments mit Apost. Const. VIII, 40 aufmerksam macht und den Satz ausspricht: „haec omnia ita sunt intellegenda, ut oblatio primitia-

rum ab oblatione donorum eucharisticorum semper distinguatur". Es ist ihm sehr darum zu thun, die Meinung zu widerlegen, Christus selbst habe die Darbringung der Erstlinge geboten; er meint u. A., „primitiae" könne auch = „praecipua" verstanden werden. Weiter tritt er sehr lebhaft dafür ein, dass der Consecration die Oblation vorangehen müsse. „Hanc autem oblationem cum abolevisse fere omnes protestantes videantur, opponitur ipsis S. Irenaei auctoritas. quam pedibus concalcare et susque deque habere, id vero maximum crimen foret; dicere etiam, veteres per oblationem et sacrificium nihil intelligere aliud quam preces, oppido esset ridiculum ostenderetque animum aut veritati non cedentem eandemque dissimulantem, aut nulla ecclesiasticae antiquitatis notitia imbutum, etc." Offenbar will er die Oblation bei den Protestanten wieder einführen und dafür ruft er die Autorität des Irenäus an; es steht aber die Oblation mit den Gedanken über eine mögliche Union von Protestanten und Katholiken in enger Verbindung. Im folgenden wird ein ausführlicher Commentar zu Iren. IV, 17. 18 gegeben. Ausführlich wird dann auf das verbum consecrationis und die Epiklese eingegangen. Hierauf geht er zu dem Hauptgedanken des Irenäus über, dass der Erfolg des eucharistischen Genusses die Unsterblichkeit unseres Leibes sei. In unserem Fragment findet sich dieser Gedanke nicht, und Pfaff bekämpft ihn ausführlich und heftig; er will von dieser „crassa et naturalis nutritio" nichts wissen. Ferner sucht er (gegen Massuet) nachzuweisen, dass Irenäus nicht die Transsubstantiation bezeuge, sondern lutherisch lehre („tum panis vinique substantiam manere, tum corpus sanguinemque domini adesse"). Dann kommt er auf die Epiklese zu sprechen. In dem Werk gegen die Häretiker stehe ἔκκλησις und Massuet wolle dafür ἐπίκλησις lesen, aber da auch in dem neuen Fragment ἐκκαλεῖν stehe, müsse ἔκκλησις bleiben. Er nimmt inbezug auf die zwischen den Griechen und Römern schwebende Controverse über die wirkende Kraft und den Zeitpunkt der Consecration für jene Partei, und eben das neue Fragment leistet ihm dafür die besten Dienste im Gegensatze zu dem grossen Werk des Irenäus, über das er sich also beklagt: „implicatam difficilemque dicendi rationem, qua Irenaeus utitur, ipsius sententiam obscuram reddere, ut quovis modo fere explicari possit". Noch einmal bekämpft er in

Anlass von Iren. V, 2, 2 f. die Vorstellung von der nutritio carnis durch die Eucharistie: „Quae si premantur, statuit omnino Irenaeus, corpus sanguinemque Christi mutationem, quae in nutritione fit, subire et in nostrum corpus transmutari. quod quemadmodum de corpore Christi asseri haud potest, quod est immutabile, ita corpori glorioso ἐπουρανίῳ et ἀφθάρτῳ haudquaquam convenit".

Zum Citat aus Malachias erinnert er an die zahlreichen Citate dieses Spruchs bei den Vätern und führt die älteren an. Da Streit darüber herrschte, wie die Väter die Stelle verstanden haben, so bemerkt er: „Ceterum omnino arbitramur, Irenaeum tum in fragmento nostro, tum IV, 17, 5 hoc Malachiae dictum de oblatione externa panis et vini in eucharistiam consecranda coniunctis cum ipsa precibus exponere, etsi § 6 per oblationem nihil aliud quam glorificationem nominis divini et per incensum solas orationes sanctorum intelligere videatur".

Zu „θυσία" bemerkt er, „in Hebr. מנחה h. e. oblatio, non זבח (sacrificium); ceterum hoc bene notanda sunt, quia plures oblationem a sacrificio haud distinguunt." — ἐν τῇ Ἀποκαλύψει] „Nisi ex antecedentibus certum esset, Irenaeum loqui de externa quadam oblatione, crederem omnino, quod Malachiae verba de spirituali precum oblatione solum exponeret"; er verweist dagegen auf Iren. IV, 17, 6. — ἀναφέρωμεν κτλ.] „Petita sunt ex Hebr. 13, 15". — οὐ κατὰ νόμον] Er citiert Iren. IV, 18, 2. χειρόγραφον] Er citiert Coloss. 2, 14 und Iren. V, 17, 3. — ἐν πνεύματι κτλ.] Er citiert Joh. 4, 24. — οὐκ ἔστι σαρκική] „Observanda hic est Irenaei verborum connexio. Plura hactenus dicta coacervaverat de sacrificiis et oblationibus spiritualibus, atque ex his tandem concludit, oblationem eucharistiae, h. e. donorum eucharisticorum atque externorum symbolorum, ex quibus illa conficitur, non esse σαρκικὴν ἀλλὰ πνευματικήν. Non ergo haec stat Irenaeo sententia, quod in s. eucharistia corpus et sanguis domini denuo deo patri offerantur, quae semel oblata fuere in cruce, numquam amplius offerenda. Caeterum haec omnia latius et prolixius in sequentibus explicantur". — εὐχαριστοῦντες αὐτῷ] Also bestehe die oblatio nach Irenäus in zwei Stücken, 1. in dem externus impositionis actus, so dass die Offerierenden sich dieser Dinge entäussern, 2. in der Danksagung, wie sie auch von Christus selbst gesprochen worden ist. — τελέσαντες] Dieses

Wort ist Pfaff besonders willkommen, und er spricht ausführlich darüber: „Hinc concludere licet, aliam esse actionem, quae eucharistiae consecrationem praecedit, aliam, qua haec perficitur". Allerdings könne *τελεῖν* nicht nur „vollenden", sondern auch „vollziehen" bedeuten; aber „quocunque modo vox nostro in fragmento sumatur, post consecrationem nulla amplius sequetur oblatio"; demnach gilt: „Protestantes veteris ecclesiae oblationem eucharisticam non abrogasse sed retinuisse, eos nempe, qui precibus et consecratione cultum eucharistiae sacrum peragunt". — *ἐκκαλοῦμεν*] Noch einmal wird ausführlich über dieses Wort gehandelt: „evocamus scil. e coelis, e quibus in Jordanem descendit Spiritus S., cum Christus baptizaretur". — *ἀποφήνῃ*] Nach einer längeren Ausführung heisst es: „ceterum vox *ἀποφαίνειν* improprie omnino hic sumitur; nemo enim est qui asseveraverit, panem et vinum per *ἐπίκλησιν* precesque corpus et sanguinem domini manifestari, cum ex sensuum testimonio manifestum sit, panem et vinum remanere et talia apparere. Obscura itaque vox ex clarioribus explicanda est locoque Irenaei classico, qui IV, 18, 5 exstat, ubi effectus *ἐπικλήσεως* dicitur esse *ἕνωσις* et *κοινωνία* rei terrenae i. e. panis et vini cum re coelesti i. e. corpore et sanguine Christi". — *τὴν θυσίαν ταύτην*] „Vox dubia impropria hic significatione gaudet; nihil enim est in sacramento, quod sacerdos *θύει* (mactet). Sumitur itaque hic pro *προσφορᾷ* seu pro donis dei oblatis". Pfaff führt Väterstellen an, um dies zu erweisen. Also: „Irenaeus dum *θυσίαν* hic memorat, panis vinique *προσφοράν* innuit".

ἀντίτυπα] Pfaff beginnt seine Ausführungen damit, dass die, welche die Abendmahlselemente symbolisch fassen, öfters dafür das Wort *ἀντίτυπα* ins Feld geführt haben; dagegen behaupten die Verteidiger der Realpräsenz, es könne diese auch bei jenem Wort bestehen, weil „in eucharistia signum visibile cum veritate invisibili corporis et sanguinis Christi coniunctum esset". Pfaffs Meinung geht dahin, Irenäus habe das Wort so gebraucht, wie es I Pet. 3, 20 f. gebraucht sei, wo die Taufe *ἀντίτυπον* der Sintflut heisse; Irenäus habe die symbola consecrata *ἀντίτυπα* istarum figurarum genannt, quae Veteri in Testamento exstabant et s. eucharistiam repraesentabant (Melchisedek, Manna u. s. w.); also könne hier nichts gegen die Realpräsenz gefolgert werden; im Hebräerbrief allerdings werde *ἀντίτυπον* im Sinne von *τύ-*

πος gebraucht; doch sei festzuhalten, dass ἀντίτυπον (wie εἰκών) sowohl = „typus" wie = „typi complementum" sei. Hiernach kann ἀντίτυπον auch als „simile" im Sinne von „eandem formam habens" verstanden werden, wie ἀντίγραφον und ἰσότυπον. Pfaff setzt sich sodann mit Leo Allatius (auch mit Salmasius) auseinander und schliesst: „Haec omnia tam prolixe hic enarravimus, ut exemplo hoc constaret, de quisquiliis et vocibus rebusque nihili saepe inter eruditos disputari. huc enim maiorem controversiae huius de ἀντιτύποις partem ablegamus, utpote quam tanta cum difficultate tractare magnoque conatu nihil agere haud erat opus. — Ἰουδαίων] Pfaff citiert Iren. IV, 18, 4. Mit kurzen Noten sind die beiden letzten Fragmente ausgestattet (das 3. stammt nach Pfaff vielleicht aus dem Brief an Blastus de schismate oder aus der Schrift περὶ τοῦ πάσχα, das 4. vielleicht aus den διαλέξεις oder aus der ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος). Zum 3. Fragment citiert er Iren. IV, 33, 7 und bemerkt, dass es wert sei, diese Stelle immer wieder zu lesen, „ut, quae priscae ecclesiae circa doctrinam de schismate fuerit fides, clarius noscamus. Adeo enim Christiani hodie in partes discissi sunt, ut quaevis opinio novum schisma novamque sectam gignat. Felices eos, qui unitatem fidei spiritusque sectantur". — Zu ἔταξαν οἱ ἀπόστολοι verweist er auf das über die διατάξεις (Fragm. 2) Gesagte. — Zu τὰ ἔκτος τηροῦμεν bringt er wieder eine Zeitspiegelung: „Quod suo iam tempore reprehendit Irenaeus, id ad hoc, quod vivimus, seculum egregie quadrat. Scilicet ea est perniciosissima, quae unquam excogitari potuit, haeresis, qua creditur, religionem in externis saltem ritibus caeremoniisque consistere, quas qui servaverit, de salute sua securus esse possit. Adeo haec labes pervasit omnes sectas, ut nulla fere amplius medela queat adhiberi". — Bei dem 4. Fragment bringt er zuerst eine sehr merkwürdige Betrachtung über die Frage, ob Irenäus subordinatianisch gelehrt habe; diese Frage wurde damals unter den Gelehrten verhandelt. Er lässt zwischen den Zeilen durchblicken, dass er sie zu bejahen geneigt ist, obgleich Irenäus gewiss die volle Gottheit Christi gelehrt habe. „Ceterum", schliesst er, „ex verbis fragmenti nostri nihil contra Arianos exsculpere possumus; in hoc enim quod Irenaeus dicit, ii cum Orthodoxis conveniunt". Nachdem er zu παιδεία Tit. 2, 12 angeführt hat, giebt er etwas verblümt und

mit Umschweifen zu verstehen, dass Irenäus in den Worten *εἰς τὸ καταργῆσαι πᾶν τὸ κακὸν καὶ εἰς τὸ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα, ἵνα ᾖ πάντων τῶν μιασμάτων τὸ τέλος* sich der Apokatastasis-Lehre nähere. Pfaff geht auf die damals gerade besonders lebhaft geführten Verhandlungen über sie ein, erkennt an, dass Irenäus in seinem Hauptwerk die ewigen Höllenstrafen lehre, empfiehlt dann aber das Werk Petersens über die Apokatastasis, welches so viel Aufsehen gemacht hatte, in folgenden vorsichtigen Worten: „Est tamen qui in Germania ante XV annos Origenianum de fine poenalium infernalium dogma novis rationibus ornatum patrumque effatis defensum atque in systema redactum dedit vir celeberrimus Joh. Guliel. Petersenius, confectis hanc in rem tribus in maiore forma voluminibus, quem alii postea secuti sunt eiusdem opinionis asseclae ..... Non vero iste animas damnatorum post datas poenas in nihilum abituras ait, sed purificatum iri easdem atque restitutum ad primaevam imaginem, quam in creatione acceperant. Quam opinionem, a plurimis Iudaeorum doctoribus traditam et a quibusdam Patribus defensam maxime ex Ephes. 1, 10, Coloss. 1, 16—20, Rom. 5, 12 ff., I Cor. 15, 22 ff. pluribusque aliis locis probare annititur. Erudite autem haec omnia digerit, atque ita, ut necessarias cautelas ponat, ad impios ab abusu doctrinae huius abstrahendos. Ceterum si ex Scriptura ista satis probari possent, utique ad plurimas difficultates, quibus theologicae quaestiones haud paucae involvuntur, sterneretur via. Viderunt id inter Anglos H. Morus et Th. Tillotsonius, qui aeternitatem poenarum negasse aut in dubium vocasse dicuntur etc.“ — Da aus dem Fragment (zu *ἀποκαταλλάξαι* citiert Pfaff Coloss. 1, 20) zu folgern ist, dass Irenäus die Apokatallage durch Christus erst als zukünftig erwartet, so bemerkt Pfaff, Irenäus erkenne V, 14, 3 an, dass sie bereits durch den Tod Christi geschehen sei, aber man habe eine doppelte Apokatallage zu unterscheiden, eine universale und eine particulare; von jener spreche Irenäus in unserem Fragment und habe dabei auch Ephes. 1, 10 im Auge. „Hanc recapitulationem, quam vocat, rerum coelestium et terrestrium, ait Irenaeus esse coniunctionem naturae divinae cum humana (V, 14, 2). Alibi hanc recapitulationem de anima hominis cum corpore coniuncta explicat (V, 20, 2). Tam obscura tamen atque intricata sunt haec omnia, ut quae mens Irenaei sit, liquido vix dignosci

possit". Es steht also wieder so: die Ausführungen des Irenäus in seinem Hauptwerk sind dunkel und verworren, aber die neuen Fragmente sind klar.

Diesen seinen Noten hat nun Pfaff die Dissertation „De oblatione eucharistiae in primitiva ecclesia usitata" (p. 161—349), sodann die Dissertation „De consecratione eucharistiae in primitiva ecclesia usitata" (p. 350—496) folgen lassen. Sie müssen von langer Hand vorbereitet sein; denn ein ausserordentlich grosses Material ist in ihnen verarbeitet. Der Hauptzweck der zweiten Dissertation, der auch schon im Titel angekündigt wird, ist, zu beweisen, dass die Consecration in der alten Kirche in den Gebeten, hauptsächlich aber in der Epiklese des h. Geistes bestanden habe, dass diese Praxis aber später von der römischen Kirche geändert worden sei, indem sie die ganze Consecration in die Einsetzungsworte verlegt habe. Als Hauptzweck der ersten Dissertation wird im Titel angekündigt und in der Darlegung durchgeführt, dass die alte Kirche beim Abendmahl lediglich Brot und Wein, nicht aber den Leib und das Blut Christi offeriert habe, zugleich wird die Ansicht jener englischen Theologen, welche behaupten, dass diese Oblation von Brot und Wein das eigentliche und propitiatorische Opfer des Neuen Testaments sei, vorsichtig und zurückhaltend erwogen. Man erkennt leicht, dass das von Pfaff entdeckte zweite Fragment für die Entscheidung beider Fragen auf historischem Wege von fundamentaler Bedeutung ist; denn es enthält die drei Sätze: (1) *προσφέρομεν ιῷ θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας*, (2) *τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν*, (3) *ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνῃ κτλ.*

Am Schlusse seines Werkes hat Pfaff die „Liturgia Graeca a Jo. E. Grabio ad normam veterum liturgiarum composita" (p. 497—528) abdrucken lassen [1]) sowie eine von ihm selbst verfasste „Dissertatio de praejudicatis opinionibus in religione dijudicanda fugiendis" (p. 529—647).[2]) Diese Abhandlung hat an

1) Augenscheinlich im Interesse, das Zeugnis der griechischen Kirche für die Consecration mittelst Gebet und Epiklese in extenso vorzuführen.

2) Der Titel setzt sich noch fort: „ubi de praeiudiciorum theologicorum causis, varietate, affectionibus, effectu, remediis tum veris tum falsis, Pyrrhonismo itidem atque *ἐποχῇ* theologica agitur, nuperusque etiam de libertate cogitandi libellus modeste examinatur".

sich mit alle dem, was bis S. 528 verhandelt worden ist, gar nichts zu thun [1]); aber sie beweist, welchen Wert Pfaff seinen neu entdeckten Fragmenten und den theologischen Erkenntnissen und Erwägungen, die sie vermittelt haben, beilegt. An diesen Fragmenten hat er zeigen können, welchen Nutzen eine tiefere Einsicht in die Zustände und Lehren der ältesten Kirche bringt und wie durch sie die confessionellen Controversen teils entschieden, theils geschlichtet und theologische „Vorurteile" gehoben werden können.

Maffei erklärte sich durch die Pfaffschen Darlegungen inbezug auf die Echtheit der Fragmente nicht für überzeugt. Er liess bereits im folgenden Jahre (1716) einen zweiten Brief über sie (ebenfalls Bacchini gewidmet) in seinem „Giornale" erscheinen. [2]) Er lobte die „multiplex et varia eruditio" und das „grave ac moderatum ingenium" seines Gegners, aber er beharrte bei den Einwürfen, die er in dem ersten Briefe gemacht hatte, und suchte sie zu verstärken. Ich hebe das Wichtigste im folgenden heraus:

1. Er bringt eine Reihe schlagender Beispiele für die Unzuverlässigkeit der Autorennamen in den Catenen bei.

2. Gegenüber der auffallenden Aussage Pfaffs (s. o. S. 11), er habe die Turiner Catenen, denen er seine Irenäus-Fragmente entnommen, sämtlich im Detail durchgeprüft, mit den gedruckten Väter-Ausgaben durchweg verglichen und zuverlässig gefunden, bemerkt Maffei: „Quamquam autem id aliis difficile videri possit, ego tamen non dubito, aiente ipso, hac de re" [3]); er fügt aber hinzu, es frage sich, ob jene Catenen auch noch andere Fragmente aus den beiden ersten Jahrhunderten enthalten haben; „nam in his maior est difficultas, cum catenae

1) Nur einmal werden in ihr die neu entdeckten Fragmente citiert.

2) Lateinisch abgedruckt bei Stieren II p. 393—420. Das Original steht im 26. Bd. des „Giornale" (1716) Art. II p. 51—142 und trägt die Unterschrift „Verona 30. Aprile 1716". Bereits im 24. Bd. (1716) Art. XIII p. 385 f. war mitgeteilt, dass Pfaffs Werk erschienen sei, die noble Weise seiner Polemik anerkannt und das von ihm Maffei gespendete Lob gebucht.

3) Hier zum ersten Mal ist Maffei ein Zweifel aufgestiegen an Pfaffs Ehrlichkeit; er hat ihn aber unterdrückt.

fuerint temporibus mediis elucubratae, quibus opera antiquissimorum scriptorum, quibus modo caremus, credibile est iam fuisse deperdita".

3. In Bezug auf die eigentümliche Composition des ersten Fragments aus lauter NTlichen Stellen bleibt Maffei dabei, dass sie an sich und bei Irenäus auffallend sei; er präcisiert dieses Auffallende etwas genauer als in seinem ersten Brief, ohne doch den springenden Punkt zu treffen.

4. Pfaff hatte gesagt, unter den *δεύτεραι διατάξεις τῶν ἀποστόλων* des 2. Fragments seien nicht die apostolischen Constitutionen, sondern ihre Vorlagen, die älteren Didaskalien, zu verstehen; Maffei erwidert, dies möge zutreffen, allein der Verfasser unseres Fragments habe unzweifelhaft schriftlich abgefasste und gesammelte apostolische Constitutionen im Auge wie das Wort „*δεύτεραι*" beweise; eben deshalb sei Pfaffs Verweisung auf die „traditiones seniorum" bei Irenäus belanglos und die Sache bleibe so unsicher und unglaublich wie zuvor; denn das grosse Werk des Irenäus zeige deutlich, dass er schriftliche apostolische Constitutionen nicht gekannt habe; stände wenigstens noch „*διδαχή*" in dem Fragment, oder *διδασκαλία*! Somit bleibe es dabei, dass man bei *δεύτεραι διατάξεις* an die uns erhaltenen apostolischen Constitutionen denken müsse, in deren 8. (also letzten) Buch ja auch wirklich der Hauptinhalt des angeblich von Irenäus herrührenden Stückes stehe; dieses 8. Buch aber sei noch jünger als die übrigen.

5. und 6. Pfaff habe selbst bekennen müssen, dass das Wort *ἀντίτυπα* für die eucharistischen Elemente vor Constantins Zeit nicht nachweisbar sei; sein Einwurf, dennoch könne es Irenäus gebraucht haben, sei precär; ähnlich stehe es mit der Epiklese (Ekklese) des h. Geistes; die Epiklese Gottes, die in dem echten Werk des Irenäus bei der Eucharistie sich finde, bedeute etwas anderes; übrigens — wenn auch hier Pfaff behauptet, in verlorenen Werken des 2. Jahrhunderts könne die Epiklese des h. Geistes bereits gestanden haben, „responsionem libenter admitto, dummodo ipse quoque eam admittat, cum occasio similis occurret!"

7. In Bezug auf das 3. Fragment bleibt Maffei dabei, dass es nicht aus dem Streit mit Victor stammen könne.

Den Hauptteil der Ausführungen Maffeis in diesem Brief

nimmt die dogmatische Controverse über die Oblation und Consecration ein, in der er den streng römischen Standpunkt mit historischen Mitteln zu verteidigen sucht. Sie kann hier bei Seite bleiben; aber beim Übergang zu ihr und innerhalb derselben macht Maffei drei neue, erhebliche Einwendungen gegen die Echtheit der Fragmente:

8. Er bemerkt, dass das „ἴσασιν" im 2. Fragment eine „Eleganz" zeige, die sonst dem Stil des Irenäus fern liege.

9. Er erklärt: „Nonnullae etiam animadversiones fieri possent, si constaret, ob quam rationem textus illi adducti sint et in quo argumento catenae versentur, ex quibus depromti fuere, quum hic non referant vestigium aut commentarii aut interpretationis, sed hac de re loquetur fortasse disertus Pfaff in catalogo scripto, quem de Mss. Taurinensibus parat". Endlich wird die Forderung erhoben, die doch die nächstliegende war, Pfaff solle angeben, in welchem Zusammenhange die Fragmente stehen, und wie die Catenen oder Sammelschriften beschaffen seien, denen sie entnommen sind! Zugleich erfahren wir, dass Pfaff einen Katalog der Turiner Handschriften zu veröffentlichen verheissen hat (in den Leipziger „Acta Eruditorum").

10. Im Zusammenhang einer eingehenden Erörterung der Abendmahlslehre im zweiten Fragment desideriert Maffei die Einsetzungsworte und legt den Finger auf den seltsamen Ausdruck πνευματικῶς λειτουργεῖν. „Videtur novum quicquam et inusitatum sonare illud, quod interpretari potest ‚spiritualiter missam celebrare'. Sed ex his omnibus, quid tandem nobis dicendum erit? revocarene in dubium fidem clarissimi editoris? nequaquam[1]), sed id quidem tribuendum esse mori supra commemorato catenarum, ut sumant frustula plura separata et simul aptent, omittentes, quod intercedebat, et hoc modo novam quandam rationem componentes".

Auf diesen verschärften, in der Form aber freundlichen und seine Person wie seine Gelehrsamkeit anerkennenden An-

1) Zum zweiten Mal (s. o. S. 22) ist Maffei ein Zweifel an Pfaffs Ehrlichkeit aufgestiegen; wiederum hat er ihn unterdrückt.

griff [1]) antwortete Pfaff in der „Dissertatio apologetica de fragmentis Irenaei anecdotis deque oblatione et consecratione veterum eucharistica adversus virum illustrissimum Scipionem Maffeium" (1718).[2]) Man durfte hoffen, dass er das nachbringen würde, was er in seiner Publikation unterlassen hatte, nämlich genau anzugeben, aus welchen Handschriften die Fragmente stammen und in welchen Zusammenhängen sie dort stehen. Allein wir erhalten nur ganz unzureichende und seltsame Mitteilungen, dafür aber breite Ausführungen über die Oblation und Consecration. Was in Pfaffs Dissertation für die Frage nach dem Ursprung und der Authentie der Fragmente in Betracht kommt, teile ich im folgenden mit:

1. In Bezug auf Maffeis Bezweiflung der Zuverlässigkeit der Catenen im allgemeinen und der neuen Stücke insbesondere bemerkt Pfaff: „Primo toto coelo errat doctissimus Maffeius, cum putat, nos ex catenis — sumta hac voce pro commentario in certum quendam S. Scripturae librum ex variis SS. Patrum locis in unum collectis compilato — fragmenta S. Irenaei extraxisse. Quod aliter se habere, facile perspicere potuit ex diario erud. Ital. T. XVI, ubi haec nostra verba leguntur: „Exstant in bibliotheca Taurinensi varia S. Irenaei fragmenta diversis in codicibus, qui ‚Dicta Patrum' exhibent, exstantia", quae et ipsa in praefatione ad editionem Hagiensem sub initium repetiimus.[3]) Scilicet habentur in bibliotheca Taurinensi certi quidam codices, qui nil nisi patrum loca[4]) eaque selecta et memorabilia[5]), et quidem fere secundum ordinem sae-

1) Er wurde bald ins Deutsche übersetzt und erschien in der „Neuen Bibliothek" 58. Stück S. 595 ff.

2) Abgedruckt bei Stieren II p. 421—465.

3) Aber in der Einleitung zur editio princeps der Fragmente hatte der Herausgeber geschrieben: „Frai molti preziosissimi codici greci, de' quali è arricchita l'insigne Libreria di Torino, vi ha principalmente alcune Catene inedite di Padri sopra la scrittura: da alcune delle quali sono stati cavati i Frammenti, che sotto il nome venerabile di Sant' Ireneo, siamo ora per pubblicare". Diese Mitteilung hat Pfaff in der Praefatio zu seiner grossen Ausgabe (s. o. S. 10) nicht nur nicht corrigiert, sondern er hat auch geradezu angedeutet (jedenfalls sehr nahe gelegt), dass unter den Codices, denen seine Fragmente entnommen seien, eine Catene (oder mehrere) gewesen sei.

4) Also keine Stellen aus der h. Schrift.

5) Hierzu hat Pfaff eine weitläufige Anmerkung über die verschiedenen

culorum exhibent aetatis haud contemnendae optimaeque notae, ita ut fidem eorum ad nauseam tentaverimus, et quamquam (quod nimiae operae res fuisset nec Augustae Taurinorum a nobis fieri potuisset) omnia in iis citata Patrum loca in impressis editionibus haud evolverimus, cuncta tamen ea, quae evolvimus, invenerimus genuina atque authentica".

Pfaff zieht hier stillschweigend eine frühere Aussage zurück, die Maffeis (s. o. S. 22) Verdacht erregt hatte; früher (s. o. S. 11) hatte er behauptet, dass er alle Väterstellen in seinen, immer noch so wenig durchsichtig beschriebenen, Codices verglichen habe, jetzt beschränkt er diese Behauptung auf die Versicherung, dass er alles, was er controliert, richtig befunden habe; wieviel er aber controliert hat, darüber schweigt er.

Indem er gegen Maffei die Glaubwürdigkeit der Catenen verteidigt, bringt er noch eine wichtige Notiz über seine Codices. Maffei hatte geäussert, damit er sich von der Echtheit der Irenäusfragmente überzeuge, müssten noch andere Fragmente von Schriftstellern des I. u. II. Jahrhunderts in jenen Catenen stehen. So ist es, erwidert Pfaff; sie enthalten in der That Fragmente von Ignatius, Justin, noch andere von Irenäus, ferner von Origenes und Hippolyt. Alle oder nur eine dieser Catenen, und wie viele sind es überhaupt? Darüber sagt Pfaff noch immer nichts. Was er aber sonst beibringt über die Authentie der in Catenen stehenden Citate [1]), trägt nichts zur

Arten alter patristischer Sammelwerke gestellt. Der Zweck dieser Diatribe ergiebt sich aus dem Schluss: „Ast nimia forsan sunt, quae heic cumulavimus, eapropter tamen penitus haud negligenda, ne in eandem foveam criticam perduci se pateretur lector, in quam cl. Maffeius incidit, qui allia cum cepis hic miscuisse et collectanea ex dictis locisque SS. Patrum variis constantia, qualia nos allegaveramus, cum catenis Patrum omnino confudisse videtur, quippe de quibus prolixissime heic sed erudite, ut solet, reiecta vel neglecta saltem, quam sub initium praefationis Hagiensis posueramus, collectionum istarum catenarumque distinctione disserit". Wir werden auf diese Worte im nächsten Abschnitt zurückkommen müssen; schon hier aber (vgl. das, was in der 3. Anmerkung S. 25 gesagt ist) wird der Leser sich fragen, wer an der „Verwechslung" schuld ist — Maffei oder Pfaff?

1) Er citiert dabei eine alte Psalmencatene in Turin, die noch vorhanden ist.

Sache bei. Auch seine übrigen Ausführungen sind lediglich Wiederholungen dessen, was er in seiner grossen Ausgabe ausgeführt hatte. Wir können über sie hinweggehen. Nur das sei bemerkt, dass Pfaff zu der Stelle, die Maffei mit Kopfschütteln gelesen hatte („πνευματικῶς" λειτουργεῖν, s. o. S. 24), den Verdacht Maffeis überhört, aber ausführlich nachweist, dass der Ausdruck in Ordnung sei; πνευματικῶς λειτουργεῖν heisse nicht „geistlich die Messe vollziehen", sondern „non soli operi externo inhiare sed cultum externum cum interno coniungere"; so sei alles in Ordnung.

Maffei hat auf diese Duplik nicht mehr geantwortet; aber der ihm nahestehende Mönch Franz Maria Leoni hat im J. 1734 in der Venetianischen Ausgabe der Werke des Irenäus in der Form von drei Briefen die Einwürfe Maffeis wieder aufgenommen und breit dargelegt.[1]) Neues hat Leoni nicht beigebracht, und für die scharfe Fragestellung in Bezug auf Echtheit oder Unechtheit der Fragmente war es verhängnisvoll (für Pfaff aber sehr vorteilhaft), dass die confessionellen dogmenhistorischen Controversen über Oblatio und Consecratio von Anfang an mit ihr vermischt wurden, und dass in ihnen die katholischen Gegner Pfaffs nicht frei von Vorurteilen waren. So konnte es scheinen, als griffen sie die Echtheit der Fragmente nur an, um ihre confessionellen Dogmen zu retten. Vorteilhaft war es auch nicht, dass sich der Streit in seinem ganzen Verlaufe um die allgemeine Frage der in den Sammelwerken enthaltenen Vätercitate drehte. Diese Frage war generell unlösbar und zog lediglich den Blick von der speciellen Frage ab. Doch hat Leoni in Bezug auf die Behauptung Pfaffs, er habe alle Citate der Sammelwerke, in denen seine Irenäus-Fragmente standen, geprüft und richtig befunden[2]), mit Recht ausgerufen: „Proferat quaeso exempla aliqua, quibus et nos certi simus nullo pacto in examinandis iis codicibus quasi oscitantem virum alioquin acutissimum erravisse ... Pfaffius aliquando ‚catenas', ali-

1) Abgedruckt bei Stieren II S. 466—523.

2) Augenscheinlich hat Leoni nur Pfaffs Ausgabe von 1715 und das Giornale in Händen gehabt; von der späteren Schrift Pfaffs, in der er seine Behauptung zurückgezogen hat, hatte er nur gehört.

quando ‚collectiones' codices illos, unde fragmenta eruit, consuevit promiscue appellare".

Den Angriff Leonis liess Pfaff unerwidert; den verheissenen Katalog der Turiner Handschriften gab er nicht heraus: Der Streit schien ergebnislos verlaufen und als confessionelle Controverse vergessen zu sein, da erfolgte im J. 1749 — Pfaff stand nun im 63. Lebensjahr — ein neuer Angriff, der um so bittrer war, als er sich lediglich auf Thatsachen stützte.

Pasinus liess, im Verein mit gelehrten Freunden, seinen grossen Katalog der Turiner Handschriften erscheinen. In der Vorrede kommt er zweimal auf Pfaff zu sprechen:

„Christophorus quidem Matthaeus Pfaffius", heisst es p. V, „accuratissimum Graecorum catalogum, quem, dum praeceptor Serenissimi Principis Wirtembergensis Taurini versaretur, confecerat, se editurum, testantibus Ephemeridum Lipsiensium auctoribus, pollicitus fuerat, eumque universa Literaria Respublica exspectabat quam avidissime: ast hic nullibi apparuit. Cur autem vir ceteroquin literis Graecis perpolitus id minime compleverit, utinam scriptum reliquisset, aut saltem Lipsienses scriptores indicassent.[1]) Forte animadverterat postea, se nimia celeritate, eadem prorsus, qua Lactantii Institutionum Epitomen exscripserat, Graecos codices percurrisse".

Dieser Tadel war noch zu ertragen; aber p. VII heisst es:

„Atque hic literatos homines monitos esse volumus de fragmentis anecdotis S. Irenaei, quae supra laudatus Pfaffius edidit Hagae Comitum anno 1715 tamquam ex variis mss. codicibus Taurinensibus desumta. Nos enim non ignorantes, quae de hac re scripserat Maffeius, maxima adhibita diligentia intentisque oculis eos omnes perlegimus, in quibus Patrum Catenae haberentur, siquidem ex iis videtur Pfaffius asserere se ea sumsisse: et ne unum quidem verbum invenimus aut aliquid, quod proxime accederet.[2]) Pfaffium quidem fraudis et mendacii arguere nolu-

1) Pasinus scheint also Pfaff für gestorben zu halten.

2) Die Codd. Graeci (369 Nrn.) sind im 1. Band des Katalogs verzeichnet (p. 66—487). Sieben Catenen sind aufgeführt (Nr. 43 [saec. XII. zu Matth. u. Marc.], Nr. 50 [saec. XVI. zu verschiedenen Schriftstellen], Nr. 79 [saec. XII. zu den Psalm.], Nr. 92 [saec. XVI. zu den Evv.], Nr. 95 [saec. XVI. zum Hohenlied], Nr. 101 [saec. XVI. zu lucanischen Stellen]

mus, aut quod invida manu folia avulserit aut quod codices abstulerit. Primum enim summae esset impudentiae; alterum cum non ferendum, tum non effecisset id, quod intendebat — quomodo enim aliis probare potuisset, se vere ea fragmenta ex Taurinensibus codicibus collegisse. Tertium vero esse nequit, quia ex antiquis regiae bibliothecae catalogis non constat ullum desiderari codicem. Forte in ultima non multis abhinc annis codicum compactione ex incuria et ignorantia bibliopegi aliqua exciderint folia, ubi haec reperirentur fragmenta. Sed cur saltem Pfaffius codices nominatim non indicavit, unde ea desumsit, cum singuli suis distincti essent notis? et cur scripturae librum ac textum reticuit, cui subiecta esset, quam affert, S. Irenaei commentatio? Certe id perficere debuisset, ut a se inventis sanctissimi patris fragmentis fidem et auctoritatem conciliaret. Perperam autem confudit *πατερικά, γεροντικά, λειμωνάρια, παραδείσους* cum Catenis Patrum. Illa enim dicta et facta memoratu digna nobis repraesentant veterum Patrum, eorum praecipue, qui asceticae vitae instituto claruerunt. Hae vero multiplices eiusdem textus scripturae amplectuntur interpretationes, quae in eorum commentariis aut aliis libris occurrunt".

Auf diesen Angriff durfte Pfaff nicht schweigen. Man musste gespannt sein, was er zu antworten hatte. Im Oktober 1751 sandte er seine Erwiderung (in Form eines Briefes an den Leipziger Kapp) an die Redaction der „Nova Acta Eruditorum" ab, wo sie im J. 1752 (p. 443ff.) erschien.[1]) Sie ist zu lang, um hier vollständig eingerückt zu werden, aber die Hauptpunkte teile ich im folgenden mit:

„Welch ein trefflicher Katalog! ich freue mich, dass auch die hebräischen und griechischen Studien in Turin blühen. Als ich dort zugelassen wurde — die Bibliothek war damals mit dem K. Archiv verbunden —, wunderte sich der Vorsteher, der Abt Machati, dass ich auf den Besuch so erpicht war: „was wollen Sie mit diesen staubigen und schmutzigen Handschriften machen? man hat bereits beschlossen, sie, die nur Raum wegnehmen und die niemand versteht noch verstehen will, zu entfernen und der

---

und Nr. 221 [saec. XI in Psalm.]. *Πατερικά, γεροντικά, λειμωνάρια* oder *παράδεισοι* sucht man vergebens.

1) Abgedruckt bei Stieren II p. 525—528. Kapp hatte ihn um eine Erklärung ersucht.

Vernichtung preiszugeben". Ich erwiderte, solche alte Handschriften seien ein Schatz; „wenn ich die Erlaubnis erhalte, sie zu durchmustern, werde ich leicht ihren Wert bestimmen können; ich erinnere mich, dass Labbe und Mabillon sie erwähnt haben". Ich wurde in den oberen Raum zugelassen (in dem unteren standen die gedruckten Bücher) und erkannte bald, dass die Bibliothek Handschriften der verschiedensten Art umfasse, die von hoher Bedeutung für die Theologie seien. Sie waren ungeordnet und ermangelten eines Kataloges; ich erhielt die Erlaubnis, sie zu studieren und Unbekanntes abzuschreiben. Das that ich (Epitome Lactantii, Martyrium Theodori etc.), Anderes verglich ich mit den gedruckten Ausgaben und entwarf auch, soweit die Zeit und die später eingeschränkte Erlaubnis reichten, einen Katalog, der freilich an Glanz und Vollständigkeit von dem kürzlich erschienenen Katalog weit übertroffen wird. Zuletzt wurde sowohl Scipio Maffei [1]) als mir — ich weiss nicht warum — der Besuch der Bibliothek beschränkt. Nach meinem Weggang von Turin haben Andere wieder freieren Zutritt gehabt". Nach einigem minder Wichtigen (doch ist zu bemerken, dass die Bibliothek in der Zwischenzeit in die Turiner Akademie übergeführt worden war) fährt er fort:

„Miror virorum modestiam et humanitatem, aequitate prorsus perfusam, qua nolunt suspicari, vel me anecdota ista, quae tamen, cum tam amice cum impressis Irenaei consentiant, sua radiant authentica luce, finxisse, vel codices, in quibus iacuerint, abstulisse aut folia excidisse, atque existimare, contigisse forsan, ut in nova compactione codicum ex incuria et ignorantia bibliopegi aliqua exciderent folia, in quibus haec fragmenta exstiterint. Ego vero, cum scribant, se fragmenta ista Irenaei in nullo codice Taurinensi adhuc exstante invenisse, licet maximo studio omnes codices Taurinensi evolverint, non possum viris tam doctis et huic negotio apprime attentis quidquam tribuere negligentiae, sed pro eo, quo ipsorum probitatem et assiduitatem colo, affectu feror potius ad credendum, fuisse, qui post meum abi-

1) Hieraus ergiebt sich, dass Maffei in den JJ. 1709—1712 ebenfalls die Turiner Bibliothek (vorübergehend) besucht hat; aber die fraglichen Codices hat er nie gesehen (auch nicht von ihnen gehört), sonst hätte er das in seinen Streitschriften angegeben.

tum improbam codicibus pluribus manum iniecerint. Quod enim aiunt, omnes codices fuisse numeris suis distinctos dudum et catalogis consignatos, id ego quidem testari non possum, qui nullos numeris distinctos codices, catalogos nullos inveni, ita ut mirer oppido, qui asseverare possint, omnes adhuc exstare codices, qui in antiquis notati fuerint catalogis. Jam et in eo catalogo, quem egomet confeci, exstare video, quae in impresso nupero non inveniuntur. Non vacat iam illa hic exscribere. Quaesivi in catalogo inter alia quoque Origenis Philosophumena, sed non inveni notatum codicem, ex quo collectas variantes lectiones misi olim ad cel. Wolfium. Nunquam credideram, fore ut eiusmodi in me vibrarentur tela".

Aber warum veröffentlichte er nicht noch jetzt aus seinem Katalog die Abschnitte, welche jene Sammelwerke betrafen, denen er die Irenäusfragmente entnommen hatte? Warum veröffentlichte er nicht die Stücke aus Ignatius, Justin, Origenes und Hippolyt, die nebst anderen Irenäus-Fragmenten dort gestanden haben sollen? Mit einem Schlage wäre ja aller Zweifel beseitigt gewesen! Aber er that das nicht, erklärte vielmehr in seinem „Briefe", Maffei habe lediglich die Authentie der Fragmente in Zweifel gezogen, nicht aber seine (Pfaffs) Integrität, und erzählt allerlei, was von der Hauptsache abführt. Da aber die Aufforderung „Heraus mit deinem Katalog und den übrigen Fragmenten" zu nahe lag, um überhört werden zu können, schliesst er seinen Brief nach einem neuen Lobe des vorzüglichen Katalogs mit folgenden Worten:

„Habeo adhuc in scriniis meis plura anecdota, e codicibus Taurinensibus descripta. Si arderem adhuc impetu isto, qui olim me incessit iuvenem, anecdota edendi, darem ista luci. Sed iam senex facile capio, non edenda esse anecdota, nisi quae internum et praecipuum secum pretium vehant. Habui et Chrysostomiana varia, quae cum Montefalconio communicavi, Parisiis cum versarer. Sed quem fugit, nulli patrum plura fuisse supposita quam Chrysostomo? Rogandi tamen videntur editores catalogi Taurinensis, ut Amphilochii Quaestiones ad Photium cum huius Responsionibus, quae in Cod. Taurinensi bene scripto exstant, in lucem prodire sinant cum versione Latina, ita tamen ut iustum libro constituatur pretium, cuius fragmenta a Wolfio data ipsius ostendant praestantiam. Atque haec sunt iam, quae desideriis

tuis dare volui, celeberrime Kappi, bona pace mea novis actis eruditorum inserenda, si ita visum fuerit, currente abs me calamo, scripta Tubingae d. 15. Octob. a. 1751".

So eigentümlich ausweichend schliesst Pfaff, und damit schloss m. W. die Controverse im vorigen Jahrhundert: Die Authentie der Fragmente blieb fraglich, aber Pfaffs Zuverlässigkeit ist nicht erschüttert worden. Indem wir aufs neue in die Verhandlung eintreten, seien die Fragmente selbst vorangestellt (nach dem Druck von 1715). In den Noten sind die Beziehungen zur h. Schrift und den Apost. Constitutionen einerseits, zu den Werken des Irenäus anderseits angegeben. Ich habe sie vorführen müssen, um einen deutlichen Einblick in das Gewebe der Stücke zu gewähren.

3.

I. *Εἰρηναίου.*

[In der Anmerkung zur editio princeps im „Giornale" 1713 p. 233 giebt Pfaff an, die Überschrift laute „*τοῦ Εἰρηναίου*", sonst aber druckt er in beiden Ausgaben in den Überschriften durchweg „*Εἰρηναίου*".]

Ἔστι μὲν οὖν ἡ γνῶσις ἡ ἀληθινὴ ἡ κατὰ Χριστὸν σύνεσις, ἣν ὁ Παῦλος καλεῖ τὴν σοφίαν θεοῦ ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν ὁ ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται, ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ, οὗ ἐάνπερ τις γεύσηται, οὐ μὴ ἂν προσελεύσεται ταῖς παραδιατριβαῖς καὶ λογομαχίαις τῶν τετυφωμένων, τῶν ἃ μὴ ἑωράκασιν ἐμβατευόντων.

1 Ephes. 3, 4: *τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ* **2** ff. I Cor. 2, 7: *λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην*, 2, 14: *ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται*, 1, 18: *ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ . . . δύναμις θεοῦ ἐστιν* | (**4** Hebr. 6, 4. 5: *γευσαμένους τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου, γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα*, cf. I Pet. 2, 3) | **4** ff. I Tim. 6, 3 ff.: *εἴ τις μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσιν λόγοις . . . τετύφωται . . . νοσῶν περὶ . . . λογομαχίας, ἐξ ὧν γίνεται φθόνος . . . διαπαρατριβαὶ διεφθαρμένων ἀνθρώπων* | **6** Coloss. 2, 18: *ἃ (μὴ) ἑόρακεν ἐμβατεύων.*

Die Grundidee dieses Stücks berührt sich stark mit Iren. IV, 33, 8, wie diese Stelle vom alten Lateiner und von den Herausgebern verstanden worden ist (*Γνῶσις ἀληθὴς ἡ τῶν ἀποστόλων διδαχή*, bez. „Agnitio vera est apostolorum doctrina"); aber in Wahrheit gehört „*γνῶσις ἀληθής*" zum vorhergehenden Satze, und mit „*ἡ τῶν ἀποστόλων διδαχή*" beginnt etwas Neues.

ἀσχημάτιστος γὰρ ἡ ἀλήθεια καὶ ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, ὡς ὁ αὐτὸς ἀπόστολος λέγει, εὖμ . . . τοῖς πειθομένοις. ὁμοίους γὰρ Χριστῷ ἡμᾶς ποιεῖ, εἰ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ τὴν κοινωνίαν τῶν αὐτοῦ παθημάτων γνῶμεν. αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἐπιλογὴ τῆς ἀποστολικῆς διδασκαλίας καὶ τῆς ἁγιωτάτης πίστεως τῆς ἡμῖν παραδοθείσης, ἣν οἱ ἰδιῶται δέχονται καὶ οἱ ὀλιγομαθεῖς ἐδίδαξαν, οἱ ταῖς γενεαλογίαις ταῖς ἀπεράντοις οὐ προσέχοντες, ἀλλὰ μᾶλλον περὶ τὴν τοῦ βίου ἐπανόρθωσιν σπουδάζοντες, ἵνα μὴ τοῦ θείου πνεύματος ἀποστερηθέντες ἀποτύχωσι τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν. τὸ γὰρ πρῶτον μέν ἐστι τὸ ἀπαρνῆσαι σεαυτὸν καὶ τὸ ἀκολουθῆσαι τῷ Χριστῷ, καὶ οἱ ταῦτα ποιοῦντες εἰς τελειότητα φέρονται, πᾶν τὸ θέλημα τοῦ διδασ-

7 f. Rom. 10, 8: ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν, ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου | (9 Gal. 5, 7: τίς ὑμᾶς ἐνέκοψεν ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι;)| (9 f. ὁμοίους I Joh. 3, 2: ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα) | 10 Philipp. 3, 10: τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ | 12 Jud. 3: ἡ ἅπαξ παραδοθεῖσα τοῖς ἁγίοις πίστις, 17: μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων, 20: ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἁγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει | 14 ff. I Tim. 1, 4: μηδὲ προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις, II Tim. 3, 16: πρὸς ἐπανόρθωσιν | 17 f. Matth. 16, 24: ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι (zu πρῶτον s. Matth. 22, 38 cum parall.) | 19 Hebr. 6, 1: ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα | 19 f. τὸ θέλημα πληροῦν findet sich im N. T. nicht, wohl aber τὸν νόμον πληροῦν und τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς (τοῦ θεοῦ etc.) ποιεῖν.

7 ἀσχημάτιστος] Iren. III, 15, 2: „Sine fuco autem est veritas, et propter hoc pueris credita est" | 9 εὖμ . . .] „Ultimae litterae in codice litura absorptae sunt; caeterum εὐμαθὲς legendum censemus", bemerkt Pfaff | 11 ἐπιλογή] „Ita male librarius", ut arbitror (Pfaff); ἐπιτομὴ enim legendum est, aut si mavis ἐκλογὴ huc quadrat | 12 f. Iren. IV, 32, 1 u. sonst: „apostolica doctrina" | 13 f. Iren. II, 26, 1: ἄμεινον καὶ συμφορώτερον, ἰδιώτας καὶ ὀλιγομαθεῖς ὑπάρχειν, cf. V, 20, 2: „imperitiam sanctorum presbyterorum arguunt, non contemplantes quanto pluris sit idiota religiosus a blasphemo et impudente sophista" | 16 ff. Iren. V, 9, 3: Ἐπεὶ ἄνευ πνεύματος θεοῦ σωθῆναι μὴ δυνάμεθα, προτρεπόμενος ἡμᾶς ὁ ἀπόστολος, διὰ τῆς πίστεως καὶ τῆς ἁγνῆς ἀναστροφῆς συντηρεῖν τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, ἵνα μὴ ἄμοιροι τοῦ θείου πνεύματος (so im Citat bei Basilius, de spiritu sancto und in den ss. Parall., nur der Codex R der Parall. bietet statt τοῦ θεοῦ πνεύματος vielmehr τοῦ θεοῦ, der alte Lateiner hat „sancti spiritus") γενόμενοι ἀποτύχωμεν τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐβόησε μὴ δύνασθαι τὴν σάρκα καθ' ἑαυτὴν ἐν τῷ αἵματι βασιλείαν κληρονομῆσαι θεοῦ.

20 κάλου πεπληρωκότες, υἱοὶ θεοῦ διὰ τῆς παλιγγενεσίας τῆς πνευματικῆς γινόμενοι καὶ τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν κληρονόμοι, ἣν πρῶτον ζητοῦντες οὐκ ἀφεθήσονται.

II. Εἰρηναίου.

Οἱ ταῖς δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεσι παρηκολουθηκότες ἴσασι, τὸν κύριον νέαν προσφορὰν ἐν τῇ Καινῇ Διαθήκῃ καθεστηκέναι, κατὰ τὸ Μαλαχίου τοῦ προφήτου· „Διότι ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου καὶ ἕως δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δεδόξασται ἐν
5 τοῖς ἔθνεσι, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνό-

(20 Tit. 3, 5: λουτρὸν παλιγγενεσίας) | (21 Jacob. 2, 5: κληρονόμους τῆς βασιλείας. I Cor. 15, 50) | 22 Matth. 6, 33: ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν | Luc. 17, 34: ὁ εἷς παραλημφθήσεται καὶ ὁ ἕτερος ἀφεθήσεται.

20 Irenäus braucht I, 14, 6, I, 21, 1 nicht das Wort παλιγγενεσία, sondern ἀναγέννησις; doch ist es um Tit. 3, 5 willen wahrscheinlich, dass V, 15, 3 „lavacrum regenerationis" mit λουτρὸν παλιγγενεσίας zu übersetzen ist.

1 Apost. Constit. VII, 30 (Didache 13) | I Cor. 11, 34: τὰ δὲ λοιπὰ ὡς ἂν ἔλθω διατάξομαι | Luc. 1, 3: παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν | 3 ff. Malach. 1, 11: Διότι ἀπ' ἀνατολῶν ἡλίου καὶ ἕως δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δεδόξασται ἐν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνόματί μου καὶ θυσία καθαρά.

Iren. IV, 17, 5: „(Dominus noster) suis discipulis dans consilium primitias deo offerre ex suis creaturis .... eum qui ex creatura est panis accepit et gratias egit dicens: ‚Hoc est meum corpus'. Et calicem similiter, qui est ex ea creatura quae est secundum nos suum sanguinem confessus est et novi testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens, in universo mundo offert deo [ei] qui alimenta nobis praestat primitias suorum munerum in novo testamento, de quo in duodecim prophetis Malachias sic praesignavit: ‚Non est mihi voluntas in vobis, dicit dominus omnipotens, et sacrificium non accipiam de manibus vestris. quoniam ab ortu solis usque ad occasum nomen meum glorificatur inter gentes, et in omni loco incensum offertur nomini meo et sacrificium purum'...; manifestissime significans per haec, quoniam prior quidem populus cessabit offerre deo, omni autem loco sacrificium offeretur ei, et hoc purum, nomen autem eius glorificatur in gentibus". § 6: „Bene ait secundum utraque: ‚Et in omni loco incensum offertur nomini meo et sacrificium purum'; ‚incensa' autem Johannes in Apocalypsi ‚orationes' esse ait ‚sanctorum'". IV, 18, 1: „Ecclesiae oblatio, quam dominus docuit offerri in universo mundo".

ματί μου καὶ θυσία καθαρά". ὥσπερ καὶ ὁ Ἰωάννης ἐν τῇ Ἀποκαλύψει λέγει· „Τὰ θυμιάματά εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων"· καὶ ὁ Παῦλος παρακαλεῖ ἡμᾶς „παραστῆσαι τὰ σώματα ἡμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ἡμῶν"· καὶ πάλιν· „Ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως τουτέστι καρπὸν χειλέων". αὗται μὲν αἱ προσφοραὶ οὐ 10

6 f. Apoc. Joh. 5, 8: . . . *φιάλας χρυσᾶς γεμούσας θυμιαμάτων, αἵ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων* | **8** f. Rom. 12, 1: *Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί. . . . παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, τῷ θεῷ εὐάρεστον* (die umgekehrte Stellung ist ebenso gut bezeugt), *τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν* **10** Hebr. 13, 15: *ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντὸς τῷ θεῷ, τοῦτ' ἔστιν καρπὸν χειλέων* | **11** f. Hebr. 8, 4: *ὄντων τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα*, Hebr. 10, 8: *αἵτινες κατὰ νόμον προσφέρονται* (der Ausdruck ist nicht paulinisch; der Hebräerbrief aber liebt dieses *κατὰ νόμον*, s. auch 7, 5; 7, 16; 9, 19; 9, 22).

11 ff.: Iren. IV, 18, 2: „Et non genus oblationum reprobatum est (oblationes enim et illic, oblationes autem et hic, sacrificia in populo, sacrificia et in ecclesia), sed species immutata est tantum" | (**11** ff. Iren. V, 17, 3: „remissionem praemonstrans, per quam delevit chirographum debiti nostri et affixit illud cruci") | Iren. IV, 18, 4: „Hanc oblationem ecclesia sola puram offert fabricatori offerens ei cum gratiarum actione ex creatura eius; Judaei autem iam non offerunt; manus enim eorum sanguine plenae sunt" | Iren. IV, 18, 5 (nach Holl p. 61): *προσφέρομεν αὐτῷ τὰ ἴδια ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ αἴνεσιν* [lies *αἴνεσιν*] *καταγγέλλοντες σαρκὸς καὶ πνεύματος. ὡς γὰρ ὁ ἀπὸ τῆς γῆς ἄρτος προσλαβόμενος τὴν ἐπίκλησιν* (Pfaff giebt nach den Drucken *ἔκκλησιν*; auch I, 13, 2 schreibt Irenaeus *διὰ τῆς ἐπικλήσεως*) *τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν ἀλλ' εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτὰ τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνα ἀναστάσεως ἔχοντα.* | Iren. IV, 19, 1: „Munera autem et oblationes et sacrificia omnia in typo populus accepit . . . sed terrena quidem, quae sunt erga nos disposita, congruit typos esse eorum quae sunt coelestia, ab eodem tamen deo facta etc." | Iren. V, 2, 2 f. (nach Holl p. 68): *τὸ ἀπὸ τῆς κτίσεως ποτήριον αἷμα ἴδιον ὡμολόγησεν, ἐξ οὗ δεύσει τὸ ἡμέτερον αἷμα, καὶ τὸν ἀπὸ τῆς κτίσεως ἄρτον ἴδιον σῶμα διεβεβαιώσατο, ἀφ' οὗ τὰ ἡμέτερα αὔξει σώματα. ὁπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνεται εὐχαριστία, σῶμα Χριστοῦ, ἐκ τούτων τε αὔξει καὶ συνέστηκεν ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις κτλ. . . . . (ἡ κατὰ τὸν ἀληθινὸν ἄνθρωπον οἰκονομία) ἐκ τοῦ ποτηρίου ὅ ἐστιν αἷμα αὐτοῦ τρέφεται καὶ ἐκ τοῦ ἄρτου ὅ ἐστι σῶμα αὐτοῦ αὔξεται . . . . (τὸ ξύλον τῆς ἀμπέλου καὶ ὁ κόκκος τοῦ σίτου) προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, οὕτως καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα κτλ.*

κατὰ τὸν νόμον εἰσίν, οὗ τὸ χειρόγραφον ἐξαλείψας ὁ κύριος ἐκ τοῦ μέσου ἦρκεν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα, ἐν πνεύματι γὰρ καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν τὸν θεόν. διότι καὶ ἡ προσφορὰ τῆς εὐχαριστίας οὐκ ἔστι σαρκικὴ ἀλλὰ πνευματικὴ καὶ ἐν τούτῳ καθαρά. προσφέρομεν γὰρ τῷ θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, εὐχαριστοῦντες αὐτῷ ὅτι τῇ γῇ ἐκέλευσεν ἐκφῦσαι τοὺς καρποὺς τούτους εἰς τροφὴν ἡμετέραν, καὶ ἐνταῦθα τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν. οἱ οὖν ταύτας τὰς προσφορὰς ἐν τῇ ἀναμνήσει τοῦ κυρίου ἄγοντες οὐ τοῖς τῶν Ἰουδαίων δόγμασι προσέρχονται, ἀλλὰ πνευματικῶς λειτουργοῦντες τῆς σοφίας υἱοὶ κληθήσονται.

12 Coloss. 2, 14: ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον . . . καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου | (**13** Röm. 8, 5: κατὰ σάρκα . . . κατὰ πνεῦμα) **13** f. Joh. 4, 24: ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν | **15** I Cor. 1, 12: σοφία σαρκική; II Cor. 10, 4: τὰ ὅπλα οὐ σαρκικά | Röm. 7, 14: ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν | **16** f. I Cor. 10, 16: τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας | **17** Constit. Apost. VIII, 40: εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε . . . . ὁ . . . κελεύσας ἐκφῦσαι καρποὺς εἰς εὐφροσύνην καὶ τροφὴν ἡμετέραν (citiert von Pfaff) **19** ff. Constit. Apost. VIII, 12: ἀξιοῦμεν σε, ὅπως . . . . καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην . . . . ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου, ἵνα οἱ μεταλαβόντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσι πρὸς εὐσέβειαν, ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τύχωσιν | **22** Hebr. 9, 24: ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, I Pet. 3, 21: ἀντίτυπον βάπτισμα | (**23** Hebr. 11, 35: ἵνα κρείττονος ἀναστάσεως τύχωσιν) | **24** I Cor. 11, 24. 25: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν (bis) **25** Coloss. 2, 14 (δόγμασι) | I Tim. 6, 3: μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσιν λόγοις, Hebr. 10, 22: προσερχώμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφορίᾳ πίστεως | (**26** Luc. 7, 35: ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ πάντων τῶν τέκνων αὐτῆς; besser wird Prov. 8 oder eine ähnliche Stelle verglichen.)

18 f. ἐνταῦθα] „Ita omnino in cod. ms.", bemerkt Pfaff, „sed contextus docet, μετὰ ταῦτα legendum esse, aut si τὸ „καὶ" abicias, „εἶτα" vel „ἔπειτα" | **19** ἐκκαλοῦμεν] „Terminus hic, ut verum fateamur", bemerkt Pfaff, hoc sensu non est usitatus; ἐπικαλοῦμεν alias dicitur, uti et „ἐπίκλησις". „Ἔκκλησιν" tamen dixit Irenaeus l. IV, 18, 5, uti supra observavimus" | **22** Iren. I, 5, 6: ἀντίτυπον τῆς ἄνω ἐκκλησίας, I, 24, 3; „antitypi eis qui super eos essent".

III. *Εἰρηναίου.*

Ἔταξαν οἱ ἀπόστολοι, μὴ δεῖναι ἡμᾶς κρίνειν τινὰ ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει καὶ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων. πόθεν οὖν αὗται αἱ μάχαι, πόθεν τὰ σχίσματα; ἑορτάζομεν, ἀλλ' ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας, τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ διαρρίπτοντες, καὶ τὰ ἐκτὸς τηροῦμεν, ἵνα τὰ κρείττονα, τὴν πίστιν 5

---

1 *τάσσειν* intr. im N. T. nur Act. 15, 2: *ἔταξαν ἀναβαίνειν* | **1** f. Coloss. 2, 16: *μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σαββάτων* (die Unform *δεῖναι* findet sich in beiden Ausgaben Pfaffs und ist unkorrigiert in alle Drucke, die ich kenne, übergegangen) | **3** Jac. 4, 1: *πόθεν πόλεμοι καὶ πόθεν μάχαι ἐν ὑμῖν;* | Zu *σχίσματα* I Cor. 1, 10 (11, 18; 12, 25) | **3** f. I Cor. 5, 8: *ἑορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας* | **4** I Cor. 1, 2 *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ* | Matth. 23, 25: *καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν* | **5** Der Form nach schwebt Matth. 23, 23 vor: *καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν.*

Die Grundidee wurzelt in Iren. IV, 33, 7: *Ἀνακρινεῖ δὲ καὶ [ὁ θεος] καὶ τοὺς τὰ σχίσματα ἐργαζομένους, κενοὺς ὄντας τῆς τοῦ θεοῦ ἀγάπης, καὶ τὸ ἴδιον λυσιτελὲς σκοποῦντας, ἀλλὰ μὴ τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας καὶ διὰ μικρὰς καὶ τυχούσας αἰτίας τὸ μέγα καὶ ἔνδοξον σῶμα τοῦ Χριστοῦ τέμνοντας καὶ διαιροῦντας, ... ἀληθῶς διυλίζοντας τὸν κώνωπα, τὸν δὲ κάμηλον καταπίνοντας* | **4** f. cf. Iren. IV, 18, 3: „Igitur non sacrificia sanctificant hominem ...., sed conscientia eius qui offert sanctificat sacrificium, pura existens et praestat acceptare deum quasi ab amico. Peccator autem, inquit, qui occidit mihi vitulum, quasi occidat canem.“ Unmittelbar vorher benutzt Irenäus auch Matth. 23, 27. 28 u. 23, 25. 26: „Cum ‚a foris‘ enim recte offerre putarentur, similem zelum Cain habebant in semetipsis. Et his (Matth. 23, 27 f.) similia dicens: ‚Pharisaee‘, inquit, ‚caece, emunda quod est intus calicis, ut fiat et quod foris est mundum‘.“ Ferner findet sich auch in diesem Zusammenhang (IV, 18, 4) die *πίστις καὶ ἀγάπη* bei Irenäus: „Oportet enim nos oblationem deo facere .... in sententia pura et fide sine hypocrisi, in spe firma, in dilectione ferventi“. Zu vgl. ist auch IV, 11, 4: „(Deus) exteriores munditias sectantibus — quae in figuram futurorum traditae erant etc. — fingentibus plus quam quae dicta sunt sese observare, tamquam diligentiam suam etiam ipsi deo praeferentibus, intus autem plenis hypocrisi ... sempiternam attulit perditionem“. Zu dem *τηρεῖν* und *νηστεῖαι* s. den Brief an Victor (Harvey II p. 473 Zeile 8, p. 474 Zeile 1. 4, p. 475 Zeile 3. 6. 8 f. 10. 11. 12, p. 476 Z. 5. 7. 8, p. 477 Z. 1 u. 2). Dass Gott die Opfer schon im A. T. zurückgewiesen habe, führt Irenäus IV, 17, 1 ff. breit aus.

καὶ ἀγάπην, ἀποβάλλωμεν. Ταύτας οὖν ἑορτὰς καὶ νηστείας ἀπαρέσκειν τῷ κυρίῳ ἐκ τῶν προφητικῶν λόγων ἠκούσαμεν.

IV. *Εἰρηναίου.*

Χριστὸς ὁ πρὸ αἰώνων κληθεὶς θεοῦ υἱὸς ἐν τῷ πληρώματι τοῦ καιροῦ ὤφθη, ἵνα ἡμᾶς, τοὺς ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας ὄντας, διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ καθαρίσῃ, ἁγνοὺς τῷ πατρὶ υἱοὺς παραστήσας, εἰ τῇ παιδείᾳ τοῦ πνεύματος εὐπειθεῖς ἡμᾶς
5 *παρέχωμεν. καὶ ἐν τῷ τέλει τῶν καιρῶν μέλλει ἔρχεσθαι εἰς τὸ καταργῆσαι πᾶν τὸ κακόν, καὶ εἰς τὸ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα, ἵνα ᾖ πάντων τῶν μιασμάτων τὸ τέλος.*

(**6** Hebr. 10, 35: *μὴ ἀποβάλητε τὴν παρρησίαν ὑμῶν*) | **6** ff. Jes. 1, 11 ff. Jerem. 6, 20 etc. | (**7** *ἀπαρέσκειν* Sirach 21, 15) | II Pet. 1, 19: *τὸν προφητικὸν λόγον*).

1 ff. Ephes. 1, 5—10 ist benutzt, cf. Luc. 1, 31 | **1** f. Eph. 1. 10 *τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν*, I Pet. 1, 20: *Χριστοῦ προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων* | **2** Rom. 3, 9: *πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι* | **3** I Joh. 1, 7: *τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας* | II Cor. 11, 2: *παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ* | **4** Tit. 2, 12: *χάρις . . . παιδεύουσα* (Hebr. 12, 5—11) | Jacob. 3, 17: *εὐπειθής* | **5** I Cor. 10, 11: *τὰ τέλη τῶν αἰώνων* | **6** I Cor. 15, 24: *ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν* | Coloss. 1, 20: *ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα* (cf. v. 19. 21. 22; Eph. 1, 10) | **7** II Pet. 2, 20: *τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου* (II Pet. 2, 10: *ἀδίκους εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν, μάλιστα δὲ τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ πορευομένους*).

Viele Stellen bei Irenäus klingen hier an, cf. III, 18, 7; V, 14, 3: „Nunc autem per eam quae est ad se communicationem reconciliavit dominus hominem deo patri, reconcilians nos sibi per corpus carnis suae et sanguine suo redimens nos"; IV, 38, 1: *ὁ κύριος ἡμῶν ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν ἀνακεφαλαιωσάμενος εἰς αὐτὸν τὰ πάντα ἦλθε πρὸς ἡμᾶς.* V, 16, 3; aber das Fragment drückt einen anderen Sinn aus, als der uns von Irenäus her geläufig ist. Nach Irenäus (s. z. B. III, 16, 9) gilt: „Christus Jesus per passionem nos reconciliavit deo", die zweite Ankunft hat den Zweck, *τὴν δόξαν ἀποκαλύπτειν τοῦ πατρός* (III, 16, 8).

4.

Bei der kritischen Untersuchung fragwürdiger Schriften und Fragmente pflegt man mit Recht von der Überlieferung auszugehen. In unserem Falle können wir nicht mit ihr beginnen; denn, wie der zweite Abschnitt gezeigt hat, beruht sie ausschliesslich auf dem Zeugnisse Pfaffs. Niemand hat vor ihm und nach ihm die Handschriften gesehen, denen er die Fragmente entnommen hat; Niemand hat von ihnen gehört; ja auch die Originalabschriften mit dem Context — wenn er einen solchen mit abgeschrieben hat — sind von ihm Niemandem vorgelegt worden. Auch den Katalog, den er angeblich besass und der doch, so unvollständig er gewesen sein mag, die Handschriften umfasst haben muss, die er selbst benutzt hat, hat er bis zu seinem Tode geheim gehalten; er ist niemals ans Tageslicht getreten. Unter solchen Umständen schrumpft die Frage der Überlieferung zu der Frage der Glaubwürdigkeit Pfaffs zusammen. Er hat Alles gethan, um eine bejahende Antwort zu erschweren. Nicht einmal die Zahl der Handschriften, denen seine Fragmente entstammen, hat er angegeben. Da er von „varii codices" spricht, müssten es mindestens drei, vielleicht gar vier, gewesen sein. Aber auch über den Charakter dieser Handschriften hat er zuerst ganz verworrene Angaben gemacht, dann aber erklärt, dass es Codices aetatis haud contemnendae optimaeque notae seien, und zwar keine Catenen, sondern sämtlich Sammlungen, die ausschliesslich Väterstellen enthielten; diese seien wesentlich in chronologischer Ordnung aufgeführt und begännen mit Citaten aus Ignatius, Justin, Irenäus, Origenes und Hippolyt! Ob jemals und anderswo solche Sammlungen existiert haben, wird zu untersuchen sein. Aber wir verweisen diese Frage mit den anderen, die Überlieferung betreffenden, an den Schluss und prüfen die Fragmente zunächst ohne Rücksicht auf ihre Überlieferung.

(1) Von der neueren Kritik ist die Einheitlichkeit der Fragmente in Zweifel gezogen worden. Es ist daher wichtig, allem zuvor diese festzustellen. Bei genauerer Prüfung ergiebt sie

sich als so gross, dass das Urteil, die Stücke gehören zusammen, wie sie auch zusammen aufgetaucht sind, unvermeidlich ist.

(*α*) Das erste Fragment ist ein Cento aus NTlichen Stellen, die, mit Ausnahme von nur zweien, ohne Citationsformel, daher nicht als Citate, eingeführt sind. Es folgen sich Ephes. 3, 4; I Cor. 2, 7; I Cor. 2, 14; I Cor. 1, 18; Hebr. 6, 4. 5 (I Pet. 2, 3); I Tim. 6, 3ff.; Coloss. 2, 18; Röm. 10, 8; Philipp. 3, 10; Jud. 3; I Tim. 1, 4; II Tim. 3, 16; Matth. 16, 24; Hebr. 6, 1; Tit. 3, 5; I Cor. 15, 50; (Jacob. 2, 3); Matth. 6, 33; Luc. 17, 34. Wie nun hier nicht weniger als 18 NTliche Stellen verwertet sind, so ist auch das 2. Fragment ein Cento von 15 Stellen, von denen nur vier ausdrücklich citiert sind (und hier war die Citationsformel fast notwendig)[1]), nämlich Luc. 1, 3; Mal. 1, 11; Apoc. 5, 8; Röm. 12, 1; Hebr. 13, 15; Hebr. 8, 4 (10, 8 etc.); Coloss. 2, 14; Röm. 8, 5; Joh. 4, 24; I Cor. 1, 12 (II Cor. 10, 4; Röm. 7, 14); I Cor. 10, 16; Hebr. 9, 24 (I Pet. 3, 21); I Cor. 11, 24f.; Coloss. 2, 14; I Tim. 6, 3 (Hebr. 10, 22). Auch hier sind es durchweg NTliche Stellen, die benutzt sind, mit Ausnahme einer einzigen im Eingang, die aus sachlichen Gründen geboten war.[2]) Benutzt ist ausserdem eine alte längere Abendmahlsformel. Mit dem dritten Fragment steht es nicht anders; obgleich es nur wenige Zeilen umfasst, sind Coloss. 2, 16; Jacob. 4, 1 (I Cor. 1, 10); I Cor. 5, 8; Matth. 23, 25 (23, 23 und Hebr. 10, 35); (II Pet. 1, 19) verwertet, und zwar genau so, wie im 1. und 2. Fragment.[3]) Schliesslich trägt auch das vierte und kürzeste Fragment denselben Compositionscharakter; benutzt sind Luc. 1, 31; Ephes. 1, 5—10; I Pet. 1, 20; Röm. 3, 9; I Joh. 1, 7; II Cor. 11, 2; (Tit. 2, 12; Heb. 12, 5ff.; Jacob. 3, 17); I Cor. 15, 24; Coloss. 1, 20; II. Pet. 2, 20 — wie man sieht, sind es auch im 3. und 4. Fragment durchweg NTliche Stellen.

1) Beachte auch, dass die paulinischen Briefe in beiden Citaten mit der gleichlautenden, einfachen Formel citiert werden: *ὁ Παῦλος καλεῖ* (*παρακαλεῖ, λέγει*).

2) Zu *οἱ υἱοὶ τῆς σοφίας* ist die jüdische Weisheitslehre zu vergleichen.

3) Man darf auch die kleineren und deshalb an sich unsicheren Beziehungen zu NTlichen Schriftstellen unbedenklich als wirkliche Abhängigkeiten gelten lassen, nachdem man sich überzeugt hat, in welchem Masse die Fragmente vom N. T. abhängig sind.

Der Charakter der 4 Fragmente, die sich sämtlich als ein Mosaik aus dem N. T. darstellen, ist so eigenartig, so einstimmig und so verschieden von der Art, wie sonst NTliche Stellen von den Vätern citiert zu werden pflegen (nur etwa der Polykarpbrief bietet sich zur Vergleichung dar), dass man an dem einheitlichen Ursprung der einheitlich überlieferten Fragmente nicht zweifeln kann. Aber es sind noch andere Beobachtungen vorhanden, die die Einsicht in ihre Einheitlichkeit verstärken.

(β) In dem 1. Fragment ist von der *ἀποστολικὴ διδασκαλία* die Rede, in dem 2. von den *διατάξεις τῶν ἀποστόλων*, in dem 3. heisst es *ἔταξαν οἱ ἀπόστολοι* — in allen dreien wird also auf die allen Aposteln gemeinsame Lehre (Anordnung) verwiesen. Somit sind die Fragmente 1—3 nicht nur durch ihr Verhältnis zum N. T., sondern auch durch das zur apostolischen Tradition verbunden.

(γ) Der Hebräerbrief wird jedenfalls sowohl im 1. wie im 2. Fragment benutzt, wahrscheinlich im 3. und vielleicht auch im 4. Bei der Seltenheit der Benutzung des Hebräerbriefs in den ältesten patristischen Werken (mit Ausnahme der alexandrinischen) schlingt die Verwertung desselben auch ein gemeinsames Band um die Fragmente.

(δ) Der Jakobusbrief ist vielleicht im 1. Fragment, jedenfalls im 3., höchst wahrscheinlich im 4. (*εὐπειθής* im N. T. nur bei Jakobus) citiert. Von dem Gebrauch dieses Briefs gilt in noch höherem Masse das, was soeben über den Hebräerbrief gesagt worden ist.[1])

(ε) Von kleineren Beobachtungen seien noch folgende aufgeführt, die an und für sich nicht viel bedeuten mögen, aber auf Grund des bereits Aufgeführten genannt werden müssen: Fragm. 1: *προσέρχεσθαι ταῖς παραδιατριβαῖς*, Fragm. 2: *προσέρχεσθαι τοῖς τῶν Ἰουδαίων δόγμασιν*. — Fragm. 1: *εὐμαθὲς τοῖς πειθομένοις* (so ist mit Pfaff höchst wahrscheinlich zu lesen), Fragm. 4: *εὐπειθεῖς ἡμᾶς παρέχωμεν*. — Fragm. 1: *παλιγγενεσία πνευματική*, Fragm. 2: *προσφοραὶ κατὰ πνεῦμα, προσφορὰ πνευματική, πνευματικῶς λειτουργεῖν, ἐν πνεύματι*

---

1) Es sei wenigstens darauf hingewiesen, dass der II. Petrusbrief im 4. Fragment sicher, vielleicht auch im 3. (*οἱ προφητικοὶ λόγοι*) benutzt ist.

προσκυνεῖν. — Fragm. 1: *μὴ τοῦ θείου πνεύματος ἀποστερηθέντες,* Fragm. 4: *εἰ τῇ παιδείᾳ τοῦ πνεύματος εὐπειθεῖς.*

Hiernach darf das Urteil als gesichert gelten: die vier Fragmente gehören nicht nur aus äusseren, sondern noch mehr aus inneren Gründen untrennbar zusammen.

(2) Zieht man das NTliche Gut und die mit den Apost. Constit. verwandte Stelle[1]) von dem Inhalte der vier Fragmente ab, so scheint nicht viel mehr nachzubleiben. Aber es geht dem Betrachter derselben so, wie bei Vexierbildern: sieht man sie unter einem bestimmten Gesichtswinkel, so erscheinen sie ganz aus dem NT. zusammengesetzt zu sein, betrachtet man sie aber unter einem anderen, so sind sie auf das frappanteste mit einigen Ausführungen des Irenäus verwandt und scheinen aus ihnen geflossen zu sein. Die Parallelen zu Irenäus sind auch schon grösstenteils von Pfaff angegeben. Für das 1. Fragment kommt grundlegend IV, 33, 8 u. V, 9, 3 in Betracht, für das 2. Fragment IV, 17. 18 (namentlich aber IV, 18, 5) und V, 2, 2f., für das 3. Fragment IV, 33, 7 und der Brief an Victor, für das 4. lassen sich so bestimmte Stellen nicht anführen, aber dass es stark an Irenäus anklingt, wird jeder Kenner bemerken; verwiesen sei auf IV, 38, 1: die Benutzung dieser Stellen giebt allen 4 Fragmenten ein scharf hervortretendes irenäisches Gepräge. Bemerkt sei aber schon hier, dass die Abschnitte aus Irenäus, mit denen unsere Fragmente zusammenstimmen, sich ausschliesslich oder doch fast ausschliesslich in den (zuerst von Halloix entdeckten und seitdem in die Ausgaben des Irenäus aufgenommenen) griechisch erhaltenen Stücken finden.[2])

Hiernach ist die Composition der 4 Fragmente einfach und leicht zu durchschauen: in den Rahmen irenäischer Sätze, die griechisch erhaltenen Fragmenten dieses Kirchenvaters sehr nahe kommen, ist ein Gewebe von NTlichen

---

1) Pfaff selbst hat bereits fast sämtliche Parallelen in seinen Noten aufgeführt.

2) Dazu in dem bei Eusebius erhaltenen Bruchstück des Briefes an Victor.

Stellen eingespannt, dazu eine Stelle, die sich mit Apost. Const. VIII, 40. 12 aufs nächste berührt. So sehr geht Alles, was die Fragmente enthalten, fast restlos in diesen Complex auf, dass darüber hinaus im 4. Fragment überhaupt nichts Selbständiges nachbleibt, im 3. Fragment das Wort „*διαρρίπτειν*", im grossen 2. Fragment lediglich das Wort „*ἴσασιν*" im Eingang, und im 1. Fragment die drei Stücke: „*ἀσχημάτιστος ἡ ἀλήθεια*", „*εὐμαθής*" und „*ἡ ἐπιλογὴ τῆς διδασκαλίας*".[1]) Das „*ἴσασιν*" stammt aus der Mysteriensprache, „*ἀσχημάτιστος*", „*εὐμαθής*" und „*διαρρίπτειν*" sind platonisch, „*ἐπιλογή*" findet sich bei Joseph. c. Ap. I, 34, 4. Die Einheitlichkeit der 4 Fragmente in ihrem Aufbau und in ihrer Composition verbietet die Annahme, die Maffei einmal beiläufig ausgesprochen hat, sie (bez. das eine oder andere von ihnen) könnten durch Zufall — durch falsche Zusammenschiebungen und Auslassungen — entstanden sein. Nichts spricht für diese Hypothese, vielmehr spricht Alles dafür, dass sie intact „überliefert" sind.

(3) Der Befund scheint bei oberflächlicher Betrachtung der Annahme des irenäischen Ursprungs der Fragmente sehr günstig zu sein[2]) — allein leider nur bei oberflächlicher Betrachtung. Sieht man genauer zu, so verbietet sich diese Annahme aus entscheidenden Gründen:

(*a*) Der Hebräerbrief ist nicht nur reichlich benutzt[3]), sondern er ist auch im 2. Fragment als paulinisch prädiciert[4]); Ire-

---

1) *σπουδάζειν περί* im 1. Fragment braucht man nicht hierher zu rechnen, s. *σπουδή*, *σπουδάζειν* und *σπουδαῖος* im N. T.

2) Auch den Plato hat Irenäus nachweisbar gekannt.

3) Das ist bereits etwas auffallend, aber kein wirkliches Argument gegen den Ursprung von Irenäus. In seinem grossen Werke hat dieser Lehrer den Brief nicht oder höchstens an zwei Stellen stillschweigend benutzt; aber Eusebius berichtet uns (h. e. V, 26), dass er in dem Buch *διαλέξεων διαφόρων* Gebrauch von ihm gemacht habe.

4) Das „*καὶ πάλιν*" kann nicht übersetzt werden „und wiederum sagt die h. Schrift", sondern es muss aus dem Vorhergehenden „*καὶ Παῦλος παρακαλεῖ*" ergänzt werden; denn hier kam es dem Verfasser darauf an, zu zeigen, dass Johannes und Paulus mit Maleachi übereinstimmen. Übrigens bezieht sich auch an den fast unzähligen Stellen, in denen Irenäus „et iterum" bei Citaten braucht, diese Formel auf den unmittelbar vorher genannten Schriftsteller und nicht auf die h. Schrift im Allgemeinen.

näus hat ihn aber nicht für paulinisch gehalten (Stephan. Gobarus bei Photius, Bibl. 232).

(β) Die Fragmente setzen unser heutiges Neues Testament mit Judas-, Jakobus-, Hebr.- und II Petrus-Brief voraus (s. o.); also gehören sie frühestens ins 4. Jahrhundert (nur wenn sie alexandrinisch sein sollten, könnte man sie noch dem 3. zuweisen).

(γ) Die Art, wie die so überaus reichlichen NTlichen Schriftcitate benutzt und verwebt sind, entspricht nicht der Weise des Irenäus.[1]) Es wird wenige Väter geben, die so sorgfältig citiert haben wie er, und die so gewissenhaft die Herkunft jedes einzelnen der vielen Hunderte von Schriftcitaten angegeben haben. Centonen aus Schriftworten findet man bei ihm so gut wie gar nicht, höchstens dass er — selten genug — ein paar paulinische Worte aus verschiedenen Capiteln miteinander verbindet. Somit darf man sagen, dass er und der Autor unserer Fragmente in der Schriftbenutzung toto coelo verschieden sind.

(δ) Irenäus spricht in seinem grossen Werke, namentlich im dritten Buch, sehr viel von der apostolischen Überlieferung bez. der apostolischen Lehre, aber er weiss nichts davon, dass dieselbe (ausser particular in den h. Schriften) schriftlich fixiert ist. Wie willkommen wäre ihm eine solche Fixation der Überlieferung aller Apostel gewesen! Der Autor unserer Fragmente spricht von *δεύτεραι διατάξεις* der Apostel. Dieselben liegen ihm schriftlich vor; denn sie enthalten die Malachiasstelle. Was für ein Buch er nun auch immer meinen mag, die Didache oder ein anderes (s. darüber unten), seine Haltung entspricht der des Irenäus nicht. Aber noch darüber hinaus — der Ausdruck „*ἴσασιν οἱ ταῖς τῶν ἀποστόλων διατάξεσι παρηκολουθηκότες*“ lässt diese apostolischen Verordnungen als eine nicht kirchlich-öffentliche, sondern geheime, bez. nur in bestimmten Kreisen gekannte und befolgte, aber darum nicht weniger massgebende Überlieferung erscheinen. Von solchen nicht öffentlichen, aber doch massgebenden apostolischen Traditionen weiss Irenäus nichts; sie gehören dem nachkonstantinischen Zeitalter an oder, wenn die Fragmente alexandrinisch sind, frühestens dem 3. Jahr-

1) Nur die einfache Citationsformel „*ὁ Παῦλος καλεῖ*“ ist der Weise des Irenäus nachgebildet.

hundert. Endlich ist es Irenäus nie in den Sinn gekommen, ein Wort des Apostels Paulus als Anordnung der Apostel zu citieren; er lässt „die Apostel" ferner überhaupt nichts „anordnen". Beides thut der Verfasser im dritten Fragment.

Es ergiebt sich also mit Sicherheit: Diese Fragmente, die mit echten Stücken des Irenäus so grosse Verwandtschaft aufweisen, können nicht von ihm herrühren.

(4) Das Ergebnis, zu welchem wir bisher gelangt sind, erscheint bereits als ein sehr missliches. Fest steht, dass die Fragmente nicht von Irenäus sind, und dass sie doch nicht aus Ungeschick und Zufall zu dem Namen des Irenäus gekommen sein können; denn sie berühren sich ja aufs stärkste mit echten irenäischen Stücken. Also sind sie Fälschungen; doch könnte die Fälschung bona fide (mit unvollkommener Gelehrsamkeit) gemacht sein. Der denkbar günstigste Fall wäre dieser: ein alexandrinischer Christ des dritten (oder ein beliebiger griechischer Christ der folgenden Jahrhunderte)[1]) kann irenäische Stellen (solche, die sich rein zufällig bei Halloix in der Originalsprache finden) ausgeschrieben und mit einer Anzahl von NTlichen Sätzen verbunden haben; entweder er selbst oder ein Späterer, der die Verwandtschaft mit Irenäus entdeckte, setzte diesen Compilationen den Namen „*Εἰρηναίου*" vor. Zu welchem Zweck eine solche Ausgestaltung in vier Satzgruppen unternommen worden ist, bliebe freilich ganz dunkel, und für das ganze Verfahren an sich wird man in der patristischen Litteratur schwerlich schlagende Belege finden. Am schicklichsten liesse sich noch die interpolierte Recension der Ignatiusbriefe mit der echten vergleichen. Hier hat der Fälscher auch sehr stark mit Bibelstellen operiert; aber so luxuriös hat er es doch nicht getrieben wie dieser Autor. Wir dürfen hoffen, dem Geheimnis, welches über den auf Irenäus fussenden, aber pseudoirenäischen Fragmenten schwebt, näher zu kommen, wenn wir Inhalt und Zweck jedes einzelnen zu bestimmen suchen und dabei auf alle Besonderheiten sowohl in der Beziehung zu Irenäus als auch überhaupt achten. Pfaff wird uns dabei ein guter Führer sein

1) Dass Irenäus bereits seit dem Anfang des 3. Jahrh. in Alexandrien gelesen worden ist, wissen wir.

können; er hat ja in seinen Noten (s. o. S. 32 f.) bereits auf sehr Vieles in glücklichster Weise aufmerksam gemacht, Anderes freilich hat er übersehen. Beginnen wir mit dem 1. Fragment:

Was ist der Sinn und Zweck desselben? Nun, um es kurz zu sagen, es ist ein Stück einer Predigt über das innerliche, erfahrene, wahrhaft geistliche, praktische, aufopferungsvolle, Christo nachfolgende und zur Vollkommenheit strebende Christentum der Einfältigen im Gegensatz zu dem äusserlichen Christentum des natürlichen Menschen, der Vielwisser, Streittheologen und Formelverteidiger; dieses innerliche Christentum wird mit dem „Wort vom Kreuz" identificiert, welches man „schmecken" muss.

> Die wahrhaftige „Gnosis" besteht in dem christlichen Sinn, den Paulus „die Weisheit Gottes im Geheimnis, die verborgene" nennt, „die der natürliche Mensch nicht vernimmt", das Wort vom Kreuz; wer dieses schmeckt, der lässt das Schulgezänke und die Wortkriege der Verblendeten fahren, die da in dem einhergehen, was sie nicht geschaut haben; denn ohne äussere Formen ist die Wahrheit und „nahe ist dir das Wort, nämlich in deinem Munde und in deinem Herzen", wie derselbe Apostel sagt, leicht erlernbar für die, welche gehorsam sind. Denn es macht uns Christo ähnlich, wenn wir die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden erkannt haben. Denn das ist die Quintessenz der apostolischen Lehre und des allerheiligsten Glaubens, der uns überliefert ist, welche die Einfältigen aufnahmen und die Weniges Wissenden lernten, sie, die da auf die endlosen Genealogien nicht acht haben, sondern sich lieber um die Verbesserung des Lebens bemühen, damit sie nicht, des göttlichen Geistes beraubt, des Himmelreichs verlustig gehen. Denn das Hauptstück ist sich selbst verleugnen und Christo nachfolgen, und die, welche solches thun, werden zur Vollkommenheit geführt, nachdem sie den Willen des Lehrers in seinem ganzen Umfange erfüllt haben, Söhne Gottes durch die geistliche Wiedergeburt geworden sind und Erben des Himmelreichs; nach diesem am ersten strebend werden sie nicht verlassen werden.

Als ich diese Worte genau und mit dem Commentare Pfaffs gelesen und wiederholt überlegt hatte, stieg mir der Verdacht auf, dass die Fragmente eine Fälschung von Pfaff sind, und von da ab führten alle weiteren Beobachtungen nur dazu, diesen Verdacht zu verstärken, bis er sich zu einer sicheren und beweisfähigen Überzeugung verdichtete.

Zunächst kann man einen Preis auf die Entdeckung eines patristischen Capitels setzen, welches dem eben übersetzten Fragment auch nur annähernd ähnlich wäre. Man würde ihn nicht verlieren! Welcher Grieche hat jemals so das Christentum beschrieben? Soll ich alles Einzelne hervorheben, was hier steht und was hier fehlt? Es fehlt vor allem die Askese, bez. das Mönchtum; denn die Worte: *τὸ γὰρ πρῶτόν ἐστι τὸ ἀπαρνῆσαι σεαυτὸν καὶ τὸ ἀκολουθῆσαι τῷ Χριστῷ*, sind in dieser Gestalt viel zu allgemein, um auf das Mönchtum gedeutet werden zu können! Es wird von einer „Quintessenz der apostolischen Lehre" gesprochen, und diese in der „Kraft der Auferstehung und der Gemeinschaft der Leiden Christi" erkannt. Ist der Begriff einer *ἐπιλογή* der apostolischen Didaskalie überhaupt in der alten griechischen Kirche wahrscheinlich, und würde er so bestimmt worden sein? Ferner, es wird polemisiert, aber nicht gegen Gnostiker, Arianer oder Manichäer, sondern ganz deutlich gegen Schulgezänke, Streittheologen und aufgeblasene Scholastiker in der Kirche selbst; ihnen und ihrem Treiben wird die Besserung des Lebens, das praktische Christenthum, entgegengestellt.[1]) Es wird die wahre Gnosis als „christlicher Sinn" definiert, und dieser christliche Sinn[2]) wird wiederum mit dem „Wort vom Kreuz" identificiert, das man „schmecken" müsse. Wann haben griechische Väter eine solche Rede geführt? Wann haben sie das Wort vom Kreuz „schmecken" wollen? Und mag man auch zu dem einen oder anderen Stück eine Parallele auftreiben können — das Ensemble wird man weder in der alten noch in der mittelalterlichen griechischen Kirche nachweisen können.

Aber es ist geschichtlich zu belegen — in Pfaffs Zeit-

---

1) Ausdrücklich soll erwähnt sein, dass auch Irenäus gegen Viel- und Alleswisser polemisiert und der theoretischen Theologie Schranken gezogen wissen will. Auch in dieser Hinsicht mutet also das Fragment irenäisch an; aber Irenäus Polemik ist anders orientiert als die des Fragments.

2) Der Gebrauch von „*σύνεσις*" ist an sich NTlich (bei Paulus incl. Pastoralbriefe 5 mal, sonst noch je einmal bei Marcus und Lucas), und unzweifelhaft ist unsere Stelle Eph. 3, 4 nachgebildet. Aber das absolute „*ἡ κατὰ Χριστὸν σύνεσις*" ist doch etwas auffallend und mutet modern an. Man könnte zum Vergleich Acta Pauli et Theclae 6 herbeiziehen: *μακάριοι οἱ σύνεσιν Ἰησοῦ Χριστοῦ χωρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ἐν φωτὶ γενήσονται*, aber die Parallele ist nicht ganz schlagend.

alter und in Pfaffs eigner Denkweise. Den Nachweis dafür hat er selbst in seinen Noten gegeben, in denen er so beifällig die Hauptgedanken des „Fragments" erläutert hat (s. o. S. 14 ff.); nur lässt sich dieser Nachweis verstärken und bis ins Einzelne verfolgen. Pfaffs Standpunkt um das Jahr 1712 war der pietistische mit scharfer Stellung gegen die „Vorurteile" der Orthodoxie, gegen die Streittheologie und die Opera operata, sowie gegen die Ceremonien der Kirchlichkeit; dabei hatte er, ohne das Luthertum zu verlassen, eine gewisse Weitherzigkeit gegenüber den anderen Confessionen gewonnen und suchte diese durch altkirchliche Studien in der Weise Calixts[1]) zu begründen und zugleich auf Union hinzuarbeiten. Endlich fehlte ihm trotz strengen Festhaltens an dem supranaturalen Standpunkt schon um 1712 ein gewisser skeptisch-aufklärerischer Zug nicht. Nun vergleiche man mit diesem Bilde unser Fragment mit seiner pietistischen Sprache (*ἡ κατὰ Χριστὸν σύνεσις* — *ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ, οὗ ἐάνπερ τις γεύσηται*[2]) — *ὁ ψυχικὸς ἄνθρωπος* — *περὶ τὴν τοῦ βίου ἐπανόρθωσιν σπουδάζειν*[3]) — die Nachfolge Christi — die Christus-Ähnlichkeit — *εἰς τελειότητα φέρεσθαι* etc.), seiner Bevorzugung der Ungelehrten und Einfältigen gegenüber den Schulgelehrten und Wortfechtern, seiner Polemik gegen sie und alle die, welche von religiösen Dingen sprechen, die sie nicht geschaut (erfahren) haben, ferner die Empfehlung des Rückgangs auf die Quintessenz der apostolischen Lehre, die Verkündigung, dass die Wahrheit nicht mit Formen beschwert sei, endlich die merkwürdige Wendung „*πᾶν τὸ θέλημα τοῦ διδασκάλου* — Christus ist auf einmal der Lehrer — *πεπληροφορήτες*". Hier

1) Einige Gelehrte sprechen geradezu von seinem calixtinischen Standpunkt.

2) Pfaff selbst hat 1721 eine Dissertatio de gustu spirituali erscheinen lassen als Anhang zu seinen „Institutiones theologiae dogmaticae et moralis".

3) Nicht nur der Pietismus überhaupt (und dann die Aufklärungstheologie) hat bekanntlich die Moral vor der Dogmatik bevorzugt, sondern speciell Pfaff ist damit vorangegangen. „An seinen Institutiones theologiae dogmaticae et moralis (1720. 1721) ist beachtenswert die Beflissenheit, mit welcher die Moral als die Hauptsache und Spitze der theologischen Erkenntnis hervorgehoben wird" (Ritschl).

sind alle Züge zusammen, die für Pfaff und sein Zeitalter charakteristisch sind.[1])

Sieht man aber schliesslich auf Einzelnes, so bietet das Fragment noch eine ganze Reihe von Anstössen, die die Hand eines Mannes verraten, der bei aller Klugheit und Verschlagenheit doch nicht klug genug gewesen ist. Ich will nicht davon sprechen, dass gleich die ersten Worte des Fragments, die der Stelle IV, 33, 8 des Irenäus nachgebildet sind, ein Missverständnis enthalten; denn „*Γνῶσις ἀληθὴς ἡ τῶν ἀποστόλων διδαχὴ κτλ.*" bildet bei Irenäus keinen Satz, sondern „*Γνῶσις ἀληθής*" gehört zum Vorhergehenden, und mit „*ἡ τῶν ἀποστόλων διδαχή*" beginnt ein neuer Satz. Aber da auch der alte Lateiner seine Vorlage missverstanden hat, so könnte auch einem echten Griechen dies Missverständnis passiert sein. Allein gleich das Folgende befremdet. Von dem Begriff „*ἡ κατὰ Χριστὸν σύνεσις*" wird gesagt, Paulus nenne sie „die Weisheit Gottes im Geheimnis". Das ist an sich eine auffallend harte Verbindung; sie wird aber dadurch noch vollends ungeschickt, dass ja „*ἡ κατὰ Χριστὸν σύνεσις*" selbst ein paulinischer Ausdruck ist. Sehr unvermittelt tritt dann der „*λόγος τοῦ σταυροῦ*" ein; der Satz aber: „Wer das Wort vom Kreuz Christi geschmeckt hat, der lässt das Schulgezänke", ist, trotz des biblischen Ursprungs der einzelnen Wörter, vor dem Ende des 17. Jahrhunderts nicht unterzubringen, und nur ein Dilettant konnte ihn einem Griechen zuschreiben. Sehr unklar und ohne sicheren inneren Zusammenhang sind die drei aufeinanderfolgenden Sätze mit *γάρ* (*ἀσχημάτιστος γάρ — ὁμοίους γάρ — αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἐπιλογή*) stilisiert. Höchst merkwürdig und anstössig ist „*ἡ ἀποστολικὴ διδασκαλία καὶ ἡ ἁγιωτάτη πίστις ἡ ἡμῖν παραδοθεῖσα*": welcher Grieche hat sich so ausgedrückt? Soll das etwa ein Hendiadyoin sein? Wo findet sich etwas Ähnliches? Auffallend ist *ἐδίδαξαν* neben *δέχονται*, am unerträglichsten aber innerhalb des Sprachgebrauchs der alten griechischen Kirche — noch unerträglicher fast als das Wort vom Kreuz, das geschmeckt wird — ist der Begriff „*ἡ παλιγγε-*

1) Ist die Empfehlung der theologischen *ἐποχή* gegenüber Vielwisserei, Scholasticismus (und dem aus beiden geborenen Streit) ein Hauptacumen des ganzen Stücks, so vgl. man Pfaffs Dissertation „de praejudiciis theologicis" (besonders den § 17), um zu erkennen, in welchem Masse das Fragment seine eigenen Gedanken wiedergiebt.

νεσία ἡ πνευματική". „Geistliche Wiedergeburt" — kennt denn die alte Kirche eine nichtgeistliche, fleischliche oder äusserliche? Gewiss nicht — der Begriff „geistliche Wiedergeburt" ist für sie einfach sinnlos —; aber die Pietisten in ihrer Controverse mit den orthodoxen Lutheranern kennen sie sehr wohl. In Gegensatz zu der Wiedergeburt, die sich unfehlbar durch die Taufe vollziehen soll und die sie bekämpfen (auch Pfaff bekämpft sie), stellen sie die innere, geistliche Wiedergeburt. Somit wird dieser Begriff hier vollends zum Verräter. Endlich, das Wort *παραδιατριβαί* (I Tim. 6, 5) ist der Recepta entnommen; alle alten Mss. bieten *διαπαρατριβαί*. Das Fragment stammt also nicht von Irenäus, auch nicht aus der griechischen oder byzantinischen Kirche, sondern es stammt von Pfaff. Bezieht man es auf ihn als Autor, so ist es sowohl im ganzen als auch in allen einzelnen Punkten geschichtlich verständlich; bezieht man es auf irgend einen alten Griechen — von Irenäus zu schweigen —, so ist es nicht nur unverständlich, sondern auch voll Verstösse. Das Fragment ist also nicht nur ein Vexierbild mit zwei, sondern mit drei Gesichtern. Was Wunders, dass es die Betrachter bisher genarrt hat! Es zeigt erstlich die Züge des Irenäus; es erscheint zweitens als ein Cento NTlicher Stellen; es trägt drittens das Bild Pfaffs. Das letztere ist sein wahres Gesicht.

Aber haben wir uns nicht geirrt? Wir haben den schlimmsten Verdacht gegen Pfaff erheben müssen und glauben ihn bereits erwiesen zu haben. Doch vielleicht waltet ein Irrtum ob; vielleicht entlasten die übrigen Fragmente ihren Herausgeber. Vielleicht hat in Bezug auf das erste ein freilich unbegreiflicher Zufall gespielt, der dem Tübinger Gelehrten ein altgriechisches Fragment mit dem (falschen) Namen des Irenäus zuführte, das seine eigene Theologie spiegelte und beglaubigte. Die Ehre eines Mannes ist auch noch nach 200 Jahren heilig. Suspendieren wir also das Urteil und prüfen die übrigen Fragmente.

Was ist der Inhalt, Sinn und Zweck des 2. Fragments? Zerlegen wir es zunächst in seine Bestandteile:

(1) Nach den späteren (zweiten) Verordnungen der Apostel hat der Herr eine neue Oblation im neuen Bunde eingesetzt, gemäss der Weissagung des Malachias.

(2) Johannes in der Apokalypse und Paulus beschreiben diese

vom Propheten geweissagte neue Darbringung (θυμίαμα, θυσία) als die Gebote und die sittliche Reinheit, kurz als „den vernünftigen Gottesdienst".

(3) Diese Oblationen vollziehen sich nicht nach dem „Gesetz" — denn dieses ist aufgehoben —, sondern nach dem „Geist"; denn Gott muss im Geist und in Wahrheit angebetet werden.

(4) Deshalb ist auch die Oblation der Eucharistie nicht fleischlich, sondern geistlich und rein; denn wir bringen Gott das Brot und den gesegneten Kelch unter Danksagung dar.

(5) Diese Danksagung bezieht sich auf die Gaben der Schöpfung.

(6) Nach dem Schluss (dem Vollzug) dieser Oblation rufen wir den heiligen Geist an, damit er die Elemente zu Leib und Blut Christi mache, damit die Empfänger dieser Antitypen der Sündenvergebung und des ewigen Lebens teilhaftig werden.

(7) Somit haben die, welche die Oblationen im Gedächtnis des Herrn darbringen, nichts mit den Satzungen der Juden gemein, sondern dienen (Gott) in geistlicher Weise und werden Söhne der Weisheit genannt werden.

Diese Darlegung berührt sich sehr stark mit der des Irenäus über das Abendmahl; denn sie stimmen in folgenden Punkten zusammen: (1) dass die generelle Anordnung des Abendmahls (als Oblationshandlung) von Christus selbst stammt, (2) dass sie Erfüllung der Malachiasweissagung ist, (3) dass der Sinn dieser Weissagung von Johannes in der Apokalypse aufgedeckt ist, (4) dass Brot und Wein zunächst als die Bestandteile der natürlichen Nahrung in Betracht kommen und für diese gedankt werden muss, (5) dass eine Ekklese (Epiklese) bei der Handlung nötig ist, (6) dass nach ihrem Vollzug die Elemente nicht mehr gemeines Brot und gemeiner Wein sind, sondern dass sie nun ein reales himmlisches Gut umfassen, (7) dass die Handlung sich zwar als Oblation mit den den Juden gebotenen deckt, aber in Wahrheit etwas ganz Anderes, Neues, Geistliches ist.

Man sieht, die Übereinstimmungen sind (sachlich und vielfach auch im Wortlaute) so frappant, dass man auf Grund derselben an Irenäus als Autor denken müsste — verböte sich diese Annahme nicht aus den bereits nachgewiesenen Gründen und aus einer Reihe gleich zu nennender. Ist aber das Stück nicht von Irenäus, so erhalten alle Abweichungen von

ihm eine ganz besondere, schwer wiegende Bedeutung; denn sie sind offenbar mit Bedacht vollzogen. In ihnen hat man also die Acumina oder doch Acumina der Darstellung zu suchen.

Die Abweichungen von Irenäus sind folgende: (1) Das Fragment hat sich nicht damit begnügt, zu behaupten, Christus habe eine generelle Anweisung in Bezug auf das Abendmahl (als Oblationshandlung) gegeben, sondern es beglaubigt auch diese Anweisung, indem es sie auf die in den „zweiten Constitutionen der Apostel" enthaltene apostolische Überlieferung zurückführt. Davon weiss Irenäus nichts.

(2) Irenäus verbindet das Gebot, die Erstlinge zu opfern, untrennbar mit dem Abendmahlsgebot des Herrn („Dominus noster suis discipulis dans consilium primitias deo offerre ex suis creaturis", so IV, 17, 5 u. a. a. St.). Davon weiss das Fragment nichts.

(3) Das Fragment hält die Oblation und die Akte, die mit der Consecration beginnen, scharf auseinander (*τὴν προσφορὰν τελέσαντες*), Irenäus ist auf diese Unterscheidung nicht bedacht.

(4) Irenäus spricht von einer Epikelse (Ekklese) Gottes (IV, 18, 5, s. auch *ὁ ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* V, 2, 2), das Fragment verlangt eine Epiklese (Ekklese) des heiligen Geistes.

(5) Irenäus spricht niemals von dem geheimnisvollen Vorgang im Abendmahl, ohne mit dem Gedanken als dem für ihn wichtigsten zu schliessen: *οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνα ἀναστάσεως ἔχοντα* (bez. *ἐκ τούτων τε αὔξει καὶ συνέστηκεν ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις κτλ.*). Das Fragment kennt diesen Gedanken nicht, sondern beschränkt sich darauf, Sündenvergebung und ewiges Leben als Effekt des Genusses zu nennen.

(6) Das Fragment nennt die (consecrierten) Elemente „*ἀντίτυπα*"; bei Irenäus findet sich dieser Ausdruck für sie nicht.

(7) Irenäus betont nicht, oder jedenfalls nicht so scharf (weil nur im Gegensatz zum Judentum) den geistigen Charakter der Handlung; unser Fragment citiert zu der „neuen Oblation" das Wort vom „vernünftigen Gottesdienst" und das andere vom „Anbeten im Geist und in der Wahrheit", d. h. die protestantischen

Stichworte gegenüber dem katholischen Cultus. Was den ersten Punkt betrifft, so ergiebt sich nun ohne weiteres, wie recht Maffei und Funk gethan haben, wenn sie unser Fragment von Apost. Constit. VII, 30; VIII, 40. 12 abhängig sein liessen. Steht es fest, dass es nicht von Irenäus ist, und dass die vier Fragmente unser heutiges N. T. voraussetzen (s. o.), so sind die wörtlichen Berührungen mit den beiden letzten Büchern der Apostolischen Constitutionen, zumal da ja ausdrücklich von *δεύτεραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις* gesprochen wird, als direkte Abhängigkeit zu deuten. Die Didache kann nicht gemeint sein, da sich in ihr nur das Malachias-Citat, nicht aber das findet, was in unserem Fragment und in Apost. Constit. VIII, 40. 12 steht. An alte Quellenschriften der Apostolischen Constitutionen mit Pfaff zu denken, wäre an sich statthaft; aber nach dem heutigen Stande unserer Kenntnisse schwebt die Annahme vollständig in der Luft, dass es im 2. Jahrhundert neben der Didache *διατάξεις τῶν ἀποστόλων* gegeben hat, die eine Abendmahlsliturgie enthielten. Somit stammen unsere Fragmente, auch wenn sie keine Fälschung Pfaffs sein sollten, doch frühestens aus dem Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts und müssten auf einen Griechen zurückgeführt werden, der die Apostolischen Constitutionen entweder für echt hielt oder dafür ausgab.

Indessen ist das schliesslich ein Nebenpunkt; es mag sich mit diesen *διατάξεις* und *δεύτεραι διατάξεις* wie immer verhalten — zu viel verhängnisvolleren Schlüssen führen andere Beobachtungen. Ich lege zunächst den Finger auf den 2. und 5. Punkt. Sie markieren an sich einen sehr grossen Abstand zwischen der Abendmahlslehre des Fragments und der des Irenäus. Bedeutungsvoll aber wird dieser Abstand, wenn wir erkennen, dass Pfaff die Abendmahlslehre des Irenäus an diesen Punkten in seinen Noten (s. o. S. 15f.) sehr entschieden und scharf bekämpft. Die Abendmahlslehre des Fragments stimmt aber hier mit der Pfaffs vollkommen überein; denn sie schweigt über die Darbringung der Erstlinge, und sie weiss nichts davon, dass durch den Abendmahlsgenuss unsere Leiber ihre Sterblichkeit verlieren. Dagegen sagt sie gut lutherisch, dass der Erfolg des Genusses Sündenvergebung und ewiges Leben sei.

Genau zu derselben Beobachtung führt aber die Erwägung des 3. und 4. Punktes. Pfaff legt in seinen Noten, in denen er seine eigene Abendmahlslehre zur Darstellung bringt (s. o. S. 16), den höchsten Wert darauf, dass im Abendmahl wirklich ein prosphorischer Akt unter Gebet vollzogen werde[1]), dass dann aber ein ganz neuer Akt mit der Consecration beginne, der keinen prosphorischen Charakter mehr habe, und endlich dass die Consecration in der Epiklese des heiligen Geistes bestehe. Keines dieser beiden letzten Stücke findet sich in der Abendmahlslehre des Irenäus: weder schliesst er die Oblation vor der Consecration scharf ab, noch spricht er von einer Epiklese des heiligen Geistes.[2]) Indem das Fragment in beiden Stücken das von Pfaff Gewünschte bringt, erfüllt es die Desiderata, welche er an der echten Abendmahlslehre des Irenäus vermisst hat. Das Fragment enthält also an vier wichtigen Punkten die Abendmahlslehre des Irenäus, corrigiert durch die Abendmahlslehre Pfaffs. Es steht mithin bei diesem zweiten Fragment genau so wie beim ersten: es bringt unter der Flagge des Irenäus die Theologie Pfaffs.

Übersieht man unter diesem Gesichtspunkt das ganze Fragment, so springt nun deutlich in die Augen, dass es nicht nur nichts enthält, was Pfaff anstössig sein konnte, sondern dass auch die in ihm zur Darstellung gebrachte Abendmahlslehre die lutherische ist, der confessionellen Spitzen beraubt, aber altkirchlich drapiert und mit der Absicht dargestellt, die Katholiken zu gewinnen. Eine Eintrachtsformel zu schaffen, hat Pfaff beabsichtigt. Zu diesem Zweck hat er das neue Opfer stark betont und sich zugleich auf die apostolische Tradition gestellt. Unumwunden räumt

1) Warum er auf ihn Gewicht legt, wird sich unten zeigen. Schon in der ersten Ausgabe seiner Fragmente, die er Maffei zur Veröffentlichung zugeschickt und mit kurzen Noten ausgestattet hat („Giornale" l. c. p. 237 ff.), hat er auf diesen Punkt (Notwendigkeit der *προσφορά*) und den anderen (scharfe Unterscheidung von *προσφορά* und Consecration) das höchste Gewicht gelegt und patristisches Material beigebracht. Auch recurriert er für die *προσφορά* auf den Ritus der Juden, dem die NTliche Oblation nachgebildet sei.

2) Er spricht von einer Epiklese Gottes, bez. davon, dass die Elemente „das Wort Gottes annehmen"; das kann römisch verstanden werden.

er ein[1]), dass der Opfercharakter der Handlung von den Protestanten nicht genügend erkannt bez. gewahrt ist. Ferner hat er die Realpräsenz in einer Weise ausgedrückt, die — ebenso wie der 10. Artikel der Augustana invariata — geradezu im Sinne der Transsubstantiation verstanden werden kann. Dagegen sollen die Katholiken anerkennen, dass die Oblation vor der Consecration abgeschlossen ist[2]), und dass die Realpräsenz durch die Epiklese des heiligen Geistes zu stande kommt. Unionsgedanken und -verhandlungen waren damals an der Tagesordnung, und Pfaff selbst nahm an ihnen den lebhaftesten Anteil; auch seine Ausgabe der Fragmente legt dafür ein sprechendes Zeugniss ab.[3]) Welchen Wert er auf das richtige Verständnis der „Oblatio" und wiederum der „Consecratio" (durch die Epiklese des heiligen Geistes) legte, zeigen speciell die beiden grossen gelehrten Abhandlungen, die er seiner Ausgabe beigegeben hat. Wenn die Protestanten die altkirchliche Oblation wieder sicherer zum Ausdruck bringen, die Katholiken sich auf die Oblation vor der Consecration beschränken und diese mit der alten Kirche und den Griechen in der Epiklese des heiligen Geistes erkennen, so war eine Einigung zu erhoffen. Sein Fragment mit dem „*τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*" erfüllte, was man von einer kurzen Formel nur irgend erwarten konnte, und es fehlte ihm jeder Irrtum und alles lästige Plus, wodurch die anderen Ausführungen des Irenäus beschwert und verwirrt erschienen.

Es steht also mit dem 2. Fragment genau so wie mit dem ersten: enthält dieses das „Christentum" Pfaffs, so jenes seine Abendmahlslehre in conciliatorischer Fassung. Da nun diese Abendmahlslehre — so ohne Ecken und Kanten — in der alten

1) S. seine Noten.

2) Nicht nur die Katholiken, sondern auch solche Protestanten, die den Katholiken das Zugeständnis machen, die alte Kirche habe die Worte „sacrificium" und „oblatio" auf die ganze Handlung bezogen; s. „Giornale" p. 240: „Errat adeo cum multis Martinus Chemnitzius, cum dicit, celebrationem coenae dominicae a Veteribus sacrificium et oblationem nuncupatam fuisse, in Examen Concil. Trid. P. II. Sess. VI fol. 275 sq.

3) Man vgl. bereits die Praefatio p. VII, wo er auf die Unionsverhandlungen mit den Katholiken zu sprechen kommt. In der ersten Ausgabe (im „Giornale") hat er diese Unionstendenz noch nicht zum Ausdruck gebracht, sondern nur durchschimmern lassen.

griechischen Kirche nicht nachweisbar ist, weder bei Irenäus noch bei einem anderen Vater, da wir auch nicht erwarten können, dass in irgend einer verlorenen Schrift des griechisch-kirchlichen Altertums diese Lehre mit ihrem ökumenisch-lutherischen Schluss (Sündenvergebung und ewiges Leben) gestanden hat, da endlich die hier vorgetragene Lehre sich als die des Irenäus giebt, ihr auch sehr verwandt ist, aber doch nicht von ihm stammen kann, vielmehr seinen Namen trügerisch trägt, so ist, wie beim ersten Fragment, der Schluss unvermeidlich: dieses Fragment ist eine Fälschung Pfaffs.

Aber sollte ein Vorsichtiger noch immer zweifeln, so haben wir noch einen letzten Beweis in Bereitschaft, der ein urkundlicher ist. Es wird aufgefallen sein, dass das Fragment die Epiklese nicht so, sondern als Ekklese (*ἐκκαλοῦμεν*) bezeichnet. In der ganzen altchristlichen Litteratur, soweit sie mir und Anderen bekannt ist, giebt es nur eine Stelle, in welcher sich dieselbe Bezeichnung findet, nämlich eben die, mit welcher sich unser Fragment so nahe berührt: Iren. IV, 18, 5 (*ὁ ἄρτος προσλαβόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν*). Gut, wird man sagen, ein neuer Beweis, wie nahe sich Irenäus und das Fragment stehen. Ja, aber nur der gedruckte Text des Irenäus! Irenäus selbst hat *ἐπίκλησις* geschrieben[1]); denn nicht nur hat die alte lateinische Version „invocamus", sondern sämtliche Handschriften der SS. Parallela bieten so[2]), auch diejenige, aus welcher Halloix zum ersten Mal das Irenäusfragment veröffentlicht hat. Halloix hat sich aber verlesen und *ἔκκλησις* in den Text gesetzt.[3]) Dieses *ἔκκλησις* ist dann in alle Ausgaben übergegangen; doch ist von Anfang an bemerkt worden, es sei wohl *ἐπίκλησις* zu lesen. Pfaff hat also *ἔκκλησις* bei Halloix, Grabe und Massuet im Text gefunden. Er wagte infolgedessen nicht, *ἐπικαλοῦμεν* zu schreiben, sondern schrieb *ἐκκαλοῦμεν*, setzte jedoch in die Note die Worte: „Terminus hic, ut verum fateamur, hoc sensu

1) Ebenso auch 1, 13, 2, wo ohne Druckfehler *διὰ τῆς ἐπικλήσεως* steht.

2) Sie sind die einzigen Zeugen für den Originaltext dieser Stelle.

3) S. die Ausgabe von Holl (Texte u. Unters. N. F. V, 2 S. 61 Nr. 147). Es ist diese Erkenntnis die erste wichtige Frucht, welche uns die neue gesicherte Ausgabe der SS. Parallela bringt!

non est usitatus; *ἐπικαλοῦμεν* alias dicitur, uti et *ἐπίκλησις*. *Ἔκκλησιν* tamen dixit Irenaeus IV, 18, 5." Pfaff hat also in sein angebliches Irenäusfragment einen Druck- bez. Lesefehler Halloixs aufgenommen.

Nach dieser Entdeckung ist jede Möglichkeit geschwunden, Pfaff noch zu entlasten; er hat das zweite Fragment gefälscht und darum auch das erste, bei welchem auch Alles für Betrug sprach.

Es hat nun noch wenig Wert, zu untersuchen, was er mit dem Begriff *ἀντίτυπα*, den er jüngeren patristischen Ausführungen über das Abendmahl entnommen, gewollt hat. Man mag das nachlesen, was er in den Noten über ihn sagt.[1]) Aber darauf soll noch hingewiesen werden, dass auch in diesem Fragment, obgleich es mit vieler Kunst aus Citaten zusammengesetzt ist, Verstösse nicht fehlen: Unklar ist bei scharfer Betrachtung der Gebrauch von *προσφορά*; sind nur die Gebete *προσφορά* oder auch die Elemente? Doch mag diese Unklarheit beabsichtigt sein. Unpassend, wenn das Fragment doch von Irenäus sein soll, ist das „*ἴσασιν*" im Eingang; *οὐ κατὰ νόμον, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα* ist dem Paulus nachgeredet, aber (s. das folgende *σαρκικός*) in diesem Zusammenhang nicht paulinisch gedacht; missglückt und eine schlechte Correctur des Textes der App. Constitutionen ist der Ausdruck „*ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ*"[2]); nach *ποτήριον* (Z. 21)

---

1) S. den kurzen Auszug oben S. 18f. Im „Giornale" sagt er (p. 240): „Antitypus est typi correlatum, id quod typum re ipsa exprimit et exhibet. Ita typus apostolo est *σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν*, antitypus vero *αὐτὴ ἡ εἰκὼν τῶν πραγμάτων* (Hebr. 10, 1). Ita in V. T. typus erat sanguis victimarum, in N. T. antitypus est sanguis Christi in cruce fusus, cuius in s. eucharistia participes reddimur (Hebr. 9, 11. 12). Quemadmodum itaque *τῇ σκιᾷ* opponitur *τὸ σῶμα*, ita typo antitypus: quo ipso tamen non negatur vocem *ἀντιτύπου* aliquando *τῷ τύπῳ* aequipollere et *τῷ ἀληθινῷ* opponi, uti Hebr. 9, 24." Ob er das Wort als zweideutig absichtlich gewählt hat, kann man fragen; die Frage ist wahrscheinlich nicht zu bejahen. Pfaff hat ursprünglich wohl das Wort nach Hebr. 9, 24 gewählt, sich aber nachträglich überzeugt, dass es auch missverstanden werden kann.

2) In den App. Constit. VIII, 12 steht: *ὅπως καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ κτλ.* Warum Pfaff *τὴν θυσίαν ταύτην* umgestellt hat,

steht ein unnützes „τό"; schlechtes Griechisch ist nach meinem Sprachgefühl „τὰς προσφορὰς ἄγειν"[1]); anstössig, wie schon Maffei sah, ist das πνευματικῶς λειτουργεῖν[2]), und ganz fremd und frostig wirkt der Schlusssatz: „die, welche geistlich dienen, werden Söhne der Weisheit genannt werden". Oder dachte Pfaff an die kirchenpolitische Weisheit, die nötig ist, um dieses sein unionistisches Programm zu würdigen und zu befolgen? Was endlich „δεύτεραι" in der Phrase „διατάξεις τῶν ἀποστόλων" betrifft, so hat es Pfaff im „Giornale" einfach mit „ultimae" übersetzt und in den Noten nichts über das Wort bemerkt; er hielt also ursprünglich den von ihm erfundenen Ausdruck für unschuldig und keiner Erklärung bedürftig. Als ihn dann Maffei darauf aufmerksam machte, dass „δεύτεραι" doch nicht ohne weiteres so übersetzt werden könne, dass es vielmehr auf das 7. und 8. Buch der Constitutionen als deren zweiten Teil sehr gut passe, musste Pfaff einsehen, dass er eine verhängnisvolle Ungeschicklichkeit begangen hatte. Er sträubte sich natürlich gegen die von Maffei empfohlene Beziehung und suchte sein „ultimae" so zu verteidigen, dass er es in „posteriores" verwandelte.

Nachdem wir Pfaffs Betrug in Bezug auf die beiden ersten, grossen Fragmente aufgedeckt haben, ist auch die Fälschung der beiden letzten, kurzen entschieden. Aber nicht bloss per consequentiam kann sie behauptet werden; auch hier ist ein direkter Beweis möglich. In Bezug auf das 3. Fragment ist folgendes zu sagen:

(1) Es ist, wie gezeigt worden, eine Compilation aus Iren. IV, 33, 7, dem Brief an Victor und einigen Schriftstellen; in diesen Complex geht es ohne Rest auf.

(2) Aus der paulinischen Stelle Coloss. 2, 16 wird eine Anordnung der Apostel gemacht: das ist ein ganz ungewöhn-

---

ist nicht ersichtlich. Wollte er lediglich eine allzu grosse Übereinstimmung mit der Vorlage vermeiden?

1) Es ist wohl nach ἑορτὴν ἄγειν gebildet.

2) Λειτουργεῖν bedeutet den Vollzug einer äusseren Handlung, daher ist πνευματικῶς λειτουργεῖν auffallend; indessen lässt es sich doch vom Standpunkt des 2. Jahrhunderts verteidigen.

liches Verfahren, welches man im christlichen Altertum nicht leicht wird belegen können.

(3) Dass die paulinischen Worte (I. Cor. 5, 8): „ἑορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας“ positiv gewendet sind zur Schilderung eines gegenwärtigen Thatbestandes (ἑορτάζομεν, ἀλλ' ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας), ist eine befremdende Art der Schriftanwendung. Dabei ist ἑορτάζειν in einem andern Sinne gebraucht als von Paulus; es bedeutet hier generell: „wir feiern unsere kirchlichen Feste.“

(4) Das Fragment enthält einen grammatischen Schnitzer; der unabhängige Satz: μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει κτλ. war in einen abhängigen zu verwandeln. Das Ergebnis lautet: ἔταξαν οἱ ἀπόστολοι μὴ δεῖναι ἡμᾶς κρίνειν τινὰ κτλ.[1]) Dieses „δεῖναι“ findet sich in beiden Ausgaben Pfaffs, und die Späteren haben es ihm sämtlich, ohne ein Wort zu verlieren, nachgedruckt. Es ist aber eine falsche Bildung, die sich m. W. nirgends findet[2]) und sich am einfachsten aus Pfaffs mangelhaften griechischen Kenntnissen erklärt.[3])

(5) Der Zweck dieses Fragments ist offenbar der, den Unwert aller gottesdienstlichen Ceremonien, die zu Spaltungen und Streitigkeiten führen, einzuschärfen und ihnen gegenüber auf das Innerliche, den Glauben und die Liebe, zu verweisen. Ob sich ein Grieche des 4. und der folgenden Jahrhunderte so resolut ausgedrückt hätte — denn resolut ist das Fragment —, darf man wohl fragen. Aber wiederum spricht auch dieses Fragment die Gesinnung und die Lehrmeinung des

---

1) Man beachte, dass auch das Subjekt willkürlich geändert ist.

2) Ich habe vergeblich bei Krüger-Blass nach Belegen gesucht (vgl. II S. 56 ff.). Aus griechischen Dialekten die Möglichkeit eines δεῖναι zu behaupten (??), kommt hier nicht in Betracht.

3) Proben für dieselben sind bereits gegeben worden. Hat man sich aber davon überzeugt, dass er in grammatischer und stilistischer Hinsicht sich nicht sicher fühlte, so fallen die Differenzen zwischen seiner ersten und zweiten Ausgabe der Fragmente, die oben S. 7 angegeben worden sind, ins Gewicht. Die Abweichungen der zweiten Ausgabe sind Verbesserungen (mit Ausnahme des „ταῦται“ in Fragm. 3, welches ein Druckfehler sein mag). Σπουδαζόμενοι für σπουδάζοντες, παρακαλεῖν ohne Objekt, ὃν ἐάνπερ τις γεύσηται für οὗ ἐάνπερ τις γεύσηται waren grammatische Mängel. — In unserem Fragment ist übrigens der Gebrauch von ἵνα nicht einwurfsfrei: τὰ ἐκτὸς τηροῦμεν, ἵνα τὰ κρείττονα ἀποβάλλωμεν.

Pietismus und Pfaffs unzweideutig aus, was nicht erst nachgewiesen zu werden braucht. Pfaff hat diesmal bereits im „Giornale“ (p. 244; ausführlicher in der grossen Ausgabe, s. o. S. 19) seinem Consensus mit „Irenäus“, auf IV, 33, 7 verweisend, Ausdruck gegeben: „Dignus est hic titulus, qui saepius legatur atque relegatur, ut quae priscae ecclesiae circa doctrinam de schismate fuerit fides, clarius noscamus. Adeo enim Christiani hodie in partes discissi sunt, ut quaevis opinio novum schisma novamque sectam gignat. Felices eos, qui unitatem fidei spiritusque sectantur!“ Es trägt also das 3. Fragment genau dieselben Merkmale der Fälschung wie die beiden ersten.

Dasselbe gilt von dem 4. Fragment. Zunächst ist es offenbar am flüchtigsten gearbeitet. Wir müssen uns hier den Ausdruck „*ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας εἶναι*“ gefallen lassen, ferner den anderen „*ἁγνοὺς τῷ πατρὶ υἱοὺς παραστήσας*“ — das *ἁγνός* ist in dem Satze *παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ*, der dem Verfasser zum Vorbild gedient hat, am Platze, hier aber nicht wohl —, wir müssen „*ἐν τῷ τέλει τῶν καιρῶν*“ lesen für *ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ* oder *ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν* oder *τὰ τέλη τῶν αἰώνων*; für *ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν* wird uns das kahle „*εἰς τὸ καταργῆσαι πᾶν τὸ κακόν*“ geboten, und entlassen werden wir mit dem dürftig stilisierten Satze[1]): „*ἐν τῷ τέλει τῶν καιρῶν μέλλει ἔρχεσθαι, ἵνα ᾖ πάντων τῶν μιασμάτων τὸ τέλος*“. Das ist schlechte Arbeit. Auch das „*πρὸ αἰώνων κληθεὶς θεοῦ υἱός* ist ungewöhnlich (ebenso das *ὤφθη*, man erwartet *ἐφανερώθη*).

Aber wir fragen wiederum nach dem Zweck dieses ebenso wie die vorhergehenden, nur schlechter, componierten Abschnittes. Im „Giornale“ (p. 245) ist er kurz und unvollständig angegeben (in den Noten der grossen Ausgabe, s. oben S. 19, breit ausgeführt): „Verba haec Irenaei mysterio haud carent. Id unum hic notamus, Irenaeum reconciliationem universae creaturae tamquam futuram nobis sistere, quam factam iam esse per redemptionem innuit Paulus Coloss. 1, 20. Sed bene distinguitur inter reconciliationis acquisitionem et applicationem. De hac Irenaeus, de illa Paulus

1) Für ungewöhnlich, um nicht zu sagen für ganz modern, halte ich auch das Nebeneinander der Bezeichnungen: *ἐν τῷ πληρώματι τοῦ καιροῦ* und *ἐν τῷ τέλει τῶν καιρῶν*.

loquitur." In der grossen Ausgabe hat Pfaff gelernt, dass (der echte) Irenäus, ebenso wie Paulus, die Reconciliation bereits durch den Kreuzestod vollzogen sein lässt. So ist es wirklich; aber ihm, dem Pietisten Pfaff, liegt es daran, wie seine Noten ausweisen (s. o.), die Reconciliation erst von der zweiten Ankunft Christi abzuleiten und dabei, vorsichtig und mehr nur andeutend, eine patristische Grundlage zu schaffen für die in pietistischen Kreisen beliebte Hoffnung auf die Apokatastasis. Um dies zu erreichen, hat er sich nicht gescheut, Irenäus in Bezug auf den Zeitpunkt der Apokatallage genau das Gegenteil von dem sagen zu lassen, was er wirklich gesagt hat, und ihn zugleich zum versteckten Zeugen der Petersenschen Lehre von der Wegräumung alles Bösen durch die zukünftige Versöhnung zu machen. Also auch dieses Fragment enthält die Pfaffsche Theologie.[1])

Wir haben somit constatieren können, dass es mit allen vier Fragmenten die gleiche Bewandtnis hat: durch ihre Überlieferung, ihre Composition und ihren Zweck bilden sie eine Einheit. Unter der Maske des Irenäus und z. T. in seinen Worten enthalten sie die christliche Denkweise und Theologie Pfaffs. Also sind sie von ihm gefälscht. Zum Überfluss verrieten uns „*παραδιατριβαί*" und „*ἐκκαλοῦμεν*", dass die Recepta des N. T. und eine gedruckte Irenäus-Ausgabe, bez. ein Lesefehler Halloixs der betrügerischen Compilation zu Grunde liegen.[2])

---

1) Die Noten der grossen Ausgabe zu dem Eingang des Fragments: *Χριστὸς ὁ πρὸ αἰώνων κληθεὶς θεοῦ υἱός* machen es wahrscheinlich, dass auch diese Worte nicht ohne Absicht niedergeschrieben sind. Pfaff handelt bei ihnen von der Subordinationslehre, die sich bei den Vätern findet, und bemerkt, jene Worte schlössen sie nicht aus. Erinnert man sich, in welchem Zustande sich die Trinitätslehre am Anfang des 18. Jahrhunderts bei den zur Aufklärung neigenden Theologen befand, so kann man es schwerlich zufällig finden, dass Pfaff einen verhältnismässig nicht hoch gegriffenen Ausdruck für den präexistenten Christus gewählt hat. Doch will ich nicht weiter auf diesen Punkt eingehen.

2) Verschlimmert wird Pfaffs Fälschung, wenn das noch möglich wäre, dadurch, dass er an einer Stelle (zu Fragm. 1 Z. 9: *εὐμ . . .*) schreibt, der Text sei in der Handschrift durch Überstreichen unleserlich, er conjiciere „*εὐμαθές*". An anderen Stellen (s. zu Fragm. 1 Z. 12: *ἐπιλογή*, Fragm. 2 Z. 16 *καὶ ἐνταῦθα*) hat er den überlieferten Text für verderbt erklärt und Verbesserungen vorgeschlagen! — Stutzig in Bezug auf die

Kehren wir zur Überlieferung zurück! Pfaff hat zuerst ganz unbestimmte Angaben über die Handschriften gemacht, denen er seine Fragmente entnommen hat, dann hat er sich (s. o. S. 25 f.) zu der Mitteilung bequemt, es seien mehrere Handschriften („diversi codices") „aetatis haud contemnendae optimaeque notae", und zwar keine Catenen, sondern ausschliesslich Sammlungen ausgewählter Väterstellen, chronologisch geordnet und mit Ignatius, Justin, Irenäus, Origenes und Hippolyt beginnend, einer umfangreichen und eingehenden Prüfung sich als zuverlässig erweisend.

Was sind das nun für Sammelwerke gewesen? Soweit die immer noch sehr unbestimmte Charakteristik ein Urteil zulässt, muss ich gestehen, dass mir ähnliche Werke in der patristischen Litteratur überhaupt nicht bekannt sind. Freilich hat Pfaff die Hauptsache unterschlagen, nämlich die Angabe, an welchem Faden diese Väterstellen aufgereiht waren. Alle an demselben? Jedenfalls sind alle nach seinen Mitteilungen chronologisch geordnet zu denken. Er sagt, sie gehören in die Klasse der *πατερικά*, *παράδεισοι*, *γεροντικά*, *λειμωνάρια*, *διηγήσεις*, *πανδέκται*, *κλίμακες* und *λαυσαϊκά*. Aber diese Angabe klärt schlechterdings gar nichts auf, sondern muss durch ihre grenzenlose Allgemeinheit den stärksten Verdacht erwecken. Und — wo giebt es *πατερικά*, *παράδεισοι* etc., die chronologisch geordnet wären, indem sie mit Ignatius beginnen?[1]) Endlich versucht man das Gemeinsame der vier Irenäusfragmente festzustellen[2]), so

Gewissheit, dass wir es hier mit einer Fälschung zu thun haben, könnte auf den ersten Blick der Umstand machen, dass Pfaff an einigen Stellen in seinen Noten den Text, den er behandelt, selbst als unbequem zu empfinden scheint. Sie finden sich sämtlich in dem 2. Fragment (Ausdrückliches Mandat Christi, das Abendmahl als neue Oblation zu feiern — *δεύτεραι διατάξεις* — Sinn der Malachiasstelle — *θυσία* — *ἀποφήνῃ* — *ἀντίτυπα*). Sieht man aber näher zu, so sind seine Bedenken nur affectiert oder er hat sich ursprünglich die Schwierigkeit der Sache (so bei *δεύτεραι* und bei *ἀντίτυπα*) nicht klar gemacht und ist erst durch Maffei auf sie geführt worden. Dagegen erkennt man sehr deutlich, dass der echte Irenäustext ihm wirkliche Anstösse geboten hat, welche er eben durch seine Fälschungen zu heben suchte.

1) An die unter christologischem Gesichtspunkt zusammengestellten Werke kann natürlich nicht gedacht werden.

2) Freilich ein ziemlich überflüssiger Versuch, da Pfaff ja die Fragmente aus mehreren Handschriften geschöpft zu haben behauptet.

bleibt nichts übrig, als entweder „das Christentum“ des Irenäus als ihren gemeinsamen Begriff zu extrahieren oder ihren Charakter als NTliche Centonen. Hat es aber je Sammlungen im Altertum gegeben, die nach diesen Gesichtspunkten (und chronologisch) angelegt waren? Wahrlich, wir müssen den Verlust der Turiner Handschriften, die nur Pfaff und sonst kein Sterblicher geschaut hat, tief bedauern; denn eine ganze Klasse patristischen Schrifttums ist durch ihren Untergang uns entrissen worden! Anders ausgedrückt — die Angaben über die Handschriften, denen die Fragmente entnommen sein sollen, sind ebenso schlimm und ihrer Echtheit ebenso tödlich wie das, was angeblich in ihnen zu lesen stand. Auch hier ergiebt es sich also: die Pfaffschen Fragmente sind eine Fälschung Pfaffs.

5.

Eine Recapitulation der wichtigsten Gründe, die wir gegen die Echtheit der Fragmente und für die Annahme, sie seien von Pfaff gefälscht, beigebracht haben, sei an den Schluss gestellt. Daran soll sich eine kurze historische Würdigung der Fälschung anreihen.

(1) Die Handschriften (3 oder 4 ?), denen Pfaff die Fragmente entnommen haben will, sind weder vor ihm noch nach ihm von irgend Jemandem gesehen worden. Die Turiner Bibliothekare bezeugen, dass, seit Pfaff die Bibliothek besucht hat, von den Handschriften, die numeriert gewesen seien (das bestreitet Pfaff), keine einzige abhanden gekommen ist, höchstens seien ein paar Blätter durch Unvorsichtigkeit beim Einbinden zerstört worden.[1])

1) Ausdrücklich bemerke ich, dass ich dieses Argument gegen die Angaben Pfaffs an und für sich keineswegs für durchschlagend halte. Die Bibliothekare könnten sich geirrt haben. Aber im Zusammenhang der übrigen Argumente ist es von hoher Bedeutung. Dass man sich übrigens auf die vom Buchbinder zerstörten Blätter nicht berufen darf, hat Pfaff selbst anerkannt. In Bezug auf die Numerierung bin ich geneigt, den Bibliothekaren mehr zu glauben als Pfaff, der, abgesehen von seiner Unwahrhaftigkeit, über Handschriften schreibt, die er seit fast 40 Jahren nicht mehr gesehen hat. — Hier mag übrigens der Ort sein, auf einen anderen verdächtigen Fall einzugehen, der Pfaff schwer belastet. Der

(2) Auch die Originalabschriften sowie den Katalog der Turiner Handschriften, den Pfaff abgefasst haben will, hat Niemand gesehen. Pfaff hat zwar verheissen, seinen Katalog zu veröffentlichen, hat aber dies Versprechen nicht gehalten.

(3) Pfaff hat ursprünglich behauptet, er habe alle übrigen Väterstellen in jenen Handschriften mit den gedruckten Ausgaben genau verglichen und durchweg zuverlässig erfunden. Später hat er diese ungeheuerliche Aussage dahin abgeändert, dass das, was er controlliert habe, zuverlässig gewesen sei; denn zu einer umfassenden Controlle habe ihm die Zeit gefehlt. Wieviel er controlliert hat, sagt er nicht, und irgend etwas aus dem Context der Mss. hat er niemals mitgeteilt.

(4) Pfaff hat sich über die betreffenden Handschriften zuerst in völlig nichtssagenden, allgemeinen Redensarten ausgesprochen, die zunächst an Catenen denken liessen; zu bestimmteren Aussagen gedrängt, hat er behauptet, sie seien patristische Sammelwerke (nicht Catenen), chronologisch geordnet, mit Ignatius beginnend. Solche Sammelwerke mit einem Inhalte, wie ihn diese vier Fragmente aufweisen, hat es u. W. überhaupt nicht gegeben.

(5) Die Fragmente behaupten, von Irenäus zu sein, und zwar will nicht nur die Überschrift diesen Glauben erwecken, sondern auch der Inhalt; denn sie sind in der That sehr stark (z. T. wörtlich) mit Ausführungen des Irenäus verwandt. Sie sind

---

Origenes(Hippolyt)-Codex (das 1. Buch der Philosophumena und die Philokalia enthaltend, s. Koetschau, Texte u. Unters. VI, 1 S. 83), den Pfaff in dem Katalog des Pasinus vermisst hat, fehlt nicht (Nr. 256, C I 10 saec. XVI). Aber 15 Blätter sind ausgerissen, und der Diebstahl ist durch falsche Paginierung verdeckt worden. Die vollständige Handschrift hat aber noch Pfaff, und nur er, in Händen gehabt, wie die lectiones variantes beweisen, die er an Wolf geschickt hat. Auf Grund dieses Thatbestandes erhob Diels (Doxographi Graeci 1879 p. 155) nachdrücklich den Verdacht gegen Pfaff, dass er die Blätter gestohlen habe, und knüpfte daran die Hoffnung, dass sie sich in Tübingen oder sonstwo noch fänden. Nach dem, was wir über die Irenäusfragmente ausgeführt haben, wird man Diels' Verdacht für sehr berechtigt halten. Der Fälscher ist auch ein Dieb gewesen und der Dieb ein Fälscher. Was aber die freilich sehr unsichere Hoffnung betrifft, jene Blätter noch aufzufinden, so wird man am besten thun, in Giessen, wo Pfaff gestorben ist, Nachforschungen zu halten.

aber sicher nicht von Irenäus; also sind sie Fälschungen und nicht etwa nur zufällig zu dem Namen des Irenäus gekommen.

(6) Diese Fälschung ist nicht vor c. 400 vorgenommen worden, wie die Abhängigkeit von den Apostol. Constitutionen beweist; man hat aber, um die Fälschung chronologisch zu fixieren, einen Spielraum von 1300 Jahren, da, wie bemerkt, vor Pfaff Niemand diese Fragmente gesehen hat.

(7) Der Inhalt der Fragmente und ihre Form als Centonen aus Irenäus und dem N. T., im Ganzen und in allen Einzelheiten genau erwogen, ist der Annahme, sie entstammten irgend einer Periode der alten griechischen Reichskirche, sehr ungünstig — um nicht mehr zu sagen. In grammatischer und stilistischer Hinsicht weisen die Fragmente Anstösse auf, die nicht leicht einem genuinen Griechen zugeschrieben werden können.

(8) Pfaff hat an der echten Lehre des Irenäus allerlei Unklarheiten, Anstösse und Irrtümer zu beklagen (und zwar gerade in Ausführungen, zu denen drei der Fragmente parallel sind); diese Anstösse finden sich in seinen Fragmenten nicht.

(9) Die Verwandtschaft mit Irenäus erstreckt sich fast ausschliesslich auf die zuerst von Halloix in der Originalsprache publicierten Stücke und auf das Bruchstück des Briefes an Victor. Soweit wörtliche Berührungen vorhanden sind, kommen nur jene in Betracht, nicht aber der Vetus Latinus.[1])

(10) Eine falsche Lesung Halloixs in jenen Stücken findet sich in dem zweiten Fragment Pfaffs wieder; also ist für dasselbe der gedruckte Text des Irenäus benutzt.[2])

(11) Der Textus receptus des N. T. ist benutzt.

(12) Die Fragmente, als Produkte der griechischen Kirche schwer oder überhaupt nicht zu begreifen, werden mit einem Schlage durchsichtig und klar, wenn man sie als theologische Kundgebungen Pfaffs beurteilt. Sie sind sowohl in ihren Posi-

---

1) Pfaff hat in richtiger Würdigung seiner unsicheren griechischen Kenntnisse es nicht gewagt, seine Fälschungen an die nur lateinisch vorhandenen Partien des irenäischen Werkes fester anzulehnen. Die Sache wäre aber auch an sich riskant gewesen, denn jeden Tag konnten neue Fragmente des Irenäus auftauchen, die seine Rückübersetzung bedrohten.

2) Ich bemerke, dass ich dieses durchschlagende Argument für die Fälschungen erst entdeckt habe, nachdem ich bereits das ganze Material durchstudiert und ein sicheres Urteil über den Betrug gewonnen hatte.

tionen wie in ihrer versteckten und offenen Polemik pietistisch und antiorthodox, beides vom Standpunkt eines Pietismus illuminatus; sie sind unionsfreundlich im Sinne Calixts, d. h. sie legen auf die apostolische Tradition des kirchlichen Altertums hohes Gewicht und setzen den Hebel, wie das damals üblich war, bei dem Abendmahl (Lehre und Ritus) an; sie beurteilen gottesdienstliche Ceremonien und Riten abschätzig, sowohl vom Standpunkt „des Glaubens und der Liebe", als in der Erkenntnis, dass sie zu Streit und Schismen führen; sie geben endlich der pietistischen Eschatologie einen, wenn auch versteckten, Halt.

Überschlägt man diese Punkte, so ist eine Entschuldigung Pfaffs unmöglich; er ist als Fälscher entlarvt.[1])

Diese Thatsachen sprechen ein vernichtendes Urteil: ich füge ihnen nichts hinzu, verweise aber auf die Charakteristik Pfaffs, die oben S. 7 f. gegeben worden ist. Eine kurze historische Würdigung erübrigt noch:

Im Renaissance-Zeitalter und auch in der Zeit der zweiten französischen Renaissance unter Ludwig XIV. ist sehr viel gefälscht worden. Wenn immer wieder neue Handschriften und Inschriften auftauchen und die Massstäbe zu ihrer Prüfung erst geschaffen werden müssen, ist die Verlockung zu Fälschungen gross. Dazu kam der Ehrgeiz und die Ruhmsucht der Gelehrten, speciell auf patristischem Gebiet aber noch die Aussicht, durch neue Funde direkt in die interconfessionellen und die kirchlichen Fragen eingreifen zu können. Sie waren seit dem Reformationszeitalter nicht wieder so lebhaft verhandelt worden, wie in den fünfzig Jahren zwischen 1670 und 1720. Der Unterschied aber bestand darin, dass, während in jenem Zeitalter die Waffen der Confessionen ganz verschiedene waren (dort Schrift, hier Tradition und Schrift), sich jetzt allmählich eine gewisse Übereinstimmung angebahnt hatte. Alle Parteien, mit Ausnahme der strikt symbololatrischen, waren darin einig, dass das Zeugniss der alten Kirche und der hervorragendsten Kirchenväter von grösstem Gewicht sei. Es hat bereits eine gewissermassen interconfessionelle und internationale patristische Wissenschaft gegeben, bevor es eine

1) Die Annahme, dass er selbst schon der Betrogene sei, ist natürlich ganz ausgeschlossen.

biblische gab. In jene 50 Jahre fällt ihre Blüte. Englische, italienische, französische, holländische und deutsche Patristiker, und wiederum katholische und protestantische, standen in einem engen wissenschaftlichen Verkehre miteinander. Es gab unter ihnen noch immer solche, welche die patristische Wissenschaft fide sincera lediglich zur Verteidigung ihres confessionellen Kirchentums verwerteten; aber auch die Zahl der Patristiker war im Wachsen, die umgekehrt die Ergebnisse ihrer Wissenschaft als Mittel zu interconfessioneller Verständigung zu benutzen suchten. Auch Jene begannen übrigens gewisse methodische Regeln der Auslegung und Kritik anzuerkennen. Es bahnte sich in bescheidenen Grenzen ein wissenschaftlicher Consensus an. In diese Zeit fällt Pfaffs erste wissenschaftliche Periode und — seine Fälschung. Er war, wie wir gesehen haben, theoretisch Anhänger des Pietismus im Sinne der Erweichung und Belebung seiner versteiften Confession; er war Unionsmann und wünschte eine Vereinigung der Confessionen herbeiführen zu helfen; er war ehrgeizig und bei allem Pietismus „weltlich". Noch nicht 23 Jahre alt, hatte er bereits mit zahlreichen ausländischen Gelehrten Beziehungen angeknüpft, und sein Name war in der Gelehrtenrepublik bekannt geworden. Da kam er nach Turin und stiess dort auf eine Bibliothek, die ansehnliche Handschriftenschätze barg, um die sich noch Niemand recht gekümmert hatte. Drei Jahre hat er dort zugebracht, in dieser Zeit, wie es scheint, der einzige Sachkenner daselbst, und es gelang ihm, mehrere bedeutende, unzweifelhaft echte patristische Inedita ans Licht zu ziehen.[1]) Aber er war in erster Linie nicht Philologe, auch nicht Patristiker, sondern Theologe. Die gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse interessierten ihn brennend, sowohl der innere Kampf in seiner eigenen lutherischen Kirche als die confessionellen Controversen. Auch gehörte er zu jenen Theologen, die von einer gründlichen Kenntnis des kirchlichen Altertums Bedeutendes für die Zurückführung der Christenheit zur Einheit erwarteten. Wir dürfen annehmen, dass er in dieser Richtung auf der Biblio-

1) Diese Thatsache hat die Aufdeckung seiner Fälschungen verhindert: da seine übrigen Publikationen anerkannt echt waren, so wies man den Gedanken ab, dass eine ein Betrug sein könne. Wohl blitzte bei Maffei und bei Pasinus der Verdacht auf, dass dieser „Irenäus" eine Fälschung sei, aber Jener schlug ihn sich sofort aus dem Kopfe, Dieser wagte es doch nicht, ihn deutlich auszusprechen.

thek zu Turin gesucht hat. Namentlich hat ihn, der drei Jahre in rein katholischer Umgebung stand, die katholische Messe und Abendmahlslehre gereizt. Aus dem 4. u. 5. Buch des Irenäus — die Beschäftigung mit ihm stand, wie wir gesehen haben, damals im Vordergrund des patristischen Interesses — war sie zu widerlegen, aber doch nicht schlagend. Auch der Standpunkt der lehr- und ceremonienstarren Orthodoxie des Luthertums konnte von Irenäus aus angegriffen werden; doch kurze drastische Widerlegungen im Sinne der neuen Richtung, des Pietismus illuminatus, suchte man bei ihm vergebens. Pfaff wird sich um neue, deutlichere Irenäusfragmente bemüht haben. Er fand sie nicht. Da ist er, den Versuchungen des Ehrgeizes und der theologischen Rechthaberei zugleich erliegend, zu Fälschungen geschritten, nicht in einer flüchtigen Laune, sondern, wie seine gelehrten Abhandlungen de oblatione und de consecratione beweisen und seine grosse Publication lehrt, mit überlegter und raffinierter Unwahrhaftigkeit. Welchen Anteil die prickelnde Lust, Andere zum Narren zu halten und sich klüger als sie zu wissen, dabei gehabt hat, lässt sich nicht ermitteln; auch nicht, wie überzeugt er von der Wahrheit seiner Sache gewesen ist. Im besten Fall hat er der Wahrheit durch Lüge dienen wollen.[1])

Maffei bat ihn um die Mitteilung von Anekdota für seine Zeitschrift. Es ist unwahrscheinlich, aber nicht unmöglich, dass er die Stücke erst ad hoc angefertigt hat. Trotz mancher Fehler, die grammatische und stilistische Unsicherheit verraten, ist die Fälschung virtuos gemacht. Dass er seine eigene Theologie und seine eigenen praktischen Tendenzen in einem Gewebe zum Ausdruck gebracht hat, das ganz aus NTlichen Sprüchen und Sätzen des Irenäus besteht, ist eine schriftstellerische Leistung ersten Ranges[2]). Zwar gelang es ihm nicht, die Autorschaft

1) Ohne Zweifel ist das zweite Fragment (über das Abendmahl) das eigentliche Herzstück der Fälschungen; das bezeugt das Buch, in welchem Pfaff die Fälschungen niedergelegt hat; denn es handelt grösstenteils vom Abendmahl. Mit fast gleichem Interesse ist dann das erste Fragment ausgeklügelt worden, welches inhaltlich viel weiter greift als das zweite. Die beiden anderen Fälschungen haben die Bedeutung von Schutztruppen. Im J. 1751 behauptete Pfaff (s. o. S. 31), er besitze noch andere Turiner Anekdota. Wie es mit ihnen steht, ob der Angabe überhaupt Glauben zu schenken ist, wissen wir nicht.

2) Wo besitzen wir etwas Ähnliches wie diese Fragmente mit ihren

des Irenäus für alle vier Stücke zu unwidersprochener Anerkennung zu bringen, aber seine Fälschung ist fast zwei Jahrhunderte hindurch unentdeckt geblieben. Warum er in Maffeis Journal die Stücke zuerst untergebracht sehen wollte, ist nicht mehr zu enträtseln. Ich denke mir, er wollte sie sofort mit Maffeis Autorität decken. Die Rechnung kam nicht aus. Maffei war ein guter Kritiker, und er war ein noch besserer Katholik. Den Katholiken verwundeten die Fragmente, und der Katholik stachelte den Kritiker auf. Dass als die Fragmente das Tageslicht sahen, sie sofort bezweifelt und angegriffen wurden, kam Pfaff gewiss unerwartet und war ihm unerwünscht. Dass der Angriff ausgeprägt confessionelle Tendenzen zeigte, milderte den Verdruss. So war für ihn die Partie noch nicht verloren, zumal da Maffei nicht daran dachte, seine Ehrlichkeit zu bezweifeln. Es begann die Fehde, die den protestantischen Gelehrten, wenn sie nicht sehr genau zusahen, den Eindruck machen musste, handschriftliche Entdeckungen eines unbefangenen Protestanten würden von einem befangenen Katholiken angegriffen. Pfaff hat die Fälschung nie eingestanden. Den abstossendsten Eindruck macht es, dass der 65 jährige Greis gegen die Herausgeber des Turiner Handschriftenkatalogs seine in der Jugend verübten Fälschungen aufs neue verteidigt hat. Wer dieses letzte Aktenstück aus Pfaffs Feder aufmerksam las, musste erkennen, dass hier die Lüge gegen die Wahrheit die Feder geführt hat. Aber um d. J. 1751 standen patristische Probleme nicht mehr auf der Tagesordnung, und Pfaffs wissenschaftliches Ansehen war viel zu gross, als dass Jemand in Deutschland es gewagt hätte, ihn einer flagranten Fälschung zu zeihen. Jetzt ist der Tübinger und Giesser Kanzler als Betrüger entlarvt, und es spricht sehr viel dafür, dass er auch ein Handschriftendieb gewesen ist.

---

drei Gesichtern, dem NTlichen, dem des Irenäus und dem Pfaffs? Dieser complexe Charakter erklärt die abweichenden Urteile der Gelehrten; sie haben sämtlich recht und doch nicht recht. Am nächsten ist Funk mit seiner Analyse des 2. Fragments der Wahrheit gekommen. Um so unverständlicher ist es, wie er gegen mich bestreiten konnte, dass die Verwandtschaft der Fragmente mit Irenäus evident ist.

II. Patristische Miscellen.

I. Zu I Clemens ad Corinth. 43, 6.

Dass in den cc. 40—44 des ersten Clemensbriefes der Hauptzweck des Schreibens liegt, und dass diese Capitel eine neue, grundlegende Stufe in der Geschichte der kirchlichen Verfassung bezeichnen, ist jedem Kenner der Kirchengeschichte bekannt. Streicht man auch die Übertreibungen ab, die Sohm in seinem „Kirchenrecht“ vorgetragen hat, so behalten die Capitel doch noch genug des Eigentümlichen, ja Epochemachenden.

Erst in dem 44. Capitel enthüllt sich die letzte Absicht des Verfassers: die Einsetzung lebenslänglicher Gemeinde-Cultusbeamten beruht auch in der zweiten Generation, in der die Apostel selbst nicht mehr als die Einsetzenden fungiert haben, auf direkter apostolischer Anordnung; deshalb ist es „keine kleine Sünde“, solche Beamte abzusetzen, wie es zu Korinth geschehen ist.

Aber in Korinth waren von den „Neuerern“ auch Gottesdienste, wo und wann es ihnen beliebte, gehalten worden; und sie hatten dabei die bestellten Presbyter nicht zugezogen: diesem „Unfug“ galt es zu steuern und generell die Gottesdienstordnung nach Zeit, Ort und ausführenden Personen auf göttliche Autorität zu begründen. Die cc. 40—43 sind diesen Zwecken gewidmet. In dem 40. Capitel beginnt die Ausführung damit, dass im A. T. von Gott bestimmte Anweisungen über die τάξις des Cultus gegeben worden seien, nämlich über die Zeit, den Ort und die Personen; „denn dem Hohenpriester sind besondere Functionen übertragen und den Priestern ist ein besonderes Amt angewiesen, und den Leviten liegen besondere Dienstleistungen ob; der Laie ist an die Laien-Satzungen gebunden“. In dem 41. Capitel wird diese Anordnung admonitorisch

auf die Gegenwart angewendet (*ἕκαστος ἡμῶν ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι*), und dann hinzugefügt, das Gesetz gestatte nur in Jerusalem zu opfern und dort nur im Tempel beim Altar, und auch das nur unter Controlle der Priester. Eine specialisierte Anwendung wird leider nicht gegeben, aber eine furchtbare Drohung angehängt: „Die, welche (in diesen Dingen) etwas wider die göttliche Anordnung thun, haben den verdienten Tod zu gewärtigen". Dass das nicht etwa nur auf die alten Juden geht — der Verfasser denkt an die Rotte Korah —, zeigt der Zusatz: *Ὁρᾶτε, ἀδελφοί, ὅσῳ πλείονος κατηξιώθημεν γνώσεως, τοσούτῳ μᾶλλον ὑποκείμεθα κινδύνῳ.* Im 42. Capitel geht der Verfasser zur christlichen Gemeinde über. Ihre Apostel sind vom Herrn gesandt, der Herr selbst von Gott. Somit liegt hier eine straffe Einheit vor. Der „Wille Gottes" hat sich in der Sendung der Apostel ausgewirkt. Diese Apostel aber haben nicht nur selbst missioniert, sondern sie haben auch ihre Erstbekehrten als Bischöfe und Diakonen eingesetzt. Sind diese schon dadurch hinreichend legitimiert, so sind sie es ausserdem noch — damit die Sache nicht als Neuerung erscheine — durch die Weissagung; denn bereits Jesajas habe geweissagt: „Ich werde einsetzen ihre Bischöfe in Gerechtigkeit und ihre Diakonen in Treue". Aber auch diese Weissagung genügt dem Verfasser noch nicht, um die Einsetzung und Dauer eines besonderen geistlichen Beamtenstandes zu begründen. Auf diesen kommt es ihm aber an. Daher bringt er im 43. Capitel die Erzählung vom blühenden Stabe Aarons (Num. 17), nicht ohne eigentümliche Zusätze, wie er auch schon die Jesajasstelle willkürlich und tendenziös verändert hatte. Mit deutlicher Beziehung auf die korinthischen Wirren beginnt er: *ζήλου ἐμπεσόντος περὶ τῆς ἱερωσύνης καὶ στασιαζουσῶν τῶν φυλῶν ὁποία αὐτῶν εἴη τῷ ἐνδόξῳ ὀνόματι κεκοσμημένη,* da habe Moses den zwölf Stammeshäuptern befohlen, je einen Stab zu bringen. Man beachte hier um des Folgenden willen den Ausdruck „*τῷ ἐνδόξῳ ὀνόματι κοσμεῖσθαι*"; *ὄνομα* bedeutet an dieser Stelle „Würde", „Amt". nämlich das Priesteramt (so auch Lightfoot). Ebendasselbe bedeutet es am Anfang des nächsten Capitels (*οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς*). Clemens erzählt nun die Geschichte: Moses versiegelte die Stäbe und sagte: „Wessen Stab blühen wird, dessen Stamm

hat Gott sich erwählt *εἰς τὸ ἱερατεύειν καὶ λειτουργεῖν αὐτῷ*. Am anderen Tage rief er ganz Israel zusammen; der Stab Aarons blühte, ja trug sogar Früchte. Nun schliesst der Verfasser seine Erzählung also (v. 6):

Τί δοκεῖτε, ἀγαπητοί; οὐ προῄδει Μωϋσῆς τοῦτο μέλλειν ἔσεσθαι; μάλιστα ᾔδει· ἀλλ' ἵνα μὴ ἀκαταστασία γένηται ἐν τῷ Ἰσραήλ, οὕτως ἐποίησεν εἰς τὸ [*ὥστε* CS] *δοξασθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου* [*τοῦ μόνου ἀληθινοῦ* S; *θεοῦ* add. S, *κυρίου* add. C, nil add. L, deficit A]· *ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.* Es folgt (c. 44, 1) der oben mitgeteilte Satz, dass auch die Apostel den Streit über das *ὄνομα τῆς ἐπισκοπῆς* vorausgesehen hätten.

Die Überlieferung der vorstehenden Worte bei unseren vier Zeugen (A = Alexandr., C = Constantinop., S = Syrus, L = Latinus) ist einstimmig, bis auf (1) das „*ὥστε*" statt „*εἰς τὸ*", was sich aus dem vorhergehenden *οὕτως* leicht erklärt, und (2) den „Namen". Hier gehen die Zeugen auseinander: A hat einen Gottesnamen geboten, aber man kann nicht mehr entscheiden, welchen Namen; denn die Zeile ist verstümmelt; C bietet *κυρίου*, S *θεοῦ* (stellt die Adjective um und lässt *καὶ* weg), L bietet keinen Gottesnamen („ut honorificaretur nomen veri et uni").

Aber, so scheint es, die Sache ist völlig gleichgültig: wie oft wechselt in den Handschriften *θεός* und *κύριος*! Gewiss, wenn sich der Satz auf das *ὄνομα* Gottes bezieht, ist es ganz gleichgültig, wie zu lesen ist. Aber bezieht er sich überhaupt auf Gott? Nachdem wir die LA des Lateiners kennen gelernt haben, scheint mir diese Beziehung nicht mehr haltbar zu sein. Sie wird freilich durch die folgende Doxologie gefordert, und auch der Lateiner bietet dieselbe. Aber wenn sich nachweisen lässt, dass der Satz „*εἰς τὸ δοξασθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου*" notwendig auf das Priesteramt Aarons zu beziehen ist, so muss die Doxologie als unecht getilgt werden. Das ist dann kein Gewaltstreich — übrigens handelt es sich nur um eine Doxologie, und Doxologien sind unzählige Male zu alten Texten hinzugefügt worden —, sondern eine notwendige Consequenz. Der Beweis aber, dass das Priestertum Aarons gemeint ist, kann sicher geführt werden.

(1) Rein äusserlich betrachtet hat bereits die LA des Lateiners

das Übergewicht; denn sie ist die schwierigere, und dazu gehen die anderen Zeugen auseinander. Gestrichen kann der Lateiner ein „dei“ oder „domini“ unmöglich haben; das Fehlen des Wortes müsste auf zufälliger Auslassung beruhen. Dazu kommt, dass die in L vorliegende Übersetzung höchst wahrscheinlich dem 2., jedenfalls dem 3. Jahrhundert angehört und sehr sorgfältig gemacht ist. Ihre LAA, die nicht selten mit Clemens Alexandrinus gegen alle anderen Zeugen stimmen, sind überall der höchsten Beachtung wert.

(2) Jeder Schreiber, der „*δοξασθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου*“ in seiner Vorlage las, musste glauben, hier den Namen Gottes vor sich zu haben; er musste das um so sicherer glauben, wenn er sich Joh. 17, 3. 4 erinnerte: „*ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν . . . ἐγώ σε ἐδόξασα*“. Die Hinzufügung des Gottesnamens musste sich also mit so zu sagen automatischer Notwendigkeit einstellen. Der Syrer hat sogar einfach die Formel aus Joh. 17, 3 in den Text eingesetzt.

(3) Darf man hiernach schwerlich zweifeln, dass Clemens „*εἰς τὸ δοξασθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου*“ (ohne Zusatz) geschrieben hat, so könnte man allerdings noch behaupten, dass diese Worte doch auf Gott zu beziehen seien; allein dagegen sprechen negative und positive Gründe:

(a) Die feierliche Bezeichnung „*ὁ ἀληθινὸς καὶ μόνος*“ ist hier sehr auffallend; dieser antipolytheistische, bez. antignostische Ausdruck ist wohl in Gebeten am Platz, aber er befremdet an dieser Stelle. Man kann sich für ihn auch nicht auf das „*ὁ ὕψιστος*“ in c. 45 berufen; denn *ὁ ὕψιστος* ist eine ganz geläufige Bezeichnung für Gott; von unserem feierlichen Ausdruck aber gilt das nicht; er findet sich vielmehr m. W. ähnlich nur in Joh. 17 und in Stellen, die von Johannes abhängig sind.

(b) Bezieht sich der Ausdruck auf Gott, so erwartet man *ὁ μόνος* (*καὶ*) *ἀληθινός*. Die Nachsetzung des *μόνος* ist sehr auffallend. Man sagt von Gott *μόνος σοφός*, *μόνος καὶ σοφός* etc., nicht aber umgekehrt.[1])

---

1) Nur I Tim. 6, 15 liest man *ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης*, sonst *μόνος ἀληθινός* (Joh. 17, 3), *μόνος σοφός* (Röm. 16, 27), *μόνος ὅσιος* (Apoc. 15, 4), *μόνος θεὸς σωτήρ* (Jud. 25). *Ἀληθινός* von Gott I Thess. 1, 9 (*θεὸς ζῶν καὶ ἀληθινός*), Joh. 7, 28, I Joh. 5, 20 (dreimal), Apoc. 3, 7

(c) Unmittelbar nach unserer Stelle kommt das Wort „ὄνομα“ wieder vor, und da bezeichnet es das Kirchenamt; ebenso findet es sich kurz vor unserer Stelle, und da bezeichnet es das Priesteramt: soll es dazwischen den Namen Gottes bedeuten?

(d) An der letztgenannten Stelle steht der Ausdruck „ὁποία τῶν φυλῶν εἴη τῷ ἐνδόξῳ ὀνόματι κεκοσμημένη“. Unsere Stelle nimmt diese Worte einfach wieder auf: „εἰς τὸ δοξασθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου“ d. h. „damit das Priesteramt des Echten und Einen verherrlicht werde“.[1]) Hat die ganze Geschichte das Acumen, festzustellen, welcher Stamm mit dem herrlichen Amte geschmückt werden solle, so ist es ganz natürlich, dass sie mit den Worten schliesst: „damit so das Priestertum des Echten und Einen verherrlicht werde“.[2])

(e) Aber nicht nur natürlich ist dies, sondern notwendig. Es reichte doch nicht aus, zu sagen, Moses habe dieses umständliche Wunder vorgeführt, um die drohende Unordnung abzuwehren und Gott zu verherrlichen. Freilich wird Gott, der im Sinne des Clemens ein Gott der Ordnung ist, auch durch das eine Priestertum verherrlicht, aber eben dieses müsste gesagt sein. Gerade das Hauptacumen, dass ein legitimiertes Priestertum in die Erscheinung getreten und durch das Wunder verherrlicht worden sei, wäre verschwiegen und müsste suppliert werden, wenn Clemens nicht selbst gesagt hätte: Moses hat diese Wunderveranstaltung getroffen, um durch sie das echte und eine Priestertum (ans Licht zu stellen und) zu verherrlichen. Dazu kommt, dass von c. 40 her das Hauptleitmotiv des Verfassers ist: „διὰ τίνων ἐπιτελεῖσθαι θέλει, αὐτὸς ὥρισεν“. Dies muss am Schluss wieder hervortreten, nun aber als bewiesen.

(f) Bezieht man ἀληθινὸς καὶ μόνος auf das Priestertum,

(ὁ ἅγιος, ὁ ἀληθινός, cf. 6, 10), Apoc. 3, 14 (ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, cf. 19, 11). Cyprian bekennt (Acta proconsul. 1): „Nullos alios deos novi nisi unum et verum deum“. Die umgekehrte Stellung wäre sehr auffallend.

1) Δοξασθῆναι, vom Amte gesagt, ist nicht auffallend. Paulus schreibt Röm. 11, 13: ἐφ' ὅσον μὲν οὖν εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος, τὴν διακονίαν μου δοξάζω.

2) So gefasst, bedurften die Adjectiva „ἀληθινὸς καὶ μόνος“ keines Substantivs. Welches hätte der Verfasser auch wählen sollen?

so schwindet alle auffallende und ungehörige Emphase, die der Ausdruck hat, solange man ihn auf Gott deutet: das echte und einzige Priestertum — wie hätte sich Clemens anders ausdrücken sollen?

In Summa: man erwartet an unserer Stelle nicht „den alleinigen und wahren Gott“ zu finden, sondern „das echte und einzige Priestertum“; man ist durch den Context nicht darauf gefasst, in „*ὄνομα*“ den Namen Gottes zu erkennen, sondern das Amt; man erwartet endlich, dass der Verfasser deutlich sage, dass Gott die Opferdarbringung durch ein einiges und echtes Priestertum wünsche und dieses durch ein Wunder verherrlicht habe; erst unter dieser Voraussetzung ist die Verherrlichung Gottes selber am Platze; ohne sie fehlt die Hauptsache. Allen diesen Anforderungen entspricht die Lesart des Lateiners; deshalb ist sie beizubehalten und das *ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου* auf das Priestertum zu beziehen.[1]) Ist das sicher, so kann die Doxologie nicht echt sein; sie ist freilich uralt (denn schon der Lateiner bietet sie), aber das entscheidet nicht. Die grosse Mehrzahl der Zusätze in den heiligen Lehrschriften gehört bekanntlich dem 2. Jahrhundert an. Zuerst wurde die Doxologie angehängt, ohne dass man zu *τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου* einen Zusatz

1) Eine merkwürdige Bestätigung dieser Auffassung findet sich bei jenem Johannes Romanus (saec. VI?), dem wir das einzige lateinische Citat aus unserem Brief — leider giebt er nur eine Regeste — verdanken. Ich setze seine Worte hierher („In epistula S. Clementis ad Corinthios“) und stelle den Text der lateinischen Übersetzung (L) rechts daneben:

Sciebat Moyses,	Sciebat Moyses hoc fieri . .
quod virga Aaron	. . virga Aaron . . .
floritura esset, sed	florida . . .
ideo convocavit populum	convocavit omnem Israel...
ut honorabilis Aaron	ut honorificaretur no-
inveniretur	men veri et uni
et deus glorificaretur	cui honor in secula secul.
a populis.	

Offenbar hat Johannes noch richtig erkannt, dass die Worte *εἰς το δοξασθῆναι* auf Aaron zu beziehen sind; er fand aber auch schon die Doxologie in seinem Texte. Da er sie nicht auf Aaron beziehen konnte, schob er notgedrungen „et deus“ ein (oder las er „deo“ statt „cui“?). Es macht ihm alle Ehre, dass er den Finalsatz trotz der beigesetzten Doxologie noch richtig gedeutet hat; er ist darin allen modernen Exegeten überlegen.

machte. Irgend ein alter Lector bezog die Worte auf Gott und fügte den Lobpreis hinzu. In dieser Gestalt wurde die Stelle ins Lateinische übersetzt. Dann wurde κύριος oder θεός beigesetzt. In dieser Gestalt liegt der Text in A und C vor. Endlich wurde einfach die Formel aus Joh. 17, 3 eingeschoben. So lesen wir bei dem Syrer.

Ist aber die Doxologie an unserer Stelle unecht, so erscheint auch die Echtheit anderer Doxologien in unserem Briefe bedroht. Bekanntlich sind sie in ihm zahlreich, viel zahlreicher als in irgend einem anderen altchristlichen Schriftstück, s. 20, 12; 32, 4; 38, 4; 45, 7; (45, 8); 50, 7; 58, 2 (von den folgenden sehe ich ab). Indessen ihre Echtheit ist eben nur bedroht: es ist sehr wohl möglich, dass Clemens einige von ihnen oder alle anderen wirklich geschrieben hat und eben dadurch Veranlassung bot, auch an einer oder mehreren Stellen solche einzuschalten. Zur Entscheidung dieser Frage an den anderen Stellen scheint mir das Material zu fehlen.

I^b. Zu I Clemens ad Corinth. 53—57.

Umsichtig und mit Zurückhaltung hat Bang (Stud. u. Krit. 1898 S. 470—486) eine neue Auffassung der Capp. 53—55 des I. Clemensbriefes zu begründen versucht und sich jedenfalls das Verdienst erworben, Schwierigkeiten aufgedeckt zu haben, welche das herkömmliche Verständnis dieses Abschnitts belasten. Er hält es für wahrscheinlich, dass die betreffenden Ausführungen sich nicht gegen die Unruhestifter richten, sondern vielmehr ein Appell an die abgesetzten bez. befeindeten Presbyter sind. Das stärkste, ja im Grunde wohl das einzige Argument für diese Auffassung ist, dass die Unruhestifter, wenn sie gemeint wären, mit Moses und anderen grossen Männern (sei es auch nur hypothetisch) zusammengestellt wären, und dass ihnen ein Mass von Edelmut und Aufopferung zugemutet werde, welches seltsam absteche von den Charakterzügen, die der Brief ihnen an anderen Stellen beilegt. Da Bang einen solchen Wechsel für unannehmbar hält, meint er, Clemens wende sich hier in einer Digression an die befeindeten Presbyter; obwohl er ihre Sache für die richtige hält und ihnen auch persönlich recht giebt, so fordere

er sie doch auf, zu überlegen, ob sie nicht durch ein Opfer ihrer Person der aufgeregten Gemeinde den Frieden zurückgeben könnten — unbeschadet der Forderung, dass die Unruhestifter sich zu unterwerfen haben. Eine genauere Überlegung der capp. 51—57 lässt aber diese Annahme als undurchführbar erscheinen.

Allem zuvor ist streng festzuhalten, dass Clemens in der Regel die ganze Gemeinde im Auge hat: er ist im Einzelnen nicht orientiert, wie gross die Zahl der Unruhestifter, der Kreis der von ihnen Verführten und der in irgend einem Masse Angesteckten ist. Da die Grenzen zwischen ihnen fliessende sind, und da die ganze Gemeinde sich compromittiert hat, so richtet er sich an alle; mag jeder selbst prüfen, in welchem Masse ihn eine Verschuldung trifft. Aber doch ist es ihm natürlich um die Unruhestifter selbst in erster Linie zu thun. Sie unterscheidet er c. 51 init. sehr bestimmt von den übrigen. Aber er appelliert schon hier an ihren Gemeinsinn. Er hält sie also keineswegs für so heillos, dass sie nicht umkehren könnten: *ἐκεῖνοι δὲ οἵτινες ἀρχηγοὶ στάσεως καὶ διχοστασίας ἐγενήθησαν, ὀφείλουσιν τὸ κοινὸν τῆς ἐλπίδος σκοπεῖν.* Bereits dieser Satz entscheidet gegen die Bangsche Auffassung, denn er bereitet c. 54 vor; und wenn Clemens fortfährt: *οἱ μετὰ φόβου καὶ ἀγάπης πολιτευόμενοι ἑαυτοὺς θέλουσιν μᾶλλον αἰκίαις περιπίπτειν ἢ τοὺς πλησίον, μᾶλλον δὲ ἑαυτῶν κατάγνωσιν φέρουσιν ἢ τῆς παραδεδομένης ἡμῖν καλῶς καὶ δικαίως ὁμοφωνίας* — so erkennt man, dass er ihnen christlichen Heroismus zumutet. Nach dem ersten Satze des 51. Capitels ist nun die Adresse der folgenden zu bestimmen. Sie richtet sich an alle, die sich irgendwie in den herrschenden Wirren verfehlt haben, besonders aber an die *ἀρχηγοὶ τῆς στάσεως*. Alle, natürlich in erster Linie die letzteren, sollen ihre Sünde bekennen und um Vergebung flehen, damit es ihnen nicht gehe wie Dathan und Abiron oder wie Pharao (c. 51). Gott verlangt nichts anderes als Exhomologese (c. 52).

Indessen — es geht dem Clemens wie manchem Prediger: er empfiehlt die Beichte und die Bitte um Vergebung als das zureichende Universalmittel, besinnt sich aber dann, dass die concrete Lage der Dinge doch auch eine concrete Abhilfe verlangt. Präludiert hatte er schon in dieser Hinsicht mit dem

oben abgedruckten bedeutungsvollen Satze: *οἱ μετὰ φόβου κτλ.* Jetzt (c. 53—55) führt er diesen Gedanken aus. Dass die Adresse hier sich ändert, ist schlechthin unannehmbar; zum Überfluss zeigt das „*ἀγαπητοί*“, dass er die ganze Gemeinde im Auge hat (mit besonderer Beziehung auf die Unruhestifter). Hätte er hier die Presbyter allein im Sinne gehabt, so hätte er das sagen müssen. Der ganzen Gemeinde führt er das Beispiel des Moses vor, der bereit gewesen ist, sich für das Volk zu opfern (c. 53). Nun folgt die praktische Anwendung. Sie gilt nicht den Unruhestiftern besonders, sondern jedem Gemeindeglied, welches nach ernster Prüfung zur Einsicht gelangt, dass seine Gegenwart in der Gemeinde den Frieden gestört hat und noch gefährdet: war Moses bereit, sich für das Volk sogar „aus dem Buche der Lebenden“ streichen zu lassen, so soll dies Vorbild die Edlen und Opferwilligen in Korinth zu dem Entschluss bestimmen, die Gemeinde zu verlassen, wenn dadurch der Friede wiederhergestellt werden kann. Sie sollen sprechen: „Wenn um meiner Person willen Unruhe und Streit und Schismen (andauern), so will ich weichen, will wegziehen, wohin ihr wollt, und will das thun, was das Volk verlangt; nur die Herde Christi soll Friede haben mitsamt den eingesetzten Presbytern.“ Clemens fährt fort: „Wer so handeln wird, wird sich grossen Ruhm in Christus erwerben, und jeder Ort wird ihn aufnehmen; denn des Herrn ist die Erde und Alles, was in ihr ist. So haben die gehandelt, welche als Bürger des unwandelbaren Gottesstaates gelebt haben, und so werden sie handeln.“

Zum richtigen Verständnis dieser Worte ist folgendes zu bemerken: (1) Die Grossmut, die Clemens hier zumutet, wird nicht in erster Linie von den Unruhestiftern gefordert, sondern sie sind eben nur eingeschlossen in den Appell, der sich an die ganze Gemeinde richtet. Man beachte, dass Clemens nicht „*εἰ δι' ἐμοῦ*“, sondern „*εἰ δι' ἐμέ*“ geschrieben hat. Damit erledigt sich das Argument Bangs, Clemens könne den von ihm so scharf charakterisierten Unruhestiftern nicht ein solches Opfer zumuten: er kennt in concreto die Zustände in Korinth nicht; er weiss nicht, welche Personen zur Zeit die eigentlichen Steine des Anstosses sind, er setzt wohl als möglich voraus — und wie oft ist eine solche Voraussetzung zutreffend —, dass im Laufe

des Streites die ursprünglichen Urheber zurückgetreten, neue Personen in den Vordergrund gerückt sind, u. s. w. Eben deshalb richtet er sich an die ganze Gemeinde. (2) Der Ausdruck „*μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων*“ macht es evident, dass Clemens nicht daran denkt, die abgesetzten Presbyter selbst sollten weggehen. Vergebens hat sich Bang bemüht, um diese seiner Auffassung tödlichen Worte durch die Unterscheidung von *πρεσβύτεροι* und *πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες* herumzukommen. (3) Dass sich der Appell an solche Personen richtet, die infolge ihres Berufs (Propheten) leicht auswandern konnten, ist unannehmbar, ja diese Auffassung zerstört das Acumen der Aufforderung und ist mit der Verheissung, die Clemens anknüpft, unvereinbar. Für zugereiste Propheten und Wanderlehrer wäre es kaum ein Opfer gewesen, die Stadt zu verlassen; ihnen braucht auch die Verheissung, Gott werde sie nicht umherirren lassen, nicht erst gegeben zu werden. (4) Aus dem „*προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους*“ geht hervor, dass Clemens voraussetzt, die Gemeinde sei in ihrer Majorität wieder zur Ordnung zurückgekehrt und suche den Frieden wiederherzustellen. (5) Bei dem Schlusssatze hat Clemens wohl an Abraham in seinem Verhältnis zu Loth gedacht.

Aber nicht nur ein biblisches Beispiel schwebte ihm vor. Bereits in c. 54 sind seine Worte so gefasst, dass Fell und Lightfoot sich mit Grund an Cicero pro Mil. 93 erinnert sahen: „Tranquilla republica ciues mei (quoniam mihi cum illis non licet) sine me ipsi, sed per me tamen, perfruantur; ego cedam atque abibo.“ Jetzt fügt er (c. 55) noch ausdrücklich „heidnische Beispiele“ hinzu und schliesst sie mit dem Hinweis auf Judith und Esther ab. „Wir aber“, fährt er c. 55 fort, „wollen im Gebet für Alle, die sich verfehlt haben, eintreten, damit ihnen Sanftmut und Demut geschenkt werden möge, so dass sie nicht sowohl uns als vielmehr dem Willen Gottes nachgeben.“ Bibelstellen folgen.

Damit ist diese Ermahnung geschlossen. Wie fern ihm der Gedanke liegt, von den zu Unrecht abgesetzten Presbytern ein Opfer zu verlangen, zeigt zum Überfluss der Anfang des 57. Capitels: „Ihr nun, die ihr den Grund zum Aufstand gelegt habt, gehorcht den Presbytern und lasset euch zur Busse weisen, indem ihr die Kniee eures Herzens beugt; lernt gehorchen

und legt die hochfahrende und übermütige Kühnheit eurer Zunge ab.“ Wie hätte der Mann, der so schreibt, verlangen können, dass eben jene Presbyter, denen Unrecht geschehen war, die Gemeinde verlassen sollen! Nein — die Unruhestifter und Alle, welche jetzt noch den Frieden der Gemeinde gefährden, sollen in sich gehen. Wünschenswert ist es, dass sie die Stadt verlassen, wenn dadurch die Ruhe der Gemeinde hergestellt wird. Befehlen aber kann man ihnen solch eine heroische That nicht. Vermögen sie sie nicht zu leisten, so sollen sie wenigstens Busse thun und den Presbytern gehorsam werden.

Dies ist der Sinn der Ausführungen des Clemens; sie sind in sich geschlossen und bedürfen nicht der künstlichen Annahme, der Verfasser habe sich innerhalb derselben eine Digression erlaubt und in einer geradezu verwirrenden Weise plötzlich die Grossmut der abgesetzten Presbyter herausgefordert.

II. Zu Ignatius ad Polycarp. 6.

Während Ignatius in seinem Briefe an Polykarp c. 1—5 diesen ausschliesslich anredet[1]), ändert er plötzlich c. 6, 1 die Adresse: *Τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε, ἵνα καὶ ὁ θεὸς ὑμῖν.* Der Plural wird im 6. und 7. Capitel festgehalten (nur einmal [7, 2] unterbrochen durch einen besonderen Auftrag für Polykarp). Das Schlusscapitel (c. 8) richtet sich zunächst wieder an Polykarp, geht dann aber wieder in den Plural (*ὑμεῖς*) über.

Diese Beobachtung ist höchst paradox[2]) und hat Anlass gegeben, die Integrität des Briefes zu bemängeln. Wie kommt Ignatius dazu, ganz unvermittelt und ohne jede Andeutung eines Motivs sich plötzlich an die ganze Gemeinde von Smyrna zu

1) Auch die Adresse lautet nur „*Πολυκάρπῳ ἐπισκόπῳ ἐκκλησίας Σμυρναίων*“.

2) Sie ist nicht mit der anderen zu vergleichen, dass in dem Brief des Firmilian an Cyprian (ep. 75) plötzlich der römische Bischof Stephanus angeredet und diese Anrede zwei Capitel hindurch (c. 23. 24) festgehalten wird. Indessen ist es auch hier wahrscheinlich, dass die Anrede nicht rhetorisch ist, sondern dass Firmilian darauf rechnete, Cyprian werde dem Stephanus den Brief übersenden.

wenden, der er doch gleichzeitig einen besonderen Brief geschrieben hat? Und wie auffallend ist es, dass er dazwischen den Polykarp aufs neue anredet, um sich sofort wieder an die ganze Gemeinde zu richten?

Ein Teil dieser Schwierigkeiten, wenn auch nicht alle, wird gehoben, wenn das „ὑμεῖς“ dieser Capitel sich nicht auf die ganze Gemeinde, sondern auf den Klerus von Smyrna (das Presbyterium und die Diakonen) bezieht. Diese Annahme habe ich (Chronologie S. 405f.) ohne Beweis ausgesprochen und werde sie im folgenden zu begründen suchen.

Τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε, ἵνα καὶ ὁ θεὸς ὑμῖν. ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων [τῷ] ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέροις, διακόνοις· μετ᾽ αὐτῶν μοι τὸ μέρος γένοιτο σχεῖν παρὰ θεῷ. συγκοπιᾶτε ἀλλήλοις, συναθλεῖτε, συντρέχετε, συμπάσχετε, συγκοιμᾶσθε, συνεγείρεσθε, ὡς θεοῦ οἰκονόμοι καὶ πάρεδροι καὶ ὑπηρέται. ἀρέσκετε ᾧ στρατεύεσθε, ἀφ᾽ οὗ καὶ τὰ ὀψώνια κομίσεσθε. μήτις ὑμῶν δεσέρτωρ εὑρεθῇ. τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὅπλα, ἡ πίστις ὡς περικεφαλαία, ἡ ἀγάπη ὡς δόρυ, ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία· τὰ δεπόσιτα ὑμῶν τὰ ἔργα ὑμῶν, ἵνα τὰ ἄκκεπτα ὑμῶν ἄξια κομίσησθε. μακροθυμήσατε οὖν μετ᾽ ἀλλήλων ἐν πραΰτητι, ὡς ὁ θεὸς μεθ᾽ ὑμῶν. ὀναίμην ὑμῶν διὰ παντός.

Dies ist der von Lightfoot recensierte Text; Zahn klammert Z. 2 das *τῷ* nicht ein, liest Z. 3 *καὶ* vor *μετ᾽ αὐτῶν* und *ἐν θεῷ* für *παρὰ θεῷ*, Z. 7 *κομίζεσθε*, Z. 11 *πραότητι*.

In Z. 2 lesen der echte Grieche und seine alte lateinische Übersetzung *πρεσβυτέροις*, Antiochus fügt *τε καὶ* hinzu, der Syrer und Armenier bieten „et presbyteris et“, der verfälschte Grieche und der Rupef. *πρεσβυτερίῳ*. Kurz vorher bietet der echte Grieche das *τῷ*, der verfälschte und Rupef. lassen es weg.

Die Dative *πρεσβυτέροις, διακόνοις* in Z. 2 sind einstimmig überliefert: sind sie in Ordnung, so ist in diesem Capitel und den folgenden die Gemeinde angeredet. Allein bei genauerer Überlegung sind sie nicht zu halten, es muss gelesen werden: *ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ πρεσβυτέρων τε καὶ διακόνων.*

(1) Der Text, wie Lightfoot und Zahn ihn recensiert haben, widerspricht auf alle Fälle der Weise des Ignatius;

ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέροις, διακόνοις: so asyndetisch schreibt er nicht.

(2) Mag man das *τῷ* vor *ἐπισκόπῳ* für beglaubigt halten oder nicht — der Satz bleibt gleich anstössig. Die Artikel können hier überhaupt nicht fehlen; steht der Artikel aber bei *ἐπισκόπῳ*, so musste er auch bei den folgenden Gliedern stehen.

(3) Das *τῷ* vor *ἐπισκόπῳ* ist durch den besten Zeugen bezeugt (sein Wegfall erklärt sich aus dem Fehlen des Artikels bei den folgenden Gliedern); dann sucht man am einfachsten die Artikel zu *πρεσβ.* u. *διακ.* in dem vorhergehenden „*τῶν*". Dass in der Überlieferung sehr bald um des voranstehenden *ἐπισκόπῳ* willen *πρεσβυτέρων τε καὶ*[1]) *διακόνων* in den Dativ gesetzt worden ist, ist wohl verständlich. Die Trias „Bischof, Presbyter, Diakonen" findet sich ja in den Ignatiusbriefen so oft; die Abschreiber mussten daher annehmen, sie auch hier als coordinierte zu treffen. Die Änderung in die Genetive, die graphisch kaum eine Conjectur zu nennen ist, hebt also — ganz unabhängig von der Frage nach dem Sinne des Satzes — zwei in die Augen springende Schwierigkeiten auf die einfachste Weise.

(4) Ist der Genetiv zu lesen, so sind die Angeredeten die Kleriker von Smyrna, nicht aber die ganze Gemeinde. Hierfür spricht, dass Ignatius sonst nirgendwo in seinen Briefen sagt, man solle den Diakonen *ὑποταγή* beweisen. Hier aber würde zum *ὑποτάσσεσθαι* unter die Diakonen aufgefordert, wenn der herkömmliche Text unverändert gelassen wird. Ausser unserer Stelle findet sich *ὑποτάσσεσθαι* noch siebenmal in den Briefen. Ephes. 5, 3 wird es Gott und indirekt dem Bischof gegenüber gebraucht (*σπουδάσωμεν μὴ ἀντιτάσσεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ, ἵνα ὦμεν θεῷ ὑποτασσόμενοι*). Magn. 13, 2 u. Trall. 2, 1 bezieht es sich allein auf den dem Bischof zu leistenden Gehorsam (*ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ*[2]), bez. *ὅταν τῷ ἐπισκόπῳ ὑποτάσσησθε ὡς Ἰησοῦ Χριστῷ, κτλ.*). Ephes. 2, 2 u. Trall. 13, 2 bezieht es sich auf den Bischof und das Presbyterium (*ὑποτασσόμενοι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ*, bez. *ὑποτασσόμενοι τῷ*

1) Das „*τε—καί*" ist jedenfalls einzuschalten; dass es fehlt, bietet bei jeder Conjectur, die man versucht, eine Schwierigkeit.

2) Das beigesetzte „*καὶ ἀλλήλοις*" ist nur Floskel, denn im folgenden wird lediglich der Gehorsam gegen den Bischof ausgeführt.

ἐπισκόπῳ ὡς τῇ ἐντολῇ, ὁμοίως καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ), cf. Magn. 6, 2 fin. und 7, 1. Ganz besonders instruktiv aber sind die noch übrigen beiden Stellen Magn. 2 und Trall. 2, 2 f.; denn an der ersten wird gerühmt, dass der Diakon Zotion selbst dem Bischof und dem Presbyterium gehorsam ist (*ἐπεὶ ἠξιώθην ἰδεῖν ὑμᾶς διὰ Δαμᾶ τοῦ ἀξιοθέου ὑμῶν ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτέρων ἀξίων Βάσσου καὶ Ἀπολλωνίου καὶ τοῦ συνδούλου μου διακόνου Ζωτίωνος, οὗ ἐγὼ ὀναίμην, ὅτι ὑποτάσσεται τῷ ἐπισκόπῳ ὡς χάριτι θεοῦ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς νόμῳ Ἰ. Χρ.*), und an der zweiten vermeidet es Ignatius sichtlich, die Diakonen als solche zu bezeichnen, denen die Gemeinde *ὑποταγή* schuldet (*ἀναγκαῖον οὖν ἐστιν, ὥσπερ ποιεῖτε, ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν πράσσειν ὑμᾶς· ἀλλ' ὑποτάσσεσθε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις Ἰ. Χρ. . . . δεῖ δὲ καὶ τοὺς διακόνους ὄντας μυστηρίων Ἰ. Χρ. κατὰ πάντα τρόπον πᾶσιν ἀρέσκειν*). Stärker kann die Kluft zwischen dem Presbyterium und den Diakonen gar nicht ausgedrückt werden: sie sind an dieser Stelle selbst Ermahnte, nicht aber solche, in Bezug auf welche die Gemeinde zum Gehorsam ermahnt wird. Wäre es also an dem, dass Ignatius Polyc. 5 zum Gehorsam gegen den Bischof, die Presbyter und die Diakonen aufforderte, so stände sie ganz isoliert. Wohl kann Ignatius im unmittelbaren Anschluss an jene Stelle, wo er die Diakonen ermahnt (Trall. 2, 3), nachdem er noch hinzugefügt hat: *δέον αὐτοὺς φυλάσσεσθαι τὰ ἐγκλήματα ὡς πῦρ*, fortfahren (3, 1): *ὁμοίως πάντες ἐντρεπέσθωσαν τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Χριστόν, ὡς καὶ τὸν ἐπίσκοπον, ὄντα τύπον τοῦ πατρός, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους ὡς συνέδριον θεοῦ καὶ ὡς συνέδριον ἀποστόλων· χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται*, er kann schreiben (Trall. 7, 2): *ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνου πράσσων τι, οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει* (cf. Philad. 7, 1); allein hier handelt es sich darum, dass auch die Diakonen in den Organismus gehören, freilich nur als *ὑπηρέται* (Trall. 2, 3), ohne den es keine Kirche giebt. Indem sie ihm zugehören, haben sie Anspruch auf Respekt, aber nicht auf Gehorsam. Wie scharf Ignatius in dieser Hinsicht scheidet, zeigt noch einmal die Stelle Smyrn. 8, 1 sehr deutlich: *Πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις, τοὺς δὲ διακόνους ἐντρέπεσθε ὡς θεοῦ ἐντολήν.* Wer so bestimmt

unterscheidet, kann nicht gleichzeitig an dieselbe Gemeinde schreiben: „Seid dem Bischof, den Presbytern und den Diakonen gehorsam.“ [1])

(5) Ist es hiernach in hohem Masse wahrscheinlich, dass Ignatius sich Polyc. 6 an die Presbyter und Diakonen richtet und sie zum Gehorsam gegen den Bischof ermahnt, so wird diese Annahme durch den Appell unterstützt: *συγκοπιᾶτε ἀλλήλοις, συναθλεῖτε, συντρέχετε, συμπάσχετε, συγκοιμᾶσθε, συνεγείρεσθε, ὡς θεοῦ οἰκονόμοι καὶ πάρεδροι καὶ ὑπηρέται.* Alle in diesen Verben enthaltenen Bilder beziehen sich auf die Athleten und ihre gemeinsame Schulung; Polykarp selbst wird im Briefe zugerufen: *Πάντας τὰς νόσους βάσταζε ὡς τέλειος ἀθλητής* (c. 1, cf. c. 2 u. 3). Sie könnten sehr wohl auf sämtliche Christen in Smyrna gedeutet werden, aber der Zusatz *ὡς θεοῦ κτλ.* hat unzweifelhaft Amtsträger im Auge.[2]) Das zeigt schon das Original, aus dem er geflossen ist (I Cor. 4, 1: *οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ*). Hier spricht Paulus von den Amtsträgern. Unser Verfasser, der Trall. 2, 3 die Diakonen ausdrücklich *ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρέται* genannt hat (cf. Philad. 11, 1), schiebt noch in die von Paulus entlehnten Worte *καὶ πάρεδροι* ein, ein Ausdruck, der augenscheinlich auf die Presbyter geht, die er von den Diakonen unterscheiden will.

(6) Das ausgeführte Bild, welches Ignatius nun bringt, knüpft an II Tim. 2, 4 an[3]): *οὐδεὶς στρατευόμενος ἐμπλέκεται ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις, ἵνα τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσῃ.* Man beachte, dass auch diese Ermahnung des Apostels sich nicht an die Christen überhaupt, sondern an den Gemeindeleiter richtet. Ignatius hat das Bild vom Soldaten viel genauer ausgeführt und die lateinischen termini technici angewendet, die er

---

1) „*Ἐντρέπεσθαι*“ braucht Ignatius auch von dem Verhältniss der Gemeindeglieder untereinander, s. ad Magn. 6, 2: *Πάντες ὁμοήθειαν θεοῦ λαβόντες ἐντρέπεσθε ἀλλήλους.*

2) Die Worte *οἰκονόμοι* und *πάρεδροι* kommen in den Briefen des Ignatius, die an die Gemeinden gerichtet sind, nicht vor. Das ist bedeutsam.

3) Voran gehen im Timotheusbriefe die Worte: *συνκακοπάθησον ὡς καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ.* Durch sein „*συμπάσχετε*“ wurde Ignatius an den Timotheusbrief erinnert.

in den letzten Wochen gewiss öfters von seinen Wächtern gehört hatte. Die Ausführung, verwandt mit Paulus, Ephes. 6, 13ff., enthält nichts, was nur von den Gemeindebeamten gesagt werden konnte, aber man erwartet auch nicht notwendig dergleichen.

Hiermit glaube ich erwiesen zu haben, dass sich c. 6 an die Presbyter und Diakonen richtet. Die Plurale in c. 7 u. 8 sind neutral; sie können ebensowohl auf die Gemeinde als auf den Klerus bezogen werden. Bezieht sich aber c. 6 auf diesen, so auch die cc. 7 und 8. Die Schwierigkeiten, welche der Anschluss dieser Capitel an die erste Hälfte des Briefes bietet, sind durch diesen Nachweis zwar nicht völlig gehoben, aber doch erleichtert. Die Kluft, die zwischen c. 5 und 6 klafft, wird freilich nicht geringer — im Gegenteil, sie wird noch grösser; denn in c. 5 hat sich Ignatius mit dem Verhältnis des Bischofs zur Gesamtgemeinde beschäftigt, so dass sich in dieser Hinsicht c. 6 um einen Grad leichter anschliesst, wenn man es an die ganze Gemeinde gerichtet sein lässt. Muss dies zugestanden werden, so ist anderseits zu beachten, dass der Übergang der Anrede von dem Bischof an den Klerus sehr viel verständlicher ist als der Übergang zu der Gesamtgemeinde; denn ein für den Bischof bestimmter Brief schliesst den Klerus, dessen Vorsitzender er ist, unschwer ein.[1]) Gegen die andere Auffassung spricht ferner, dass Ignatius gleichzeitig einen besonderen Brief an die Gemeinde gerichtet hat, und dass man, wenn denn c. 6ff. unseres Briefes auch an sie gerichtet sein soll, nach cc. 1—5 nicht einen Appell zum Gehorsam gegen den gesamten Klerus erwartet, sondern nur gegen den Bischof. Schliesslich ist auch noch zu überlegen, ob nicht in dem Original über c. 6ff. eine besondere Überschrift gestanden hat, die sich auf den Gesamtklerus von Smyrna bezog. Sie konnte als Randbemerkung gegeben sein — etwa *ἐρωτῶ ὑμᾶς, πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι* —, die bei den Abschriften

---

1) Der Brief des Petrus an Jakobus, mit welchem die clementinischen Homilien beginnen, trägt die Adresse: *Πέτρος Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπῳ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας* und richtet sich ausschliesslich an diesen und enthält keine Aufträge. Aber die Erzählung — nach Wiedergabe des Briefes — beginnt mit den Worten: *Ἀναγνοὺς οὖν ὁ Ἰάκωβος τὴν ἐπιστολὴν μετεκαλέσατο τοὺς πρεσβυτέρους καὶ αὐτοῖς ἀναγνοὺς ἔφη κτλ.*

dann weggefallen ist.[1]) Will man aber die Worte „τῷ ἐπισκόπῳ bis παρὰ θεῷ“ — abgesehen von der Einfügung der Artikel und Partikeln τε καί — unverändert lassen und als eingeschobene Paränese an den Schluss des 5. Capitels rücken, so muss man annehmen, dass die Erwähnung des Klerus ihn veranlasst hat, sich nun (von συγκοπιᾶτε an) an diesen zu wenden. Das μετ' αὐτῶν wäre in diesem Fall auf den Klerus zu beziehen. Aber wie verworren müsste Polykarp in diesem Fall geschrieben haben: erst lässt er sich durch die Erwähnung der Laien (c. 5) bestimmen, diese zu apostrophieren, ohne doch den Übergang zu motivieren; dann veranlasst ihn die Erwähnung des Klerus, sich an diesen zu richten — wiederum ohne Anrede. Die übrigen Briefe erlauben nicht, ihn als einen so verworrenen Briefsteller zu präsentieren: also darf die oben vorgetragene Erklärung noch einmal der Beachtung empfohlen werden.

III. Zu Polycarp ad Philipp. 11.

Noch immer besitzen wir ein Viertel des Polykarpbriefes nicht im Original, sondern nur in einer mangelhaften altlateinischen Übersetzung. Auch die neuen Citate aus dem Brief, die in dem Pandektes des Antiochus nachgewiesen sind, beziehen sich leider nicht auf jenes Viertel. Die Rätsel, welche der Text desselben bietet, sind noch nicht sämtlich gelöst. Ich werde im folgenden das 11. Capitel, welches das wichtigste ist, zu erklären versuchen. Die Handschriften weichen nicht stark voneinander ab; demgemäss ist auch die Recension Lightfoots von der Zahns wenig verschieden.

Nimis contristatus sum pro Valente, qui presbyter factus est aliquando apud vos, quod sic ignoret is locum qui datus est ei. moneo itaque vos [vos om. Z], ut abstineatis vos ab avaritia et sitis casti [et add. Z] veraces. abstinete vos ab
5 omni malo. qui autem non potest se in his [in his n. p. se Z] gubernare, quomodo alii pronuntiat hoc? si quis non se abstinuerit [abst. se Z] ab avaritia, ab idololatria coinquina-

1) In dem Brief des Paulus an die Philipper richtet sich v. 3 des 4. Capitels an einen Einzelnen; hier ist aber die Anrede nicht weggefallen.

bitur et tamquam inter gentes iudicabitur, qui ignorant iudicium domini. aut nescimus, quia sancti mundum iudicabunt?
10 sicut Paulus docet. ego autem nihil tale sensi in vobis vel audivi, in quibus laboravit beatus Paulus, qui estis in principio epistulae [ecclesiae Cod. Regin.] eius; de vobis etenim gloriatur omnibus in [*ego*, in omnibus Codd. et Editt.] ecclesiis, quae deum solae tunc [solae tunc dominum L]
15 cognoverant; nos autem nondum noveramus [cognoveramus L]. valde ergo, fratres, contristor pro illo et pro coniuge eius, quibus det dominus poenitentiam veram. sobrii ergo estote et vos in hoc; et non sicut inimicos tales existimetis, sed sicut passibilia membra et errantia eos revocate, ut
20 omnium vestrum corpus salvetis. hoc enim agentes vos ipsos aedificatis.

Da der Polykarpbrief ein Cento aus der älteren Litteratur ist, so empfiehlt es sich mit den litterarischen Abhängigkeiten zu beginnen. Auch in diesem Capitel sind sie reichlich, obschon es zu den selbständigsten gehört:

(1) Z. 4f.: „abstinete vos ab omni malo" = I Thess. 5, 22: *ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε.*

(2) Z. 7f.: „... ab avaritia, ab idololatria coinquinabitur" = Coloss. 3, 5: *καὶ τὴν πλεονεξίαν ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία* (cf. Eph. 5, 5).

(3) Z. 8: „tamquam inter gentes" = Matth. 18, 17: *ὥσπερ ὁ ἐθνικός.*

(4) Z. 8: „qui ignorant iudicium domini" = Jerem. 5, 4: *οὐκ ἔγνωσαν κρίσιν κυρίου.*

(5) Z. 9: „aut nescimus, quia sancti mundum iudicabunt?" = I Cor. 6, 2: *ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν;*

(6) Z. 10f.: „ego autem nihil tale sensi in vobis" = Ignat. ad Trall. 8: *οὐκ ἐπεὶ ἔγνων τοιοῦτόν τι ἐν ὑμῖν* (cf. Magn. 11).

(7) Z. 12ff.: „de vobis etenim gloriatur in omnibus ecclesiis, quae deum solae tunc [solae tunc dominum] cognoverant, nos autem nondum noveramus [cognoveramus]" — so bieten die Handschriften. Lightfoot (nach ihm auch Zahn) hat richtig gesehen, dass die Stelle nicht unabhängig sein kann von II Thess. 1, 4, aber er hat es unterlassen, auch den v. 3 hinzuzuziehen, der den schweren Anstoss hebt, den der Satz in der überlieferten

Form bietet. Was der überfeine Scharfsinn Zahns aus ihm herausgelesen hat, mag man „Forschungen“ Bd. IV S. 251ff. nachlesen (vgl. in Kürze dagegen meine „Chronologie“ II, 1 S. 344f.). So wie der Satz in der überlieferten Form lautet, ist er einfach unerträglich: „Paulus rühmt sich der Philipper in allen Kirchen, die damals allein den Herrn erkannt hatten“. Dieses „omnibus—solae“ ist an sich höchst anstössig, um nicht zu sagen unmöglich. Und woher weiss Polykarp, dass Paulus sich der Philipper in allen Kirchen gerühmt habe? Alles wird mit einem Schlage deutlich, wenn man II Thess. 1, 3. 4 herbeizieht: *εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν ... ὅτι ὑπεραυξάνει ἡ πίστις ὑμῶν καὶ πλεονάζει ἡ ἀγάπη ἑνὸς ἑκάστου πάντων ὑμῶν εἰς ἀλλήλους, ὥστε αὐτοὺς ἡμᾶς ἐν ὑμῖν ἐνκαυχᾶσθαι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ θεοῦ.* Aus dieser Stelle erkennt man, dass „omnibus“ zu „vobis“ (und nicht zu ecclesiis) zu ziehen und nach einer ganz unbedeutenden Umstellung zu lesen ist: „de vobis etenim gloriatur omnibus[1]) (oder auch „omnibus gloriatur“) in ecclesiis“. Warum aber hat Polykarp nicht einfach nach der Vorlage geschrieben „in ecclesiis dei“, sondern dafür den umständlichen Satz gesetzt: „in ecclesiis, quae deum solae tunc cognoverant; nos autem nondum cognoveramus“? Die Antwort ist nicht schwierig. Nur in dem Thessalonicherbrief fand Polykarp jenes Lob; hier sagt Paulus, dass er sich seiner Gemeinde in „den Kirchen Gottes“ rühme; aber kein Paulusbrief bezeugt dieses „Sich-rühmen“. Der Thessalonicherbrief scheint also etwas zu behaupten, was sich aus den übrigen Briefen des Paulus nicht bestätigen lässt! ‚So ist es; aber das ist, meint Polykarp, auch nicht auffallend; denn unsere kleinasiatischen Gemeinden waren damals noch nicht gegründet. Das „nos“ wird so am besten verstanden; auf Polykarp allein bezieht es sich nicht; denn er spricht im Brief stets im Singular der ersten Person (s. den gleich folgenden Satz: „valde ergo contristor“). Möglich ist es, das „nos“ ausschliesslich von der smyrnensischen Gemeinde zu verstehen; aber besser ist es an, Kleinasien überhaupt zu denen, da nur so der

1) Das „omnibus“ neben „vobis“ ist in dem Briefe Polykarps vortrefflich am Platze, da er ja kurz vorher geschrieben hat, dass er den Fall des Valens für eine Ausnahme ansehe, welche die Reinheit der Gemeinde nicht berühre („ego autem nihil tale sensi in vobis vel audivi“).

Satz, der zur Erklärung einer auffallenden Thatsache dienen soll, das nötige Schwergewicht erhält. Haben wir die Stelle richtig verstanden, so folgt (1) dass Polykarp die ganze paulinische Briefsammlung im Kopfe hatte[1]) — doch das können wir aus seinem Briefe auch sonst ersehen —, (2) dass er eine richtige Vorstellung von der Zeit der Gründung der Gemeinde zu Thessalonich und der Abfassung der Thessalonicherbriefe besass, (3) dass er die Thessalonicherbriefe auch als für Philippi bestimmte Briefe beurteilt hat; denn sonst hätte er nicht behaupten können, das II Thess. 1, 3f. gespendete Lob gelte dieser Gemeinde. Das letztere ist das Auffallendste, aber es ist bereits von Anderen constatiert worden (z. B. von Zahn, Kanonsgesch. I S. 814ff. II S. 344. 349. 353ff., Einl. i. d. N. T. I S. 377f.); es wird unterstützt durch zwei analoge Beobachtungen innerhalb des Polykarpbriefes[2]), und es empfängt seine Verstärkung aus der Thatsache, dass in Bibelhandschriften Philipper- und Thessalonicherbriefe zusammenstanden, Tertullian eine Stelle aus dem Philipperbrief als nach Thessalonich gerichtet citiert (Scorp. 13) und Clemens Alex. (Protrept. 87) einen Cento aus jenen Briefen giebt, den er mit den Worten „*ὁ ἀπόστολος παρακαλῶν τοὺς Μακεδόνας*“ einführt. Welches Licht die richtig erkannte Beziehung des Satzes „de vobis etenim etc.“ auf die vorangehende schwierige Stelle wirft, werden wir unten sehen.

(8) Z. 17: „quibus det dominus poenitentiam veram“ = II Tim. 2, 25: *δῴη αὐτοῖς ὁ θεὸς μετάνοιαν εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας.*

(9) Z. 17: „sobrii ergo estote“ = I Pet. 4, 7: *σωφρονήσατε οὖν.*

(10) Z. 18: „et non sicut inimicos tales existimetis“ = II Thess. 3, 15: *καὶ μὴ ὡς ἐχθρὸν ἡγεῖσθε, ἀλλὰ νουθετεῖτε ὡς ἀδελφόν.*

---

1) Er weiss, was in ihr steht und was nicht in ihr steht.

2) Gleich im 1. Capitel bezieht Polykarp I Thess. 1, 8f. auf die philippische Gemeinde (*καὶ ὅτι ἡ βεβαία τῆς πίστεως ὑμῶν ῥίζα, ἐξ ἀρχαίων καταγγελομένη χρόνων μέχρι νῦν διαμένει καὶ καρποφορεῖ κτλ.*); im 3. Capitel sagt Polykarp, dass Paulus den Philippern *ἀπὼν ἔγραψεν ἐπιστολάς.* Das ist nach c. 1 u. 11 auf die Thessalonicherbriefe mit zu beziehen.

(11) Z. 19: „passibilia membra et errantia . . revocate“ = I Cor. 12, 26: *εἰ πάσχει ἓν μέλος*, I Pet. 2, 25: *ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλ' ἐπεστράφητε.*

(12) Z. 19: „ut omnium vestrum corpus salvetis“ = I Clem. 37, 5: *εἰς τὸ σώζεσθαι ὅλον τὸ σῶμα· σωζέσθω οὖν ἡμῶν ὅλον τὸ σῶμα.*

(13) Z. 20f.: „vos ipsos aedificatis“ = I Cor. 14, 4: *ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ.*

Mit der Bezeugung seiner Trauer (schwerlich *συνελυπήθην*, da dann wohl *ὑμῖν* stünde, wie 1, 1 *συνεχάρην ὑμῖν*) beginnt Polykarp dies Capitel.[1]) Das Vergehen des Valens ist nicht eine Fleischessünde gewesen; denn „avaritia“ ist trotz Coloss. 3, 5 nicht mit *πλεονεξία*, sondern mit *φιλαργυρία* zu übersetzen, wie die Capp. 1 u. 4 (cf. 5 *ἀφιλάργυροι*) lehren. Auch das „casti“ (Z. 4) kann darin nicht irre machen; es ist mit *ἁγνοί* zu übersetzen, was nicht notwendig auf geschlechtliche Reinheit gedeutet werden muss (s. Philipp. 1, 17). Das daneben stehende *ἀληθεῖς* oder *εἰλικρινεῖς* („veraces“) passt besonders gut, wenn es sich um eine Veruntreuung handelte. Worin das Vergehen des Valens näher bestanden hat, sagt Polykarp nicht: in dem Briefe, den die Philipper an ihn gerichtet hatten, stand es zu lesen, und er ist zartfühlend genug, den Fall nicht breit zu treten: „quod sic ignoret is locum qui datus est ei“. Polykarp beurteilt das Vergehen zunächst nicht im allgemein sittlichen Sinne, sondern misst es an dem Amte des Valens: da erscheint es ganz besonders verwerflich (*περισσοτέρως*). Man ersieht aber aber aus dem „aliquando“, dass die Strafe den Missethäter bereits ereilt hat, und er abgesetzt worden ist. An den Ausdruck des Schmerzes über diesen Fall schliesst sich sofort die Mahnung an die ganze Gemeinde, sich vor der Geldsucht zu hüten. Diese Mahnung wird durch drei Paränesen verstärkt: Wer sich selbst nicht zügeln kann, kann Andere nicht lehren. Wer sich nicht von der Geldsucht frei erhält, befleckt sich mit Götzendienst und wird wie ein Heide, der das Gericht Gottes nicht kennt. Wer aber wie ein Heide ist, wie völlig hat der die apostolische Verheissung verloren: „Die Heiligen werden die Welt richten“!

---

1) „Nimis“ wird mit *περισσοτέρως* zu übersetzen sein, nicht mit *ἄγαν* (L) oder *λίαν* (Z); Z. 16 schreibt der Übersetzer „valde contristor“.

Doch — fährt Polykarp fort, um den Schein zu zerstreuen, als hielte er die Gemeinde für lasterhaft — „ich habe nichts dergleichen an euch wahrgenommen [1]) noch über euch gehört, unter denen der selige Paulus gearbeitet hat, qui estis in principio epistulae eius, und euer aller rühmt er sich ja in den Kirchen". Was bedeuten die unübersetzt gelassenen Worte? Viele Erklärungen sind versucht worden. Nolte, auch v. Hofmann u. Lightfoot, fassen „epistulae" als Nominativ, erinnern sich an II Cor. 3, 2 und übersetzen: „die ihr im Anfang sein Empfehlungsbrief waret"; allein wer sollte das verstehen? warum schreibt Polykarp nicht *ἐπιστολή*? und wie auffallend ist das nicht determinierte „in principio"! Zahn wollte früher nach Philipp. 4, 15 (I Clem. 47, 2) lesen: *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου αὐτοῦ*, aber diese Conjectur ist willkürlich und bessert auch nichts: „die ihr am Anfang seines Evangeliums, d. h. seiner evangelischen Verkündigung, waret". Volkmar schlug „qui est testis" für „qui estis" vor (= *ὃς μαρτυρεῖ*), allein ein absolutes *μαρτυρεῖ* ist unerträglich. Hilgenfeld folgte der LA des Reginensis, corrigierte „ecclesiae" in „ecclesia" und schlug *τῇ ἐν ἀρχῇ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ* vor; allein dieser Vorschlag ist so unannehmbar, dass man den Text notwendig corrigieren müsste, wenn er so überliefert wäre. Scharfsinniger dachte vor ein paar Semestern Violet in meinem Seminar an *ἀποστολῆς* für *ἐπιστολῆς* (dieselbe Conjectur hat jüngst Nestle unter dem Beifall Zahns gemacht, s. Zahn, Einl. I S. 377). *Ἀποστολή* heisst schon Galat. 2, 8 das Missionswerk. „Die ihr am Anfange seines Missionswerkes waret" ist aber auch sehr hart, und dazu nicht richtig, man müsste denn das Missionswerk des Paulus erst mit seinen Briefen beginnen. Mir scheinen alle diese Conjecturen besonders verwerflich, sobald man den folgenden Satz scharf ins Auge fasst. Wir haben oben gesehen, dass er dem Anfang des 2. Thessalonicherbriefes entnommen ist, den Polykarp als ein Schreiben nach Macedonien auf die Philippergemeinde bezieht, ebenso wie er (c. 1) den rühmenden Anfang des 1. Thessalonicherbriefes auf diese Gemeinde bezogen hat. Also darf man an den Worten „in

---

1) Auf eine persönliche frühere Anwesenheit Polykarps in Philippi braucht man nicht zu schliessen.

principio epistulae eius" nichts ändern[1]); denn sie entsprechen der Quelle, die er benutzt. Nun hat man aber weiter zu beachten, dass der Satz „de vobis omnibus gloriatur in ecclesiis" mit „etenim" eingeführt ist; er begründet also den Vordersatz: „qui estis in principio epistulae eius". Daraus folgt, dass die auch an sich kaum erträglichen Worte[2]) verstümmelt sein müssen. Dass Paulus die Gemeinde gelobt hat, muss in ihnen gestanden haben; dann erst sind die Worte: „euer aller rühmt er sich ja in den Gemeinden" am Platze. Lesen wir die Worte so: „Ich aber habe nichts dergleichen an euch wahrgenommen noch über euch gehört, unter denen der selige Paulus gearbeitet hat, die ihr am Anfang seines Briefes gelobt werdet, — ‚euer aller rühmt er sich ja in den Gemeinden'" — so ist Alles klar. Nun versteht man es auch, warum „etenim" (*καὶ γάρ*) und nicht einfach *γάρ* steht. Der zweite Satz ist nämlich keine Begründung im strengen Sinne, sondern eine begründende Epexegese: schon im ersten Satz schwebte dem Polykarp II Thess. 1, 4 vor; er giebt in ihm gleichsam eine Regeste jener Worte, um dann im zweiten Satz die Worte selbst anzuführen.

Hieraus folgt, dass „estis" nicht richtig ist, mag nun der Fehler in der griechischen Vorlage oder in der Übersetzung zu corrigieren sein. Schon Smith vermutete ein ausgefallenes „laudati". Vielleicht hat Polykarp das etwas ungewöhnliche *αἰνεῖσθε* geschrieben; aus *οἵτινες αἰνεῖσθε* konnte unschwer *οἵτινές ἐστε* werden. Wie dem aber auch sein mag — gewiss ist, dass *ἐν ἀρχῇ τῆς ἐπιστολῆς αὐτοῦ* nicht corrigiert werden darf und dass der Satz die Steigerung zu dem „in vobis laboravit Paulus" enthalten muss, also ein Lob der Gemeinde seitens des Paulus.

Polykarp kehrt nun wieder zum Anfang des Capitels zurück: „valde ergo, fratres, contristor pro illo" — nun aber wird der Ton ein anderer. Hat er zuerst zum sittlichen Ernste ermahnt, so ermahnt er nun den Valens zur Busse, die Philipper zur brüderlichen Milde. Schon das „valde" im Unterschied von „nimis" deutet an, dass nicht mehr die Doppelsünde des Pres-

1) Dass er nicht näher bestimmt, welchen der drei Briefe er meint, kann keine Gegeninstanz bilden. Ähnlich ist oft geschrieben worden.

2) Was soll es heissen: „Ihr seid (waret) am Anfang seines Briefs"?

byters und Christen, sondern nur der christliche Bruder in Betracht kommen soll. Auch sein Weib hat er mit in seine Sünde hineingezogen: Gott möge ihnen wahre Busse verleihen! Wenn er dann fortfährt: *σωφρονήσατε οὖν καὶ ὑμεῖς ἐν τούτῳ,* so kann „*ἐν τούτῳ*" sich nur auf das Verhalten der Gemeinde in Bezug auf den ganzen Fall beziehen. Es empfängt aber das *σωφρονεῖν* durch die folgenden Worte (*καὶ μὴ ὡς ἐχθροὺς ἡγεῖσθε τοὺς τοιούτους*) seine nähere Bestimmung: sie sollen nicht gegen den Missethäter leidenschaftlich hart sein. Jene Worte sind wieder aus dem 2. Thessalonicherbrief, und zwar aus seinem Schluss, genommen, sonst aber sind hier Stellen aus I Pet., I Cor. und I Clem., wie oben gezeigt worden ist, verbunden. Der Verbrecher soll nicht ausgestossen, sondern als leidendes und irrendes Glied behandelt und bekehrt werden; denn, wenn auch nur ein Glied verloren ginge, würde nicht mehr das *ὅλον τὸ σῶμα* (der Lat. las *ὅλων*) *ὑμῶν* gerettet werden. Die urchristliche Hoffnung aber geht auf die Erlösung des Ganzen.

IV. Unbeachtete und neue Quellen zur Kenntnis des Häretikers Apelles.

(Fortsetzung zu „Texte u. Unters." Bd. VI, H. 3).

1. In den Antirrhetica des Nicephorus gegen Eusebius (Pitra, Spicil. Solesm. I p. 406) heisst es: *Τί δὲ τῶν μιαρῶν τοῦ θεηλάτου Μαρκίωνος βλασφημιῶν ἀπέοικε, δι' ὧν τὸν δυσώδη τῆς φαντασίας βόρβορον ἐκ τῆς ἐξαγίστου καρδίας ἀπερεύγεται; ὡς ἐκ πλειόνων ὀλίγα παραθέσθαι. ΜΑΡΚΙΩΝΟΣ. Φάσκει γὰρ αὐτός· δοκήσει τὸν Χριστὸν πεπονθέναι καὶ ταφῆναι· καὶ ὡς οὐκ ἦν ἄνθρωπος ἀληθῶς, ἀλλ' ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γέγονεν* [In codd. add. in margine: *ἐκ τῆς τοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου καὶ τοῦ Χρυσοστόμου ἐκ τῆς περὶ Φιλιππησίους ἑρμηνείας*].

Dass hier ein Ausspruch Marcions vorliegt, kann nicht bezweifelt werden. Dann aber wird die Vermutung bestärkt, die ich längst gehegt habe, dass die streng antidoketisch präcisierte Glaubensregel des Apelles (Epiphan. h. 44, 2) sich direkt gegen seinen Lehrer Marcion gerichtet hat, und dass dieser eine aus-

geführte doketische Regula entworfen hatte.[1]) In den Worten des Apelles heisst es einmal „*οὐ δοκήσει*“ und nicht weniger als siebenmal *ἀληθινῶς* (oder ähnlich), nämlich: *ἐν ἀληθείᾳ σάρκα εἰληφέναι — ἀληθινὴν ἐσχηκέναι τὴν σάρκα καὶ σῶμα — ἔσχε μὲν σάρκα ἀληθινήν — ἀληθινῶς πέφηνεν ἐν κόσμῳ — — ἐσταυρώθη ἐν ἀληθείᾳ — ἐτάφη ἐν ἀληθείᾳ — ἀνέστησεν ἐν ἀληθείᾳ.* Es ist wie für die Geschichte des Symbols so für das Verhältnis des Apelles zu Marcion wichtig zu wissen, dass bereits dieser eine ausgeführte christologische regula aufgestellt und dass Apelles sie in direkter Antithese bekämpft hat: Marcion stellte zu den Thatsachen der Geschichte Jesu das „*δοκήσει*“, Apelles das „*ἀληθινῶς*“.[2])

2. Dass Apelles sich in schärfsten Gegensatz wie zum Doketismus so zur Zwei-Principienlehre seines Meisters gestellt und in Schriften gegen ihn polemisiert hat, geht auch aus einem neuen litterarischen Funde hervor, den wir Mercati verdanken. Er hat (Rendic. del R. Ist. Lomb. di sc. et lett. Serie II Vol. 31 [1898] p. 1 ff.) in dem Cod. Ambros. H 257 infer. die Fragmente einer Schrift entdeckt, die den Titel trägt: *Ἀνθίμου ἐπισκόπου Νικομηδίας καὶ μάρτυρος ἐκ τῶν πρὸς Θεόδωρον περὶ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας* (Anthimus, † in der Diocletianischen Verfolgung). Hier findet sich folgender Satz: *Παρὰ τοῦ Ἀπελλῆ τοῦ μαθητοῦ Μαρκίωνος, ὃς στασιάσας πρὸς τὸν ἑαυτοῦ διδάσκαλον οὕτως ἔφη· Ψεύδεται Μαρκίων λέγων εἶναι ἀρχάς· ἐγὼ δέ φημι μίαν, ἥτις ἐποίησε δευτέραν ἀρχήν.* Dieses „*ψεύδεται*“ ist für Apelles' decidierte Kritik charakteristisch (cf. Apelles bei Hippol. Philos. VII, 38: *ψευδῆ φάσκων εἶναι τὰ γεγραμμένα*, Hippol. Philos. X, 20: *προφητὰς ψευδῆ λελαληκότας*, bei Rhodon in Euseb. h. e. V, 13: *τὰς προφητείας ἑαυτὰς ἐλέγχειν, διὰ τὸ μηδὲν ὅλως ἀληθὲς εἰρηκέναι· ἀσύμφωνοι γὰρ ὑπάρχουσι καὶ*

---

1) Das „*ταφῆναι*“ steht sowohl bei Marcion wie bei Apelles, und das entscheidet für eine förmliche Glaubensregel.

2) Man hat übrigens schon am Anfang des 2. Jahrhunderts Grund gefunden, die Sätze der Regula durch das „*ἀληθῶς*“ gegenüber dem „*δοκήσει*“ sicher zu stellen, s. Ignat. ad Trall. 9: *ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη . . . ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν . . . ἀληθῶς ἠγέρθη* (cf. ad Smyrn. 1 u. 2): *ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν, οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσιν, τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι.*

ψευδεῖς καὶ ἑαυταῖς ἀντικείμεναι, bei Orig. in Genes. hom. II, 2 zur Arche Noah: „constat ergo fictam esse fabulam“ bez. ψευδὴς ἄρα ὁ μῦθος, bei Orig. c. Cels. V, 54: μῦθον ἡγούμενος εἶναι τὰ Ἰουδαίων γράμματα, bei Pseudotertull. de haeres.: „omnia quaecunque Moyses de deo scripserit vera non sint, sed falsa sint“) — dass er das „ψεύδεται“ auch auf seinen Lehrer Marcion angewendet hat, ist uns eine neue, aber nicht unerwartete Kunde. Es ist erst der Greis Apelles gewesen, der sich in Bezug auf die theoretische Religionsphilosophie so resigniert ausgesprochen hat, wie wir es bei Rhodon lesen[1]); aber diese Resignation hat anderseits eine ihrer Wurzeln an dem Christentum, das er bei Marcion gelernt hat.

3. Paulus von Taron (Ende des 11. Jahrh.) schreibt (s. Karapet, Die Paulikianer S. 97): „Ein gewisser Apelles, ein verworfener Mensch, dem Leibe nach ein Greis, verbittert durch das (lange) Leben und stolz auf den Beistand der bösen Geister, sagte von den Propheten, dass ihre Prophezeiungen aus dem Widerspruch des h. Geistes (= gegen den h. Geist) zu stande kämen, und stellte folgendes fest: die Messe sei von keinem Nutzen, die man für die Toten darbringt. Gott verdamme ihn!“

Der Eingang stammt unzweifelhaft aus Euseb. h. e. V, 13, aber woher stammt der Schluss? Ist er nichtige Erfindung oder Nachklang einer Controverse zwischen Apelles und Marcion über sacramentale Handlungen an Toten? Wir wissen durch Chrysostomus von dem eigentümlichen Gebrauch einer stellvertretenden Taufe für die Toten bei den Marcioniten (Hom. zu I Cor. 15, 29), s. auch Tertull. adv. Marc. V, 10; de resurr. 48.

4. Die Benedictiner teilen in der Vorrede zu ihrer Ausgabe der Schrift Augustins „De haeresibus ad Quodvultdeum“ mit, dieselbe gründe sich auf 5 vatikanische und 12 gallische Codices; ausser ihnen seien die variae lectiones der 7 belgischen Codd., welche die Löwener Theologen für ihre Edition benutzt hatten, sowie diese Ausgabe selbst und die älteren des Joh. Amerbach und Erasmus von ihnen benutzt worden. Auf Grund ihres

1) Ich wundere mich, dass Euseb. h. e. V, 13, 5 noch Niemand die von Rufin und einem griechischen Codex bezeugte LA „σαφέστατον“ (f. ἀσαφέστατον) verteidigt hat, da sich Manches zu ihren Gunsten anführen lässt; doch glaube ich schliesslich, dass die Herausgeber recht daran gethan haben, sie zu tilgen.

reichen Materials schieden sie als Interpolationen eine Reihe von Stücken aus und verwiesen sie unter den Text, welche die älteren Ausgaben geboten hatten. Mit Weglassung des ganz Unbedeutenden und des eigenartigen, übrigens von vielen Mss. gebotenen Satzes in c. 88 (p. 223 ed. Oehler), handelt es sich um folgende Stücke:

Zu haer. 1 (Simon Magus) am Schluss: „Dixerat enim se in monte Sina legem Moysi in patris persona dedisse Judaeis; tempore Tiberii in filii persona putative apparuisse, postea se in linguis igneis spiritum sanctum super apostolos venisse; Christum autem nec venisse, nec a Judaeis quicquam pertulisse".

Zu haer. 4 (Basilidiani) am Schluss: Mundum istum vel hominem non credunt a deo factum, sed a trecentesimo sexagesimo quinto caelo. amatoria carmina studiose discunt. a Judaeis non credunt Christum crucifixum, sed Simonem Cyrenensem, qui angariatus sustulit crucem eius.

Zu haer. 6 (Gnostici): hier bietet die Editio Erasmi statt der Worte „(animarum) adventum in haec corpora" bis „fabulositate vanescere" vielmehr: „(animarum) adventum in haec corpora cum aliis aëreis animabus dicunt fieri, per quas peccata in corporibus committuntur. nam illas animas quae ex dei procedunt substantia reverti ad deum immaculatas".

Zu haer. 11 (Valentiniani) kurz vor dem Schluss: „De tricesimo seculo dicit diabolum genitum, et a diabolo alios natos qui fecerint hunc mundum. et ideo malitiam non arbitrio tribuit, sed naturae mundi, i. e. generi diabolico".

Zu haer. 17 (Ophitae) zur 3. Zeile: „Hunc autem colubrum qui decepit Adam et Evam Christum arbitrantur; sed habent etiam verum colubrum quem nutriunt et venerantur. qui et incantante sacerdote egreditur de spelunca et ascendit super altare innixum speluncae et oblationes eorum lambit et involvens se circa eas regreditur ad speluncam et ita confringunt oblationes in eucharistiam, quasi a serpente Christo, ut illi putant, sanctificatas. (tradunt huius serpentis cultum a Nicolaitis sive Gnosticis ad istos deductum).

Zu haer. 24 (Severiani, aber das ist ein Versehen: es muss zu haer. 23 [Apelles] gesetzt werden) am Schluss: „Hic praeterea Philumenen quandam puellam dicebat inspiratam divinitus ad praenuntianda futura, ad quam somnia atque aestus animi sui

referens divinationibus seu praesagiis eius secretim erat solitus praemoneri, eodem phantasmate eidem Philumenae pueri habitu se demonstrante qui puer apparens Christum se aliquando, aliquando esse assereret Paulum, a quo phantasmate sciscitans ea soleret respondere quae se audientibus diceret. nonnulla quoque illam miracula operari solitam, inter quae illud praecipuum, quod in angustissimi oris ampullam vitream panem grandem immitteret eumque extremis digitulis levare soleret illaesum, eoque solo quasi divinitus sibi cibo dato fuisset contenta."

Zu haer. 43 (Origeniani) am Schluss: „Dicit praeterea ipse Origenes, quod filius dei sanctis hominibus comparatus veritas sit, patri collatus mendacium, et quantum distant apostoli Christo, tantum filius patri. unde nec orandus est filius cum patre, quia non est auctor indulgendarum petitionum, sed supplicator."

Zu haer. 46 (Manichaei) am Anfang: „nam ante hac Urbicus vocabatur" (das Folgende ist nur wenig verändert).

Zu haer. 86 (Tertullianistae) in der Mitte (das Gesperrte ist der Zusatz): „Tertullianus . . . animam dicit immortalem quidem, sed eam effigiatum corpus esse contendit, neque hanc tantum, sed ipsum etiam deum corporeum esse dicit, licet non effigiatum"; ferner am Schluss: „statum autem animae credit per traducem propagari."

Am Schluss sind endlich noch in vielen Handschriften drei Häresien (Timotheani, Nestoriani und Eutychiani) angehängt (bez. in einigen zwei: Nestoriani und Eutychiani). Ob diese Zusätze, die nach einer Notiz im Cod. Marcianus von dem Bischof Vinadius Marsiliensis [sic] — ist damit Venerius von Massilia gemeint? — stammen, von demselben Verfasser herrühren, dem die Interpolationen zuzuschreiben sind, lässt sich nicht ermitteln. Wahrscheinlich ist es nicht, da die Überlieferung eine andere ist. Ich beschäftige mich im folgenden nur mit den Interpolationen.

Das erste Stück (haer. 1) findet sich ganz wörtlich so nirgends. Irenäus schreibt (I, 23, 1): „(Simon) docuit semetipsum esse qui inter Judaeos quidem quasi filius apparuerit, in Samaria autem quasi pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi spiritus sanctus adventaverit"; fast ebenso Hippolyt, Philosoph. VI, 19 u. Theodoret h. f. I, 1. Aber sehr nahe kommt unsere Stelle dem Bericht Cyrill, catech. VI, 14: ἐτόλμησεν

εἰπεῖν ἑαυτὸν μὲν εἶναι τὸν ἐπὶ ὄρους Σινᾶ ὡς πατέρα φανέντα, παρὰ δὲ Ἰουδαίοις ὕστερον οὐκ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ δοκήσει ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν φανέντα, καὶ μετὰ ταῦτα ὡς πνεῦμα ἅγιον τὸ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ὡς παράκλητον ἀποστέλλεσθαι ἐπαγγελθέν. Die Stellen sind so verwandt, dass man die Interpunktion der Benedictiner aus Cyrill berichtigen kann: „Judaeis" ist zum folgenden Satze zu ziehen und nicht zu „legem dedisse". Unzweifelhaft ist entweder Cyrill oder seine Quelle[1]) von dem Verfasser unserer Interpolation ausgeschrieben worden; er hat nur, um das doppelte *φανέντα* zu vermeiden, im ersten Satz „legem Moysi dedisse" geschrieben, statt *ὕστερον* „tempore Tiberii" eingesetzt, *Χριστὸν Ἰησοῦν* durch „filius" wiedergegeben, *οὐκ ἐν σαρκί* als unnötig weggelassen und das dritte Glied genauer nach Act. 2 gebildet. Jene Vertauschung von „filius" für *Χριστὸν Ἰησοῦν* nahm er vor, weil er noch den bei Cyrill sich nicht findenden Satz einfügen wollte: „Christum autem nec venisse, nec a Judaeis quicquam pertulisse". Diese Aussage stellt eine tertiäre Überlieferung über die Lehre des Simon dar, die die ältere geradezu aufhebt.

Die Stücke zu haer. 4. 6. 11 stammen aus der vulgären Tradition über die Basilidianer, Gnostiker und Valentinianer, lassen sich aber nicht bestimmt auf einen ihrer Repräsentanten zurückführen. Das über Jesus und Simon von Cyrene Gesagte steht fast wörtlich so bei Irenäus und den anderen; dagegen weiss ich den Satz „amatoria carmina studiose discunt" (scil. Basilidiani) nicht zu belegen. Die übrigen Zeugen reden nur von basilidianischen Incantationen und Oden.

Was den Zusatz zu haer. 17 betrifft, so ist die hier gegebene Schilderung parallel zu der sehr viel ausführlicheren Epiphan. h. 37, 5, aber doch nicht aus Epiphanius geflossen; denn einige Züge sind anders. Die nächste Quelle lässt sich nicht ermitteln.[2])

Das wichtigste Stück ist das irrtümlich zu den Severianern

---

1) Sie ist bisher für die 6. Katechese noch nicht ermittelt.

2) Der Zusatz zu haer. 43 (Origeniani) ist aus einer Quelle geflossen, die zu bestimmen mir bisher nicht gelungen ist; dass hier wirklich ein Wort des Origenes vorliegt, muss ich bezweifeln; mir scheint es sich um eine tendenziöse Entstellung zu handeln. Die kleine Erweiterung zu haer. 46 geht letztlich auf die Acta Archelai zurück („Urbicus" = „Cubricus").

gesetzte; eben dieser Irrtum zeigt aber, dass die Interpolationen ursprünglich in margine gestanden haben, von wo aus sie leicht an falscher Stelle eingeschoben werden konnten. Es gehört zu Apelles. Dass es aus der verlorenen Schrift Tertullians adv. Apelleiacos stammt, habe ich bereits in den Sitzungsber. d. K. Pr. Akad. d. W. 1895 S. 578 (cf. Litt.-Gesch. I S. 200) behauptet und werde es im folgenden zu beweisen versuchen.

(1) Das Stück ist keine Regeste, sondern, wie man sich leicht überzeugt, ein Originalbericht.

(2) Es ist aus einem grösseren Zusammenhang herausgerissen; denn die Worte „eodem phantasmate" zeigen, dass vorher schon von diesem Phantasma die Rede gewesen sein muss.

(3) Das Stück ist nicht aus dem Griechischen übersetzt, sondern lateinisch concipiert.

(4) Es bringt eine Kunde, die sonst unbezeugt ist, die sich aber harmonisch an die besten Nachrichten über Apelles anschliesst; es kann also nicht jünger als das 3. Jahrh. sein; denn später wusste man nichts mehr über Apelles. — Schon diese Beobachtungen machen es wahrscheinlich, dass das Stück aus Tertullians verlorener Schrift stammt; es kommen aber nun noch folgende Erwägungen hinzu:

(5) Der erste Satz (bis „solitus praemoneri") trägt ganz das Gepräge des tertullianischen Stils, dazu vgl. man: (a) Pseudotertullian, von dem ich in meiner Schrift „de Apellis gnosi monarchica" (1874) bewiesen habe, dass er Tertullians Schrift adv. Apell. ausgeschrieben hat, schreibt „Philumenes cuiusdam puellae", unser Stück sagt: „Philumenen quandam puellam". (b) Tertullian (de praeser. 6) schreibt von Philumene: „cuius signis et praestigiis Apelles inductus"; unser Stück erklärt diesen Ausdruck. (c) Pseudotertullian schreibt: „quam quasi prophetissam sequitur"; unser Bericht bietet die Unterlage für diese Nachricht (cf. Rhodon bei Euseb., h. e. V, 13: *πειθόμενος ἀποφθέγμασι παρθένου δαιμονώσης, ὄνομα Φιλουμένης*). (d) Zu „ad praenuntianda futura" s. Tert. adv. Marc. V, 8: „qui et futura praenuntiarint". (e) „Somnia atque aestus sui animi" lässt sich zwar nicht aus Tertullian belegen, zeigt aber Tertullians Diction. (f) „Phantasma" nennt Tertullian wiederholt den Gott Marcions. Dass das Phantasma die Gestalt eines Knaben hatte, ist eine der häufigsten visionären Erscheinungen des 2. Jahrhunderts und

ebenso, dass sich der Knabe als Christus bekundete; aber dass auch Paulus in der Gestalt eines Knaben erschien, ist sonst unerhört und specifisch marcionitisch-apelleisch. Dass Thekla Christus in der Gestalt des Paulus sieht, ist kaum zu vergleichen (Christus in der Gestalt des Petrus bei Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 1 S. 265). Nach den Worten „se audientibus" ist anzunehmen, dass auch andere als Apelles die Philumene befragt haben.

Die Wundergeschichte hat eine gewisse Parallele an den von Irenäus erzählten Wundern des Häretikers Marcus. Höchst merkwürdig aber ist, dass Philumene ausschliesslich von dem Wunderbrote gelebt haben soll. Man sieht sich hier an mittelalterliche und ganz moderne Vorgänge bez. Schwindeleien erinnert. Das wunderbar in das Glas hineingeführte und ebenso wunderbar ihm entnommene Brot ist nicht als eucharistisches bezeichnet, aber durch das Wunder wird es zu einem „cibus divinitus datus".

Ob Philumene eine Schwindlerin war oder eine Ekstatische, können wir nicht mehr beurteilen; dass Apelles kein Schwindler gewesen, zeigt der Bericht des Rhodon. Dass aber der Verfasser der Marginalien den Tertullian gelesen hat, geht auch aus dem Zusatze zur 86. haer. hervor; denn ihm liegt de anima 22 („animam corporalem effigiatam" cf. c. 9, wo sich auch die Ausdrücke „effigies animae" und „ineffigiatus" finden) zu Grunde. Zu dem Satze „statum animae credit per traducem propagari" aber vgl. adv. Valent. 25 („traducem animae"), de anima 1 („animae status") etc. — Wer der Verfasser dieser Zusätze ist, ob vielleicht Augustin selbst oder, was wahrscheinlicher, ein Späterer, lässt sich nicht entscheiden.

V. Zu den Acta Pauli.

Sichere Bestandteile der alten Paulusacten sind folgende Stücke:

1) Ein Citat bei Origenes, de princ. I, 2, 3.

2) Ein zweites Citat bei demselben, in Joann. XX, 12.

3) Der falsche Briefwechsel des Paulus mit den Korinthern samt dem historischen Zwischenstück.

4) Die Geschichte des Paulus und der Thekla.

5) Eine Erzählung von der Heilung des Hermokrates in Myra durch Paulus.

6) Die Geschichte des Tierkampfes des Paulus in Ephesus, aufbewahrt von Nicephorus, h. e. II, 25 (s. auch Hippolyt).

7) Das Martyrium des Paulus (griech. u. lat. bei Lipsius, Acta Apost. Apocr. I p. 104 ff.).

Unsichere Bestandteile sind:

(1) Ein Citat bei Clemens Alex., Strom. VI, 5, 42 f.

(2) Mitteilungen über Petrus und Paulus bei demselben.

(3) Ein Citat in der pseudocyprianischen Schrift de rebapt. (Hartel III p. 90).

(4) Ein Citat bei Lactant., Div. Inst. IV, 21, 2.

(5) Eine Anspielung bei Commodian, Carmen apolog. v. 627 f. (ed. Dombart).

Vermutungsweise sind von James (Texts and Stud. II, 3 p. 43 ff.) auf unsere Acten zurückgeführt worden erstlich Bestandteile der Acten der Xanthippe und Polyxena[1]), ferner solche aus den Titus-Acten, weiter eine apokryphe Rede des Paulus in Athen bei Johannes von Salisbury, dazu Bestandteile der noch nicht untersuchten arabischen und äthiopischen Praedicatio Pauli; endlich weist James auf die Acta der Zenaïs und Philonilla sowie auf die Acten des Aquila hin.

Folgende 44 Personen sind in den Acten des Paulus sicher genannt gewesen: Paulus, Petrus, Stephanus, Daphus (Dabnus, Daphinus), Eubulus, Theophilus, Zenon[2]), die Häretiker Simon und Cleobius, Theonoe[3]), Thereptus und Tychikus (Tychus)[4]), Stratonike (das Weib des Apollophanes)[5]), die Häretiker Demas und Hermogenes, Onesiphorus mit seinem Weibe Lectra un seinen Kindern Silas und Zenon, Titus, Thekla, Theokleia, Thamyris, der Proconsul Kastelios, der Syriarch Alexander, die

---

1) James hat sie l. c. zum ersten Mal ediert, vgl. dazu Bonnet in der Classical Review VIII (1894) p. 1 ff.

2) Die letzten fünf sämtlich in Korinth.

3) Dass es eine Frau gewesen, hat uns der Kopte gelehrt (der Arm. und der eine Lateiner hat „Theonas", der andere „Atheonas"; der Syrer „Etheonas").

4) Zwei korinthische Diakonen.

5) In Philippi.

Königin Tryphaina, Falconilla, Hermokrates, Hermippus, Dion [1]), der Präsident Hieronymus, Eubulla, Artemilla [2]), Lucas, der Mundschenk des Kaisers Patroklus, der Kaiser Nero, die Minister des Kaisers Barsabas Justus, der Kappadocier Urion (Orion) und der Galater Festus, die Bediensteten des Kaisers Parthenius und Pheres, der Präfekt Longinus (Longus), der Centurio Cestus.

Folgende Länder und Städte sind genannt, in denen Paulus gewirkt hat: Antiochien (in Pisidien), Lystra, Ikonium, Antiochien (in Syrien?), Myra in Lycien, (Seleucia), Ephesus, Macedonien, Griechenland, Korinth, Philippi, Troas, Milet, Jerusalem, Rom, (Gallien, Dalmatien).

Die beiden von Origenes citierten Sätze, so kurz sie sind, erweitern unsere Kenntnisse des Inhalts der Acten sehr bedeutend, und auf sie möchte ich im folgenden eingehen.

Im Comm. in ev. Ioh. XX, 12 (T. II p. 51 ed. Brooke) schreibt Origenes: *Εἴ τῳ δὲ φίλον παραδέξασθαι τὸ ἐν ταῖς Παύλου Πράξεσιν ἀναγεγραμμένον ὡς ὑπὸ τοῦ σωτῆρος εἰρημένον· Ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι, κτλ.*[3]) Eine Verwechslung der Paulusacten, etwa mit den Petrusacten, ist hier ausgeschlossen; denn Origenes deutet an, dass die Schrift, in der dieses Wort steht, ein halbkanonisches Ansehen geniesst. Nun findet sich aber das Wort in dem Martyrium des Petrus (s. Lipsius, l. c. p. 88, 5 ff.): *Ὡς δὲ ἐξῄει [ὁ Πέτρος] τὴν πύλην, εἶδεν τὸν κύριον εἰσερχόμενον εἰς τὴν Ῥώμην. καὶ ἰδὼν αὐτὸν εἶπεν· Κύριε, ποῦ ὧδε; καὶ ὁ κύριος αὐτῷ εἶπεν· Εἰσέρχομαι εἰς τὴν Ῥώμην σταυρωθῆναι. καὶ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· Κύριε, πάλιν σταυροῦσαι; εἶπεν αὐτῷ· Ναί, Πέτρε, πάλιν σταυροῦμαι.* Dass das „*ἄνωθεν*" des Origenes = „*πάλιν*" sein kann, darüber s. die Belege bei Thayer, A. Greek-English Lexicon of the N.T. (1886) sub voce „*ἄνωθεν*". Ist aber aus sprachlichen Gründen nichts gegen diese Deutung einzuwenden, so hat man sie hier zu befolgen; denn die Phrase ist so singulär, dass die Stelle bei Origenes notwendig nach der anderen erklärt werden muss. Er hat lediglich etwas frei citiert. Hieraus folgt aber, dass in den

1) Die drei Letztgenannten in Myra.

2) Die drei letzten in Ephesus.

3) Der Zusammenhang, in welchem Origenes das Wort anführt, kommt für die historische Beurteilung nicht in Betracht.

Acten des Paulus der Tod des Petrus — mindestens in den Hauptpunkten — so erzählt gewesen ist, wie wir ihn in dem „Martyrium des Petrus“ geschildert finden.

Die zweite Stelle bei Origenes lautet (De princ. I, 2, 3 p. 47 ed. Lommatzsch T. XXI): „Quali autem modo intelleximus sapientiam initium viarum dei esse et quomodo creata esse dicitur, species scil. et initia totius praeformans et continens creaturae, hoc etiam modo verbum dei eam esse intellegendum est, per hoc quod ipsa ceteris omnibus id est universae creaturae mysteriorum et arcanorum rationem, quae utique intra dei sapientiam continentur, aperiat: et per hoc verbum dicitur, quia sit tanquam arcanorum mentis interpres. unde et recte mihi dictus videtur sermo ille, qui in Actibus Pauli scriptus est, quia ‚Hic est verbum animal vivens‘. Ioannes vero excelsius et praeclarius in initio evangelii sui dicit etc.“

Sowohl formell als materiell giebt das Citat aus den Acten des Paulus, wie Rufin es übersetzt haben soll, zu Bedenken Anlass, — formell: soll im Griechischen gestanden haben (ὁ) *λόγος, ζῶον ζῶν*? Was soll das „vivens“ neben „animal“? Materiell — man erwartet hier nicht die allgemeine Aussage, der Logos sei ein lebendiges Wesen; bei Tertullian (und nach ihm bei Hieronymus) findet sich „animal“ vom Menschen, aber im höhnischen Sinne; de pat. 1: „Philosophi sapientiae animalia“, de anima 1: „philosophus gloriae animal“; eine solche Bemerkung war im Zusammenhang ganz überflüssig, und wenn das in den Acten des Paulus stand, so hatte Origenes keine Veranlassung, an sie zu erinnern. Was man erwartet, ist, dass die Natur des Logos bestimmter definiert werde. Dies geschieht aber, wenn man statt „animal“ vielmehr „anima“ liest und den Ausdruck „anima vivens“ als Erläuterung zu „verbum“ fasst: „Dieser ist das Wort, d. h. nicht ein blosser Schall, sondern ein lebendiger (ein wirklich belebter) Hauch.“[1])

Diese Erklärung wird aber bestätigt durch das Martyrium des Petrus (Lipsius, l. c. p. 96, 5ff.): *Προσῆκεν γὰρ ἐπιβαίνειν τῷ τοῦ Χριστοῦ σταυρῷ, ὅστις ἐστὶν τεταμένος λόγος, εἷς καὶ μόνος, περὶ οὗ τὸ πνεῦμα λέγει· Τί γάρ ἐστιν Χριστὸς ἀλλ ὁ*

1) An die *ψυχὴ ζῶσα* Genes. 2, 7 ist gewiss nicht zu denken, aber Rufin hat in seiner Übersetzung an sie gedacht.

λόγος, ἦχος [τοῦ θεοῦ add. duo testes]; ἵνα λόγος ᾖ τοῦτο τὸ ὀρθὸν ξύλον. Diese erhabene Stelle hat Origenes neben dem Prolog des Johannes-Ev. im Sinne gehabt. Rufin aber hat jenes „ἦχος" (cf. Act. Apost. 2, 2: καὶ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας — die Stelle mag dem Verfasser der Paulusacten vorgeschwebt haben) mit „anima vivens" wiedergegeben. Besser noch wäre „sonus" gewesen. Unabhängig aber können die beiden Stellen voneinander nicht sein.[1])

Hiermit ist bewiesen, dass Origenes an zwei Stellen „das Martyrium des Petrus", welches uns in so zahlreichen Bearbeitungen erhalten ist, in den „Acten des Paulus" gelesen hat. Eine dieser Bearbeitungen steht in der grossen, alten Compilation „Actus Petri cum Simone" (nur lateinisch erhalten, Vercell.). Die älteste erreichbare griechische Gestalt findet sich in den Codd. Patmius und Athous (saec. IX ineunt., bez. XXI). In denselben Codd. findet sich aber auch das sicher den Acten des Paulus angehörige Martyrium Pauli dicht neben dem anderen. Dasselbe ist in der slavischen Version der Fall, die sich eng an den Text anschliesst, wie er im Patmius erhalten ist. Ich halte es demnach für überaus wahrscheinlich, dass wir in der Grundlage des Martyrium des Petrus, wie wir es griechisch und lateinisch bei Lipsius lesen, ein umfangreiches Stück der verlorenen Paulusacten ebenso zu erkennen haben, wie in dem Mar-

1) Der Verfasser des Martyrium Petri beruft sich für seinen Spruch über Christus auf einen Ausspruch des „Pneuma". Aber damit meint er schwerlich eine schriftliche Quelle. Oder schätzte er die Acta Pauli so hoch, dass er einen in ihnen enthaltenen Ausspruch mit der Formel τὸ πνεῦμα λέγει citiert hat? — Dass Rufin wirklich Logos = ἦχος (ζῶν) τοῦ θεοῦ = „der belebte Hauch" bei Origenes (den Acta Pauli) vorgefunden hat, geht aus den antithetischen (stoischen) Formeln über den Logos hervor, wie sie etwas später die Monarchianer brauchten, s. Tertull. adv. Prax. 7: „quid est enim, dices, sermo nisi vox et sonus oris et sicut grammatici tradunt, aër offensus, intelligibilis auditu, ceterum vacuum nescio quid et inane et incorporale?" Hippol., Philos. X, 33: θεὸς λόγον απογεννᾷ, οὐ λόγον ὡς φωνήν ... ὁ λόγος πρωτότοκος θεοῦ φωνή ... ὁ λόγος ἡ πρὸ ἑωσφόρου φωσφόρος φωνή. Novatian, de trinit. 31: „sermo filius natus est, qui non in sono percussi aëris (cf. Philo: οὐ γάρ ἐστιν ὁ λόγος αὐτῷ γεγονὼς ἀέρος πλῆξις κτλ.) aut tono coactae de visceribus vocis accipitur".

tyrium des Paulus. Natürlich beginnt dasselbe nicht p. 78 bei Lipsius — der Codex Athous hat das Martyrium bereits den „Actus Petri cum Simone" entnommen[1]) —, sondern p. 84 Z. 11 und reicht (griechisch u. lateinisch) bis p. 103. In diesem Stück finden sich die beiden Origenescitate; hier steht (p. 94, 12ff.) das merkwürdige Wort: *περὶ ὧν ὁ κύριος ἐν μυστηρίῳ λέγει· Ἐὰν μὴ ποιήσητε τὰ δεξιὰ ὡς τὰ ἀριστερὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ ὡς τὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἄνω ὡς τὰ κάτω καὶ τὰ ὀπίσω ὡς τὰ ἔμπροσθεν, οὐ μὴ ἐπιγνῶτε τὴν βασιλείαν.* Hier beginnt die Geschichte vom Präfekten Agrippa so, als wäre vorher von ihm noch gar nicht die Rede gewesen (ein deutlicher Beweis, dass die „Actus Petri cum Simone" eine Compilation sind); hier treten die in den Acten des Paulus stereotypen zu bekehrenden Weiber auf (die vier Concubinen des Agrippa: Agrippina, Nikaria, Euphemia und Doris): hier haben wir das aus den Acten bekannte „*ἀγαλλιώμενος μετὰ τῶν ἀδελφῶν*" (p. 84, 11 u. sonst), hier gleich im Eingang den „*λόγος τῆς ἁγνείας*" (p. 84, 16f.; p. 86, 8f.): die ganze Verwickelung im ersten Absatz ist der Thekla-Geschichte congenial. Dasselbe gilt vom zweiten Absatz, der Xanthippe-Geschichte. Auch p. 90, 4—10 hat seine Parallele dort. In dem folgenden ist gewiss manches nicht ursprünglich, wie die Erwähnung des Marcellus und die Ausspinnung der Petrus-Gebete; doch lehrt eben Origenes, dass die Grundlage derselben bereits den Acten des Paulus angehört hat. Der ganze Schluss ist jedenfalls relativ jung und von der Hand, die die „Actus Petri cum Simone" compiliert hat.

Ist es hiernach sehr wahrscheinlich, dass die „Actus Petri cum Simone" das Martyrium des Petrus aus den Paulusacten entlehnt (c. 33—40) und dabei etwas gemodelt haben, so liegt es sehr nahe, anzunehmen, dass auch die cc. 1—3 jener Petrusacten (p. 45—48, 18) aus den Paulusacten geflossen sind. Das Stück steht für sich und ist zu umfangreich, um lediglich als eine vom Verfasser der Petrusacten erfundene Ouvertüre gelten zu können. Sein Inhalt fügt sich trefflich zu dem der Paulusacten: gleich im Eingang tritt wieder das bekehrte Weib auf,

1) Auch im Patmius ist es höchst wahrscheinlich nicht treu erhalten, vielmehr ebenfalls von der Compilation der „Actus Petri cum Simone" abhängig, also bearbeitet und erweitert.

Candida, die Frau des Quartus.[1]) Sehr beachtenswert ist es auch, dass sich eine der Devisen der „Caena" („Perministravit Paulus")[2]) am besten aus einer Stelle dieses Abschnitts erklärt (p. 46, 6ff.): „Sonus de caelis factus est et vox maxima dicens: Paulus dei minister electus est in ministerium tempus vitae suae." Aber dass diese Perikope unverändert aus den Paulusacten herübergenommen ist, ist nicht anzunehmen. Der Verfasser der Petrusacten wird auch sie verändert haben: die Geschichte der Rufina (p. 46, 12ff.) sieht wie sein geistiges Eigentum aus. Ob die spanische Reise, die in diesem Abschnitte vorkommt, in den Paulusacten erwähnt gewesen ist, wage ich noch nicht zu entscheiden.[3]) Hoffentlich wird die Publicierung der koptischen Fragmente der Acten uns über manche Zweifelfragen Licht bringen.

Zu den 44 Personen, die wir oben aus den Acten zusammengestellt haben, sind wahrscheinlich noch folgende 18 zu zählen: der Präfekt Agrippas, Agrippina, Nikaria, Euphemia, Doris (die Kebsweiber des Agrippas), Albinus (Freund des Kaisers), Xanthippe (seine Gemahlin), ferner Candida und ihr Gemahl Quartus („a praeclusionibus"), Dionysius, Balbus (Asiaten, römische Ritter), Demetrius (Senator), ferner die vier Caesariani Cleobius, Ifitus, Lysimachus und Aristeus und die beiden Matronen Berenike und Philostrate. Dagegen ist der Presbyter Narcissus den Actus Petri cum Simone zuzuweisen. Von den 62 Personen sind nicht weniger als 17 weibliche.[4])

1) Derselbe führt den Titel „a praeclusionibus". Herr Hirschfeld teilt mir mit, dass ein solcher Amtstitel bisher nirgends nachgewiesen ist.

2) S. Texte u. Unters. Bd. 19 H. 3 S. 17.

3) Wahrscheinlich ist es mir; denn der Verf. des Murat. Fragments hat allem Anschein nach die Passio Petri und die Profectio Pauli ad Spaniam in einem Buche gelesen — das können nur die Acta Pauli gewesen sein.

4) An die Acta Pauli als Quelle kann man bei dem rätselhaften Citat Pseudocypr., De montibus Sina et Sion denken (c. 13). Nach dem Cod. Reginensis (T) und zwei vatikanischen Codd. lautet die Stelle so: „Nam et nos qui illi credimus Christum in nobis tamquām in speculo videmus, ipso nos instruente et monente in epistula Johannis discipuli sui ad Paulum: ‚Ita me in vobis videte, quomodo quis vestrum se videt in aquam aut in speculum'." Der Verf. glaubt augenscheinlich ein kanonisches Wort zu citieren. Es muss also ein verbreitetes „Apocryphum" sein, in

VI. Zum Muratorischen Fragment.

(1) Zu Z. 32f.] Nach Anführung von I Joh. 1, 1f. fährt der Verfasser fort: „Sic enim non solum visurem („= visorem") sed et (lies „se et") auditorem sed et scriptorem omnium mirabilium domini per ordinem profetetur".

Fasst man „mirabilia" im prägnanten Sinn, so sind hier die drei Stücke bei einander, in denen man in Kleinasien (Presbyter Johannes und Papias) und in der aus Kleinasien stammenden Überlieferung (Clemens Alex. und Eusebius) die höhere Bedeutung des Johannesevangeliums gegenüber den Synoptikern zusammengefasst hat, nämlich die Vollständigkeit, die *Πνευματικά* und die richtige Akoluthie.

(2) Zu Z. 60ff.] Von den Briefen an Philemon, Titus und Timotheus heisst es, sie seien, obgleich „pro affectu et dilectione" geschrieben, doch „in honore ecclesiae catholicae". Dann fährt der Verfasser fort: „in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt". Zahn erklärt, diesem „sanctificatae" keinen Sinn abgewinnen zu können (Gesch. d. NTlichen Kanons II S. 78ff.), stellt „significatae" her und übersetzt *διετυπώθησαν.*[1]) „Bleibt man bei der überlieferten LA, so wäre gesagt, dass bei einer Regelung der Kirchenordnung und des kirchlichen Lebens jene vier Briefe heilig gemacht oder gesprochen worden seien. Das wäre ein rätselhafter Hinweis auf ein sonst unbekanntes geschichtliches Ereignis wie etwa die angebliche Entstehung und Stiftung der katholischen Kirche." Der Spott[2]) ist hier übel an-

welchem der Brief, der es enthielt, gestanden hat. Da liegt es am nächsten, an die Paulusacten zu denken, die demnach eine Correspondenz zwischen Paulus und Johannes enthalten haben müssten. Allerdings ist die LA „ad Paulum" unsicher; MQ bieten „ad populum", andere Handschriften lassen es ganz fort, und der Cod. T hat einige ganz grobe Schreibfehler (p. 105, 1 „sanguinem" für „Johannem", p. 111, 2 „crudelitatis" für „credulitatis", p. 113, 14 „relegas" für „regalis"). Aber „epistula ad populum" dünkt mir noch unwahrscheinlicher als „ad Paulum". Was sollte das für ein „Volk" sein?

1) Die Conjectur ist graphisch, grammatisch und als Übersetzung eines angeblichen *διετυπώθησαν* nicht empfehlenswert.

2) Wer hat übrigens je von einer „Stiftung" hier gesprochen?

gebracht: wissen wir doch durch Tertullian von dem „geschichtlichen Ereignis“, dass der Hirte des Hermas auf Concilien verworfen worden ist — warum sollen also nicht umgekehrt Schriften auch förmlich recipiert worden sein? Indessen diese Auffassung ist hier nicht die nächste. Zahn und, soviel ich sehe, alle Ausleger haben übersehen, dass das Subject, von dem die Briefe „geheiligt“ worden sind, Paulus selbst sein muss. Er, nicht ein Späterer, sei es ein Einzelner oder ein Concil oder die Kirche, hat den pro „affectu et dilectione“ geschriebenen Briefen einen allgemeinen disciplinären Inhalt gegeben und sie damit zu heiligen Schriften gemacht. Vgl. Tertull. adv. Marc. V, 21: „ad Timotheum duas et unam ad Titum, de ecclesiastico statu compositas“; Vetus Argument. in ep. I ad Timoth.: „Timotheum instruit et docet de ordinatione episcopatus et diaconii et omnis ecclesiasticae disciplinae“; Ambrosiaster, Prolog. in ep. ad Titum: „hunc .... instruit per epistolam, quomodo deberet ecclesiam ordinare“, ders.: „commonet Titum ut sit sollicitus in ecclesiastica ordinatione“.[1]) Über den sehr häufigen Gebrauch von „sanctificare“ in der lateinischen Bibel s. Rönsch, Itala S. 178. Ob „in ordinationem“ oder „in ordinatione“ zu lesen ist, lässt sich nicht entscheiden. Die lockere Syntax des Verfassers lässt beides zu.

(3) Zu Z. 68ff.] „Epistola sane iude et superscriptio (lies „superscripti“) iohannis duas in catholica habentur et sapientia ab amicis salomonis in honorem ipsius scripta.“ Ich will nicht aufs neue beweisen, dass an diesem Satz nur weniges geändert werden darf, und dass er nach Abweisung der falschen Paulusbriefe als kanonische Schriften den Judasbrief, den I. und II. Johannesbrief und die „Weisheit“ bezeichnet. Nur der Zusatz zur „Weisheit“ soll uns hier beschäftigen. Hier hat m. W. Niemand gesehen, dass sich der Ausdruck „in honorem ipsius“ weder auf die „Weisheit“ noch auf „Salomo“, sondern nur auf die „catholica“ beziehen kann. Bezöge er sich nämlich auf „Weisheit“ oder auf „Solomo“, so bliebe ganz unklar, was das Buch in der Kirche

1) Diese Stellen machen es deutlich, dass sowohl das Muratorische Fragment als spätere Auslegungen NTlicher Schriften auf uralten den Schriften vorgesetzten „Argumenten“ fussen. Zum Ausdruck s. auch Cypriani Vita per Pontium 13: „quae vero res illi aut quae voluntas ordinanda nisi ecclesiastici status?“

soll. Der Satz wird dann wirklich so dunkel, um nicht zu sagen unmöglich, dass man die vorgeschlagene Änderung des „et“ vor „sapientia“ in „ut“ sehr wohl begreift. Aber diese Änderung ist selbst wieder unhaltbar, da sie das über den Judasbrief und die Johannesbriefe Gesagte unheilvoll verwirrt. Bezieht man dagegen „ipsius“ auf die katholische Kirche, so ist Alles klar. Der Verfasser hat selbst gefühlt, dass die Zuordnung der „Weisheit“ zu den kirchlichen heiligen Schriften der Motivierung bedarf. Er giebt die Motivierung: diese Weisheit, die er unter seinen ATlichen Büchern nicht gefunden hat und doch nicht missen will, ist „in honorem ecclesiae“ geschrieben. Wie aber lässt sich das behaupten und wie kommt er darauf, sie mehreren, mindestens zwei Verfassern beizulegen? Die Antwort ist nicht schwer. (1) Er hat das Buch nicht „die Weisheit Salomons“, sondern einfach „die Weisheit“ genannt; (2) Rufin schreibt (In symbol. apost. 38): „Sciendum tamen est, quod et alii libri sunt, qui non canonici, sed ecclesiastici a maioribus appelati sunt, ut est Sapientia Salomonis et alia Sapientia, quae dicitur filii Sirach, qui liber apud Latinos hoc ipso generali vocabulo Ecclesiasticus appellatur, quo vocabulo non auctor libelli, sed scripturae qualitas cognominata est“. Da haben wir die Lösung, nur dass das Muratorische Fragment ein älteres Stadium in dieser Sache repräsentiert. Es versteht unter der „Sapientia“, die von Verehrern Salomons geschrieben ist, zwei Bücher, wie Rufin — sonst würde es „ab amico Salomonis“ heissen — und charakterisiert sie wohlweislich nach dem zweiten, das bereits den Titel „Ecclesiasticus“ führte. Was Rufin die „qualitas scripturae“ nennt, drückt unser Verfasser durch „in honorem ecclesiae scripta“ aus. Für die Geschichte des Jesus Sirach in der Kirche und seine Benennung „Ecclesiasticus“ ist diese neugewonnene Erkenntnis von Wichtigkeit; zugleich scheint mir nun das alte Problem, wie die „Sapientia“ in das Neue Testament gekommen ist, gelöst. Der „Ecclesiasticus“ war zunächst gemeint — sein Titel schien ihn zu einer NTlichen Schrift zu stempeln — und mit ihm ist, so zu sagen als blinder Passagier, die verwandte „Weisheit Salomos“ zeitweilig zu den „kirchlichen“ Schriften gerechnet worden.[1])

1) Die oben gegebene Erklärung des „ab amicis“ widerlegt die geistreiche Conjectur, diese Worte seien eine falsche Übersetzung von „ὑπὸ Φίλωνος“.

(4) Zu Z. 71 ff.] „Apocalypse etiam iohanis et petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in eclesia nolunt; pastorem vero . . . .“ Dass das „etiam“ das „sane“ (Z. 68) wieder aufnimmt, ist sicher; sicher ist zweitens, dass die neue Gruppe in sich adversativ gestaltet ist (s. das „vero“); gewiss ist endlich, dass bereits zum ersten Satz, der die Aufzählung der kirchlichen Bücher fortsetzen soll, eine Einschränkung (s. den Relativsatz) hinzugefügt ist. Hätten die Ausleger diese einfachen Thatsachen streng festgehalten, so hätte sich nicht eine solche Flut gewagter Conjecturen und willkürlicher Auslegungen über den Satz ergossen. Schwierigkeiten macht nur das „tantum“; alles Übrige ist klar: die Johannes- und die Petrus-Apokalypse wird den heiligen Schriften zugesellt (letztere jedoch mit der Bemerkung, dass einige Katholiken sie in der Kirche nicht gelesen wissen wollen [1]), der Hirt des Hermas aber wird von der kirchlichen Verlesung ausgeschlossen. Doch was soll das „tantum“? Heisst es „nur“ im strengen Sinne, so ist es neben „etiam“, auf die Bücher bezogen, unerträglich; aber auch wenn man es in dieser Bedeutung auf „recipimus“ bezieht, kann es nicht bestehen. Das „recipimus“ verträgt keine Abminderung. Zwar spricht Tertullian von dem Hebräerbrief als „receptior apud ecclesias“ gegenüber dem Hirten des Hermas; aber in unserem Fragment bedeutet recipere das Höchste und kann nicht durch ein „wir nehmen eben nur auf“ („legen aber die volle kanonische Würde nicht bei“) um seinen Sinn gebracht werden. Endlich ist es auch unmöglich, „tantum—quam“ im Sinne von „tam—quam“ zu fassen: „Wir setzen die Apokalypsen des Johannes und Petrus eben so entschieden in den Kanon, wie andere sie nicht einmal zum Vorlesen zulassen“ oder „wir setzen sie mit der Einschränkung in den Kanon etc.“ Man braucht diese Übersetzungen nur niederzuschreiben, um ihre Heillosigkeit zu erkennen. Aber was bleibt noch übrig?

Ich habe seit zwei Jahren bei meiner Lectüre spätlateinischer Schriftsteller darauf geachtet, Belege für einen Gebrauch

1) Bezöge sich der Relativsatz auch auf die Johannesapokalypse, was grammatisch nicht unmöglich ist, so hätte der Verfasser schwerlich mit einem „etiam“ eingesetzt. Wäre in der Gruppe der Apokalypsen keine unbezweifelte gewesen, so hätte er den Satz gewiss anders gebaut.

von „tantum“ im Sinne von „modo“ bez. „tantum quod“ zu finden, und befreundete Philologen haben mit mir gesucht, allein wir haben nichts gefunden. Ein solcher Gebrauch würde hier sehr willkommen sein; man müsste „recipimus“ für „recepimus“ nehmen — was keine Schwierigkeit hat — und erklären: „wir haben jüngst noch aufgenommen“. Angesichts sowohl des folgenden Relativsatzes als des über den Hirten Gesagten („er darf niemals aufgenommen werden“), ferner in Hinblick auf Tertullians bekannte Mitteilung über das Geschick des Hirten auf Concilien wäre jene Übersetzung sehr passend. Allein wir müssen von ihr absehen, da sie sich nicht belegen lässt. Dann aber weiss ich keinen anderen Ausweg als in dem „tantum“ lediglich eine möglichst leicht zu nehmende antithetische Vorbereitung des folgenden „vero“ zu erkennen und es etwa im Sinne von „quidem“ zu fassen.[1]) Ein solcher markierender und damit einschränkender Gebrauch des „tantum“ kommt der Bedeutung „nur“ nahe, reicht aber doch nicht bis an sie heran. Aus der Grundbedeutung des Wortes lässt er sich unschwer ableiten, und er ist mir auch ein paarmal bei der Lectüre begegnet. Ich verweise auf Cypr. ad Donat. 15 p. 15, 15. Hier hatte Cyprian ausgeführt, dass der Christ ganz im göttlichen Element leben soll. „Postquam auctorem suum caelum intuens anima cognovit, sole altior et hac omni terrena potestate sublimior id esse incipit, quod esse se credit“. Unmittelbar darauf fährt er fort: „Tu tantum, quem iam spiritalibus castris caelestis militia signavit, tene sobriam religiosis virtutibus disciplinam“. Hier steht „tu tantum“ wie „tu quidem.“ Dementsprechend übersetze ich den Satz des Fragments so: „Auch die Apokalypse des Johannes und die des Petrus nehmen wir nun zwar auf, ... aber den Hirten etc.“

Epimetrum.

Die in 4 Handschriften eines frühmittelalterlichen Prologs zu den Paulusbriefen enthaltene Abschrift aus dem Muratorischen Fragment (in dieser Reihenfolge: vv. 42—50, 63—68,

1) Das griechische *μὲν—δέ* ist entsprechend; dennoch möchte ich nicht für die Annahme eines griechischen Originals eintreten.

81—85, 54—57), welche die Benedictiner (Miscellanea Cassinese 1897) ediert und ich (Theol. Lit.-Ztg. 1898 No. 5) ausführlich besprochen haben, möge hier stehen, um sie vor Vergessenheit zu bewahren. Die 4 Handschriften sind sämtlich in Monte Cassino (No. 349 saec. XI = C, No. 552 saec. XI = C^1, No. 235 saec. XII = C^2, No. 535 saec. XI = C^3).

Primo omnium Corinthis scisma heresis interdicens. deinde Galathis circumcisionem, Romanis autem ordinem scripturarum sed et praecipuum earum esse Christum intimans prolixius scripsit. de quibus singulis necesse est nobis dis-
5 putare, cum ipse beatus apostolus Paulus sequens processoris sui Johannis ordinem nonnisi nominatim septem aecclesiis scripsit ordine tali.
fertur etiam ad Laudicenses, aliam ad Alexandrinos Pauli nomine ficte ad heresim Marcionis, et alia plura quae in aeccle-
10 sia catholica recipi non oportet; fel enim cum melle miscui non congruit. Arsinofa autem seu Valentini vel Mitiadis nihil in totum recipimus, qui etiam novum psalmorum librum Marcionis conscripserunt, una cum Basilide (sive) Asyano Catafrigum constitutorem, verum Corinthis et Thesalonicensibus
15 licet pro correptione uteretur, una tamen per omnem orbem terrae aecclesia catholica diffusa esse dinoscitur.

Z. 1—11] Die vier Codd. bieten (bis „congruit") so ohne jede Variante, nur C^2 liest Z. 2 ordine (wie M = Murat.), Z. 8 alium u. Z. 9 ficta. — Z. 11 Arsinofa CC^1, Arsmofa C^2C^3. — Z. 11 Mitiadis CC^1, Mi(ti)adis C^2, Mitididis C^3. — Z. 11 nihil CC^1, nichil^2, nil C^3. — Z. 13 sive C^2, cive CC^1, om. C^3. — Z. 13 Asyano CC^3, Asiano C^1C^2.

VII. Zu Pseudocyprian, Adv. aleat. 1 (p. 93, 1 f. ed. Hartel).

Et quoniam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit et vicariam domini sedem caelesti dignatione ordinavit et originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit (et) ecclesiam in superiore nostra portamus
5 accepta simul potestate solvendi ac ligandi et cum ratione peccata dimittendi — salutari doctrina admonemur, ne dum

delinquentibus adsidue ignoscimus, ipsi cum eis pariter torqueamur.

1 in om. editt. vet. — 3 ordinavit D, ornavit cett. — originem D, origine cett. — authentici D, autentica M, sed ca super lineam. — 4 Christi D. — et D, om. cett. — nostra D, nostro MQT, vestro duo codd. Angl. — 5 ac] et T. — cum ratione DQ, curatione T. — 6 dum D, cum cett. — 7 delinquentibus D, delinquent cett. — ipsi .... torqueamur DQ^2T, om. MQ^1.

Über diese wichtige, in der Fülle ihrer Ausdrücke einzigartige Stelle habe ich in meiner Schrift über den pseudocyprimischen Tractat (Texte u. Unters. V, 1, 1888 S. 12ff. 99ff. 134f.) ausführlich gehandelt. Die neuen Handschriften, die seitdem untersucht worden sind (s. Miodoński, Anonymus adv. aleat. 1889, derselbe, Miscell. Latina 1892 S. 4ff.; ich selbst habe in Admont i. J. 1891 den Cod. 136 saec. XII verglichen), haben in Bezug auf diese Stelle nichts Neues gebracht. Es hat sich lediglich bestätigt, dass sie alle aus dem Archetypus MQT bez. aus T geflossen sind, und dass ihnen relativ selbständig der Cod. D (= Paris. 13047 saec. IX) gegenübersteht. Er ist jedenfalls für den oben abgeschriebenen Satz weitaus der beste Zeuge; dass er es auch sonst ist, hat Miodoński gegen Hartel und mich zu bestreiten versucht. M. E. ist der Beweis nicht völlig geglückt; indessen mag das auf sich beruhen: wir haben es hier nur mit dem Eingangssatze zu thun, den Miodoński, ebenso wie Hartel und ich, nicht nach MQT, sondern nach D recensiert hat.

Die oben gegebene Textfassung weicht von der früheren, wie sie Miodoński und ich, Hartel folgend, gedruckt haben, nur an einer Stelle ab[1]): ich lese jetzt mit der Haupthandschrift D „in superiore nostra“ statt „in superiore nostro“. Diese LA, die Miodoński nicht einmal mehr der Aufnahme in seinen Apparat für würdig gehalten hat, soll im Folgenden als die richtige erwiesen werden.

---

1) Das „et“ vor „ecclesiam“, welches D bietet, ist wahrscheinlich auch richtig, da es schwer glaublich ist, dass man es nachträglich in die bekannte Bibelstelle eingefügt hat, während die Streichung sich leicht erklärt. Doch kommt auf diese LA nicht viel an. Dagegen lässt sich „Christi“ kaum halten; man müsste in „divina et paterna pietas“ das fortwirkende Subject zu „fundavit“ finden, und das ist hart.

(1) Die LA steht in der Handschrift, welche den ganzen Satz am treusten bewahrt hat.

(2) Sie ist äusserlich und flüchtig betrachtet die schwierigere, ja eine geradezu anstössige LA, die deshalb zur Correctur in „nostro“ aufforderte.

(3) Entscheidend ist der Zusammenhang: Der Verfasser motiviert seine Admonition durch vier Vordersätze. Der vierte, der in einem Ablat. absol. gegeben ist, bedarf keiner näheren Erörterung; die drei ersten enthalten offenbar eine Steigerung: (a) Die väterliche Güte Gottes hat uns Bischöfen die im Apostolat liegende Oberleitung übertragen; (b) sie hat uns in himmlischer Gnade den Sitz des Herrn angewiesen, so dass wir seine Stellvertreter sind; (c) wir führen die Wurzel (die Ursprünglichkeit) des Urapostolats[1]), auf welchen Christus (auch) die Kirche gebaut hat. Die Steigerung ist klar: die cathedra Petri, die noch so existiert, wie sie einst gegründet worden ist, ist im letzten Gliede gemeint, wie alle Ausleger mit Recht erklären. Aber die beigesetzten Worte „in superiore nostro“ sind ganz verschieden gefasst worden. Ich hatte mich dafür entschieden, superior = antecessor zu deuten; allein diese Erklärung ist an sich nicht leicht, und sie wird in der Phrase: „in superiore“, doppelt bedenklich. Miodoński will unter dem „superior“ Petrus verstehen — „wir tragen den Urapostolat (d. h. den Apostolat des Petrus) in Petrus“. Das ist unmöglich. Andere haben an Christus gedacht, als ob dieser ohne weiteres „superior noster“ genannt werden könnte. Wie man also auch die Worte „in superiore nostro“ fassen mag, sie geben keinen befriedigenden Sinn; sowohl das „in“ als das „superior“ behält eine unbezwingliche Schwierigkeit. Diese aber schwindet, sobald wir „in superiore nostra“ lesen und die Worte auf „ecclesia“ zurückbeziehen — das bisher ganz undeutliche superior erhält so sein Substantivum —: „wir führen (tragen) den Urapostolat, auf welchen Christus die Kirche gebaut hat, in unserer alten[2]) Kirche“ — gemeint ist die römische. Für die

1) Der Ausdruck ist pleonastisch: fast derselbe Sinn liegt in „origo“ wie in „authenticus“.

2) Den Comparativ „superior“ wie einen Positiv zu verstehen bez. wie einen Superlativ, hat keine Schwierigkeit. Beispiele dafür sind in dieser

Erklärung von „superior“ in zeitlichem Sinne bedarf es keiner Belege; man findet sie überall; doch vgl. man den Brief des constantinopolitanischen Bischofs Johannes an den Papst Hormisdas [1]): „Sanctissimas dei ecclesias, id est superioris vestrae et novellae istius Romae, unam esse accipio“. Hier heisst die römische Kirche die „superior“ im Gegensatz zu der „novella“ istius Romae d. h. Constantinopels [2]).

Unser Verfasser nennt die römische Kirche die „ecclesia superior“ im emphatischen Sinne, wie sie Irenäus die „antiquissima“, Origenes die ἀρχαιοτάτη, Cyprian die „matrix et radix ecclesiae catholicae“ genannt hat. Auch das Attribut „principalis“ braucht nicht immer τὸ ἡγεμονικόν zu bedeuten, sondern kann zeitlich verstanden werden (Cypr. ep. 59, 14: „ad Petri cathedram adque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est“, cf. Tertull. de praescr. 31: „sed ab excessu revertar ad principalitatem veritatis et posteritatem mendacitatis“). Das meiste, was von der römischen Kirche ausgesagt worden ist, beruht ja auf der ihr zukommenden doppelten Priorität, dass sie früher gestiftet ist als alle anderen abendländischen Kirchen, und dass sie die Kirche des Apostels ist, der zuerst die Apostelgewalt erhalten hat. Ihre Principalität liegt in ihrer „Orginalität“.

Bezieht man an unserer Stelle „in superiore nostra“ auf die römische Kirche, so macht auch das „in“ nicht mehr die geringste Schwierigkeit, ist vielmehr vollkommen sachgemäss: „In der römischen Kirche besitzen wir den Urapostolat“. Man kann sogar sagen, die ausdrückliche Verweisung auf die römische Kirche war notwendig; denn soll der Besitz des Urapostolats eine Steigerung über die Übertragung der „vicaria sedes domini“ hinaus sein, so muss diese Steigerung darin liegen, dass jener Be-

Latinität zahlreich. Übrigens ist es nicht einmal notwendig, die comparative Bedeutung ganz auszuschalten.

1) Epp. Imperat., Pontif. etc. inde ab a. CCCLXVII ed. Günther (Corp. Script. Eccl. Lat. Vol. XXXV, 2 p. 608).

2) Von „doctrina superior“ spricht Tertullian de praescr. 24, und zwar ist das die Lehre des Petrus im Unterschied von der Lehre des Paulus, Zu Gal. 2 (Tadel des Petrus durch Paulus) bemerkt er: „Non mihi tam bene est, immo non mihi tam male est, ut apostolos committam. Sed quoniam perversissimi isti illam reprehensionem ad hoc obtendunt, ut suspectam faciant doctrinam superiorem, respondebo quasi pro Petro, etc.“

sitz nicht nur der eines Vikars ist, sondern eines wirklichen Inhabers. Aber wirklicher Inhaber der „origo authentici apostolatus“ ist nicht jeder Bischof, sondern nur der römische.

Dass der Tractat in Rom und zwar von einem römischen Bischof geschrieben ist, wird durch die neue Erklärung der Stelle noch sicherer. Zwar beginnt der Verfasser mit Worten, in denen er sich mit den übrigen Bischöfen zusammenschliesst; aber „wir führen den Urapostolat, auf den Christus die Kirche gebaut hat, in unserer alten (Kirche)“ — so konnte nur ein Römer schreiben und, da ein Bischof die Schrift geschrieben hat, nur der römische Bischof. Man vgl. Firmilian, ep. ad Cypr. (75, 17): „Stephanus sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt“.... „Stephanus per successionem cathedram Petri habere se praedicat“.

VIII. Zur Schrift Pseudocyprians (Sixtus' II.) Ad Novatianum.

Der jüngst verstorbene Erzbischof von Canterbury, Benson, hinterliess ein druckfertiges Manuscript über „Cyprian, his life, his times, his work“, an dem er 30 Jahre gearbeitet hat. Das Werk wurde von seinem Sohne i. J. 1897 ediert; es bezeichnet in mehr als einer Hinsicht eine wirkliche Bereicherung unserer Kenntnisse, in anderen bleibt es hinter der Grösse der Aufgabe zurück. P. 557—564 enthält es einen Excurs „On the nameless Epistle Ad Novatianum and the attribution of it to Xystus“. Mit diesem Excurs allein setze ich mich im folgenden auseinander, da er sich lediglich auf meine Abhandlung in diesen „Texten u. Unters.“ Bd. XIII H. 1 bezieht, und da diese bisher eine zusammenhängende Kritik nicht erfahren hat. Erschwert wird die Auseinandersetzung dadurch, dass Benson seine Einwürfe z. Th. nur hypothetisch und unsicher gemacht hat („These observations I make with diffidence“, sagt er am Schluss) und selbst nicht zu einem festen Urteil über den Ursprung der Schrift gelangt ist. An zwei Stellen (p. 561. 563) lässt er durchblicken, die Schrift könne lediglich eine „historische und theo-

logische Studie" sein, scheint dann aber diesen Gedanken wieder aufzugeben und hält es für wahrscheinlich, dass sie von einem Bischof in oder bei Rom im letzten Jahre des Cornelius (252/3) verfasst sei. Doch — dass Cornelius selbst der Verfasser (so einst Erasmus), sei nicht glaublich. „There were other Bishops near to home who were quite capable of inditing the book and who (like Hippolytus before this time) may have felt their responsibility for all that went on as even superior to that of the Pope."

Gegen meine Nachweisungen, die Schrift stamme von Sixtus II. (257/8), macht Benson folgendes geltend:

(1) „If the Baptismal controversy ended in so round and simple a manner as by Xystus adopting entirely Cyprian's views and language, it is strange that Augustine did not know it, and that others should have given such wild accounts of the reversal."

Der Ketzertaufstreit endigte nicht mit jenem Cyprian freundlichen Verhalten Sixtus II., der ja nur 11 Monate regiert hat, sondern dieses bildete eine Episode in ihm. Dass Augustin den Ausgang des Ketzertaufstreits nicht gekannt hat, ist eine Thatsache, die gleich wunderbar bleibt, mag unsere Schrift von Sixtus stammen oder nicht. Woran der Verfasser bei den „wild accounts of the reversal" gedacht hat, weiss ich nicht.

(2) „It is strange that no trace of intercourse between Cyprian and Xystus, no mention of either by the other, should have survived or, so far as we know, have ever been known to exist. Cyprian had agents in Rome, and Xystus was corresponding with Dionysius in exile."

Dieses argumentum e silentio wiegt nicht schwer: bekanntlich besitzen wir überhaupt aus den letzten Jahren Cyprians nur sehr wenige Briefe, und dass wir aus den ersten über eine grössere Anzahl verfügen, verdanken wir lediglich ihm selbst, der diese seine Briefe in kritischer Zeit zu bestimmten Zwecken gesammelt und verbreitet hat. Eine römische Briefsammlung für das 3. Jahrhundert fehlt uns aber überhaupt. Wir können es daher schlechterdings nicht auffallend finden, dass uns keine zwischen Cyprian und Sixtus gewechselten Briefe erhalten sind. Aber müssen solche überhaupt existiert haben? Sixtus — er hat übrigens kaum ein Jahr regiert (s. o.) — hat sich an Cyprians

Schriften gebildet; eine notwendige Veranlassung, ihm zu schreiben, kennen wir in Bezug auf ihn nicht. Dagegen wissen wir, dass Cyprian sofort nach der Hinrichtung des Sixtus über sie an Successus geschrieben hat (ep. 80), ferner dass Cyprians Biograph Pontius (c. 14) den Sixtus als „bonus et pacificus sacerdos ac propterea beatissimus martyr" gefeiert hat. Das weist auf gute Beziehungen zwischen den beiden Metropoliten und zeigt deutlich, dass Sixtus nicht in die Fusstapfen des Stephanus getreten ist.

(3) „It is yet more strange, if Xystus thus adopted Cyprian's treatment of heretical baptism, that the treatment which prevailed and continued in the Western Church should have been not that of Cyprian and Xystus but that of Stephen."

Dies ist nichts weniger als wunderbar. Der elfmonatliche Episkopat des Sixtus bildete eben keinen Abschluss (s. oben sub 1). Die Politik des römischen Stuhls hat nachweisbar geschwankt. Die Namen Kallist, Fabian, Cornelius, Stephanus, Sixtus bezeichnen in mehr als einer Hinsicht ein verschiedenes Verfahren. Dazu können wir aus den Briefen des Dionysius von Alexandrien, wie ich gezeigt habe, mit Sicherheit erschliessen, dass Sixtus in dem Ketzertaufstreit eine andere Haltung eingenommen hat als Stephanus. Endlich — Sixtus hat Cyprians Theorie von der Kirche adoptiert, aber ich habe nicht behauptet, dass er deshalb auch alle Consequenzen hat ziehen müssen, die Cyprian gezogen hat.

(4) „In c. 11 ad Novatianum quoted at length the conversation between our Lord and Simon the Pharisee over the penitent woman. Three times over our author in his quotation of S. Luke VII, 40. 43. 47 substitutes the name of Peter for that of Simon, in the last verse inserts it. Can this be really Xystus the typical Doctor [?], he of the Chair, who either confuses Simon Peter with Simon the Pharisee, or thinks to honour the See of Rome by the change?"

Benson hat übersehen, was ich S. 63f. nachgewiesen habe dass diese Vertauschung in v. 40 sich auch bei Ulfilas und in den beiden ausgezeichneten Itala-Codd. Brixensis und Palat.-Vindob. findet. Mit dem letzteren gehen aber die Citate des Sixtus überhaupt zusammen (s. S. 69). Dieser citierte die Perikope mithin so, wie er sie in seinem Evangelienexemplar las.

(5) In sieben Beobachtungen sucht Benson zu zeigen, dass die Schrift sich besser zu der Zeit des Ausbruchs des novatianischen Schismas füge als zu dem Jahr 257/8, und dass sie von der Sprache abhängig ist, die Cornelius in seinem Brief an Fabius von Antiochien geführt hat. Das letztere scheint mir nicht ins Gewicht zu fallen, selbst wenn es begründet wäre — warum sollen die fanatischen Ausführungen des Cornelius gegen Novatian nicht auch noch einige Jahre später benutzt worden sein? Doch hören wir den Kritiker:

(a) „While our author was considering how the Lapsed should be reconciled, „ecce ex adverso obortus est alius hostis et ipsius paternae pietatis adversarius haereticus Novatianus" (c. 1). There is not the phraseology which would be used about one who had now for over six years been pursuing the same policy."

Dieses Argument ist auf den ersten Blick bestechend; aber Benson übersieht, das Novatian bereits als Häretiker bezeichnet ist, und er hat es unterlassen, weiter zu lesen; da folgen sofort die Worte: „nos autem, fratres dilectissimi, non moveat aut turbet haeretici istius perfidi abrupta dementia, qui cum in tam ingenti dissensionis et schismatis sit crimine constitutus et ab ecclesia separatus, sacrilega temeritate non dubitet in nos sua crimina retorquere. cum sit enim a semetipso nunc factus inmundus [Anspielung auf den von Novatian bereits in Anspruch genommenen Namen „Katharer"], sordibus sacrilegis inquinatus, hoc nunc nos esse contendit etc." Hier erkennt man doch deutlich (vgl. auch das Folgende), dass Novatian längst aus der Kirche ausgeschieden ist, dass er aber, der erklärte Häretiker, eben einen neuen Vorstoss unternommen hat. Den Anlass dazu hat ihm höchst wahrscheinlich der Amtsantritt des Sixtus gegeben, der, im Unterschied von seinem Vorgänger Stephanus, den noch immer ohne Verzeihung schmachtenden Lapsi die Vergebung zu gewähren sich anschickte. Dass aber seit der Verfolgungszeit ein längerer Zeitraum verstrichen ist, zeigt auch der unmittelbar vorhergehende Satz; hier wird von denen gesprochen, „qui adhuc usque hoc est per longam temporum seriem agentes poenas dant". Das „ecce ex adverso obortus est" ist ein wohl verständlicher Ausdruck, um das Unerwartete des neuen Angriffs zu bezeichnen.

(b) „In c. 14 Novatian is scarcely addressed as if his sound teaching in the Church belonged to years ago; and the writer proceeds „hodie retractas an debeant lapsorum curari vulnera“, as if his discussion of the question were new, not of such old standing as by Xystus' time it would have become.“

Warum Novatian nicht auch nach sieben Jahren daran erinnert werden durfte, dass er einst einer anderen, milderen Praxis in der Zuchtfrage gefolgt sei, ist nicht abzusehen. Dies starke Argument konnte sich Sixtus nicht entgehen lassen! Gebraucht er es so, als ob Novatian eben erst seine Meinung gewechselt habe — doch tritt dies keineswegs klar hervor —, so ist das eine naheliegende polemische Rhetorik.

(c) „In c. 1 his adherents are called „suos quos colligit“, not as if they were a long-standing formidable congregation. In c. 2 they are „vel nunc infelicissimi pauci“, just as Cornelius (Euseb. h. e. VI, 43) says that Novatian *γεγυμνῶσθαι καὶ ἔρημον γεγονέναι, καταλιμπανόντων αὐτὸν καθ' ἡμέραν ἑκάστην τῶν ἀδελφῶν.*“

„‚Aurum‘ se suosque quos colligit esse pronuntiat“, heisst es in c. 5. Wie aus diesem Ausdruck etwas erschlossen werden kann in Bezug auf die Dauer der Sekte — ob sie erst zwei oder bereits mehrere Jahre besteht —, ist unerfindlich. Dass Sixtus in verächtlicher Weise von den „wenigen“ Novatianern spricht, ist die gewöhnliche Sprache der Katholiken gegenüber den Sekten. Eine Abhängigkeit von der Cornelius-Stelle braucht nicht angenommen zu werden. Das tertium comparationis ist viel zu allgemein.

(d) „Compare the already quoted „ecce ex adverso obortus est alius hostis etc.“ and the exclamation of surprise at the attitude of Novatian „mirum quot acerba, quot aspera, quot perversa sunt“ with what Cornelius writes of him: *αἰφνίδιον ἐπίσκοπος ὥσπερ ἐκ μαγγάνου τινὸς εἰς τὸ μέσον ῥιφθεὶς ἀναφαίνεται* and *ἀμήχανον ὅσην . . . τροπὴν καὶ μεταβολὴν ἐν βραχεῖ καιρῷ ἐθεασάμεθα ἐπ' αὐτοῦ γεγενημένην.*“

Ich finde zwischen den Worten des Sixtus und denen des Cornelius keine bemerkenswerte Übereinstimmung. Cornelius erzählt sehr drastisch, wie sich Novatian plötzlich umgewandelt habe und als ein ganz anderer auf der Bühne erschienen sei.

Davon sagt Sixtus nichts. Die Überraschung, der er hier Ausdruck verleiht, ist anders motiviert.

(e) „Compare c. 1 „luporum more tenebrosam caliginem optare . . . ferina sua crudelitate oves . . . laniare“ with Cornelius: *τὴν ἀκοινωνησίαν αὐτοῦ καὶ λυκοφιλίαν.*“

Dass die Häretiker reissende Wölfe sind, las man aus dem Evangelium heraus; weiter reicht die Übereinstimmung hier nicht.

(f) „Compare what is said c. 14 of his former position as a teacher, sound on this very subject of penitence, with Cornelius' sneer at him as *ὁ δογματιστής, ὁ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπιστήμης ὑπερασπιστής.*“

Des Cornelius Spott geht auf Novatians theologische Gelehrsamkeit und Kunst; er hat mit der früheren Stellung des Schismatikers in Bezug auf die Kirchenzucht nichts zu thun.

(g) „Compare c. 8 on their intentional superseding of the name „Christiani“ by „Novatiani“ whit what Cornelius relates of the personal pledges taken to Novatian in the Eucharist itself by his followers.“

Auch hier liegt kein tertium comparationis specieller Art vor. Der Satz „qui aliquando Christiani nunc Novatiani iam non Christiani primam fidem vestram perfidia posteriore per nominis appellationem mutastis“ konnte im 7. Jahre der Bewegung so gut niedergeschrieben werden wie im 2. und ist von Cornelius' Erzählung (Euseb. VI, 43 fin.) ganz unabhängig.

Benson räumt selbst ein, dass die anerkennenden Worte über die frühere Thätigkeit Novatians, die Sixtus spendet[1]), bei Cornelius sich nicht finden. Dennoch sagt er am Schluss der eben aufgezählten sieben Punkte: „The personal angles may be different, but the point of view is the same. It cannot be said that one describes the rise of an ennemy, the other the revival of a heretic of several years' standing.“ Ich habe dem gegenüber gezeigt, dass Benson die Schrift und den Standpunkt des Sixtus in eine künstliche Verbindung mit den Worten des Cornelius gebracht hat und dass sie nur ganz Allgemeines gemeinsam haben.

1) S. c. 13: „Novatianus, qui semper in domo una id est Christi ecclesia proximorum delicta ut propria flevit, onera fratrum, sicut apostolus hortatur, sustinuit, lubricos in fide caelesti adlocutione corroboravit.“

(6) Ein Hauptargument für die These, dass die Schrift Ad Novatianum nach dem August 253 (und somit nach dem Tode des Cornelius) falle, hatte ich in c. 6 gefunden, sofern dort von zwei verschiedenen Verfolgungen (der des Decius und der des Gallus) die Rede ist und auch die zweite als abgelaufen vorausgesetzt werde. Benson stellt beides in Abrede. Allein sowohl der Eingang der Schrift als ihre ganze Haltung zeigt, dass sie in einer Friedenszeit geschrieben ist. Die betreffende Stelle in c. 6 lautet:

„Duplex emissio [der Taube Noahs] duplicem nobis persecutionis temptationem ostendit: prima in qua qui lapsi sunt victi ceciderunt, secunda in qua hi ipsi qui ceciderunt victores extiterunt".

Bräche Sixtus hier ab, so könnten allerdings zwei Anläufe innerhalb derselben Verfolgung gemeint sein, ja diese Auffassung wäre sogar die nächstliegende und liesse sich aus Cyprians Briefwechsel (c. 56. 57) gut belegen; aber Sixtus fährt fort:

„Nulli enim nostrum dubium vel incertum est, fratres dilectissimi, illos qui prima acie, id est Deciana persecutione, vulnerati fuerunt hos postea id est secundo proelio [also ist dies eine andere Verfolgung] ita fortiter perseverasse, ut contemnentes edicta saecularium principum hoc invictum haberent, quod et non metuerunt exemplo boni pastoris animam suam tradere, sanguinem fundere nec ullam insanientis tyranni saevitiam recusare".

Das „secundum proelium" — welches übrigens auch schon abgeschlossen hinter dem Verfasser liegt — kann, nachdem die erste pugna als Deciana persecutio bezeichnet ist, nur die Verfolgung unter Gallus und Volusianus sein. Zum Überfluss spricht Sixtus aber auch noch von „edicta saecularium principum" (Plural!). Dass viele in dieser zweiten Verfolgung die Verleugnung wieder gut gemacht haben, mit der sie sich belastet hatten, wissen wir. Demnach kann unsere Schrift nicht aus der Zeit des Cornelius stammen. Da sie aber anderseits vor der valerianischen Verfolgung geschrieben ist, muss sie zwischen 253 (254) und 258 entstanden sein.

(7) Ich hatte mich auf den Brief des alexandrinischen Dionysius an den römischen Presbyter Dionysius (Euseb., h. e. VII, 8) berufen, um zu erweisen, dass in der Zeit des Sixtus (aus ihr stammt der

Brief) Novatian einen neuen Vorstoss in Rom gemacht hat, weil sich nur so die fanatische Animosität dieses Briefes und die neue Stufe in der Bekämpfung des Schismatikers erkläre. Die Worte des Dionysius über Novatian lauten:

διακόψαντι τὴν ἐκκλησίαν, καί τινας τῶν ἀδελφῶν εἰς ἀσεβείας καὶ βλασφημίας ἑλκύσαντι, καὶ περὶ τοῦ θεοῦ διδασκαλίαν ἀνοσιωτάτην ἐπεισκυκλήσαντι. καὶ τὸν χρηστότατον κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ὡς ἀνηλεῆ συκοφαντοῦντι, ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις τὸ λουτρὸν ἀθετοῦντι τὸ ἅγιον καὶ τήν τε πρὸ αὐτοῦ πίστιν καὶ ὁμολογίαν ἀνατρέποντι τό τε πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξ αὐτῶν, εἰ καί τις ἦν ἐλπὶς τοῦ παραμεῖναι ἢ ἐπανελθεῖν πρὸς αὐτούς, παντελῶς φυγαδεύοντι.

Benson glaubt nun aus dem Wechsel der Tempora gegen meine Auffassung argumentieren zu können. „The violent cleavage of the Church, the perversion of a body of believers to irreverent and even blasphemous acts (such as the Eucharistic pledges by which Novatian compacted a following [1]), the introduction of a doctrine dishonouring to God — these are told in aorists; they were one group of actions past the formation of the heretical schism. But the misrepresentation of Christ's compassionate character, the contempt of the font and perversion of the baptismal confession, the keeping of the Holy Ghost at a distance from those who would repent but are not allowed: these are the continuous operation, not new strokes, of Novatianism, and so are related in the present tense. The passage distinctly differences from each other the first energetic movement and the continuous result. The former it places in

1) Benson hat zu diesem Satze die Note gestellt: „Harnack p. 42 thinks this account of Novatian's Eucharist incredible, but holds that it may be a version of his altering the Baptismal Creed". Er hat, wahrscheinlich weil er nicht deutsch genug verstanden hat, meine Worte falsch aufgefasst. Ich habe geschrieben: „Novatian hatte schon früher nach dem Zeugnis des Cornelius die Abendmahlshandlung hie und da — so viel wollen wir dem schlimmen Zeugen glauben — missbraucht, um seine Anhänger beim Leibe und Blute des Herrn schwören zu lassen, ihn nicht zu verlassen und nicht zu Cornelius überzugehen; eine ähnliche Verpflichtung mag er später bei jeder Taufe aufzunehmen und in die *ὁμολογία* einzusetzen für nötig befunden haben."

past time, but gives no sign of new development or even revival in the time of Xystus."

Bensons Unterscheidung mag richtig sein, aber sie trifft die Sache nicht, um die es sich m. E. hier handelt. Es ist mir nicht eingefallen, die erste Hälfte der Worte des Dionysius auf den Beginn des novatianischen Schismas zu beziehen und aus der zweiten einen neuen Angriff des Schismatikers auf die Kirche herauszulesen, sondern dass der sonst so milde Dionysius hier im J. 257/8 so schroff geworden ist und selbst die Gültigkeit der novatianischen Taufe, indirect, aber deutlich, in Abrede stellt, weil der Schismatiker das Taufbekenntnis verfälsche, darauf habe ich den Finger gelegt. Diese neue Haltung des Dionysius in einem nach Rom unter Sixtus gerichteten Brief erklärt sich am einfachsten, wenn Novatian der römischen Gemeinde damals aufs neue zu schaffen machte und ihr Bischof nicht abgeneigt schien, Repressalien zu üben und die novatianische Taufe nicht mehr anzuerkennen. Dionysius' Worte können doch nur das Echo einer Kunde sein, die ihm von Rom selbst gekommen ist.

(8) Ich hatte in meiner Abhandlung ein äusseres Zeugnis für Sixtus als Verfasser der Schrift angeführt. In dem liber Praedestinatus heisst es: „Contra Novatum (= Novatianum) b. Xystus martyr et episcopus [et venerabilis Cyprianus martyr Christi tunc Carthaginiensis pontifex] scripsit librum de lapsis quod possint per paenitentiam recuperare gratiam quam labendo perdiderant, quod Novatus adserebat fieri omnino non posse." Benson selbst streicht die eingeklammerten Worte, er erkennt an, dass hier unsere Schrift zu verstehen ist und dass der Prädestinatus rund den römischen Bischof Sixtus für ihren Verfasser erklärt. Wie findet er sich mit diesem Zeugnis ab? Auf drei Zeilen; er schreibt: „The Catalogue of Heresies is of course admitted by Harnack himself to be much of it quite valueless But his historic Erkenntnis assures him that its assignment of the authorship of this obscure fragment is correct." Ich bedauere, dass diese höhnischen Worte geschrieben worden sind, will aber gegen einen Toten nicht bitter werden. Benson hat seinen Lesern vorenthalten, dass ich S. 44—49 meiner Abhandlung den Wert dieses Zeugnisses bewiesen habe. Ich habe allerdings gezeigt, dass das Meiste im Prädestinatus teils abgeschrieben, teils

wertlos ist, aber ich habe auch nachgewiesen, dass eine Anzahl von historischen Angaben in dem Buche nicht unter das kritische Verdikt fallen, sondern selbständige, gute Nachrichten sind. Zu dieser Gruppe gehört die Angabe über Sixtus. —

Hiermit habe ich alle Bedenken, welche Benson gegen Sixtus als Verfasser der Schrift geltend gemacht hat, besprochen. Ich denke, die These bleibt bestehen. Letztlich mag das Hauptbedenken Bensons dies gewesen sein, dass er die starke Abhängigkeit eines römischen Bischofs von Cyprian bei dessen Lebzeiten für unglaublich gehalten hat. Er hat dabei nicht hinreichend bedacht, welche Epoche die Schriftstellerei Cyprians in der geistig armen lateinischen Kirche gemacht hat. Seine Tractate und Briefe fielen auf ein durstiges Land und sind sofort aufgesogen worden. Ähnliches wiederholte sich 160 Jahre später in der Wirksamkeit Augustins. Weiter aber hat sich Benson nicht genügend mit der novatianischen Bewegung vertraut gemacht. Das Studium derselben ist nicht leicht; denn aus kleinen Stücken, aber freilich aus sehr zahlreichen, muss man hier in mühsamer Arbeit ein Bild zu gewinnen suchen. Die einzige These, die ich neben der von mir behaupteten für discutabel halte, ist die von Benson beiläufig angedeutete, der Tractat sei eine theologische und historische Studie. Er wäre dann mit dem pseudoaugustinischen Tractat gegen Novatian, den ich in der Festschrift für von Oettingen (1898 S. 54 ff.) behandelt habe, zusammenzustellen. Freilich ist auch diese Schrift in strengem Sinne keine blosse „Studie"; denn der Novatianismus bewegte die römische Kirche noch aufs lebhafteste, als ihr Verfasser schrieb. Den Charakter einer „Studie" gewinnt sie lediglich dadurch, dass der Anonymus den Novatian an einigen Stellen gleichsam als noch lebend vorstellt, und dass die abstrakt-theologischen Züge die concreten überbieten. Versucht man es nun aber, unseren Tractat ebenfalls als eine historische und theologische Studie, die nach dem Tode Novatians geschrieben ist, zu fassen, und beruft man sich hierfür mit einigem Recht auf die starken litterarischen Abhängigkeiten und auf den — historisch betrachtet — etwas frostigen Eingang der Schrift, so bemerkt man doch bald, dass man diese Position nicht zu halten vermag. Entscheidend sind nicht nur die so concreten Beziehungen auf die Wirksamkeit Novatians, bevor er Schismatiker wurde,

sondern in weit höherem Grade die Beobachtung, dass hier die novatianische Controverse noch völlig unbeeinflusst ist von der donatistischen und demgemäss die Frage des Sacraments (wie anders im pseudoaugustinischen Tractat!) noch nicht gestreift wird. Hieraus folgt mit Sicherheit, dass diese „Studie", wenn sie eine solche ist, vor der diocletianischen Verfolgung geschrieben sein müsste, die ja auch nirgends erwähnt ist. Aber wer sollte am Ende des 3. Jahrhunderts über den Novatianismus eine blosse Studie geschrieben haben? Und doch ist selbst damit noch nicht Alles gesagt. Der Verfasser kennt nach der decianischen Verfolgung, die er ausdrücklich nennt, nur noch ein „secundum proelium". Über die „tertia pugna", die valerianische Verfolgung, die doch ungleich heftiger war, schweigt er vollkommen. Unser Tractat müsste also eine „Studie" aus den JJ. 253—258 sein. Damit aber ist der Begriff der „Studie" aufgehoben. In dem Momente erscheinen die historischen Züge unserer Schrift wieder als das, was sie auf den ersten Blick sein wollen, nämlich als die wirklichen Merkmale des lebhaften Kampfes mit dem Schismatiker; dann aber treten alle die Beobachtungen wieder in Kraft, welche keinen anderen Verfasser für diesen Tractat zulassen als den römischen Bischof Sixtus II.

IX. Zur Schrift Pseudocyprians Adv. Judaeos.

Längst war es meine Absicht, meine seit Jahren fortgesetzten Studien über diese Schrift zu veröffentlichen, da erschien im „Archiv für lateinische Lexikographie" Bd. XI, H. 1 eine kurze, aber sehr gehaltvolle Abhandlung von Landgraf über dieselbe (S. 87—97). Ihre Ergebnisse erscheinen mir in den wesentlichen Punkten richtig. Bevor ich über sie referiere und einige neue Beobachtungen anfüge, habe ich die Gründe zu nennen, die mich früher bewogen haben, die Homilie für eine Übersetzung aus dem Griechischen zu halten: C. 1 p. 133, 10 ff. heisst es: „etiam muta (multa) animalia de vocis sono invicem se intellegunt, leones (leonis) fremitum, tauri mugitum et miles tubae (tubam)." Simon de Magistris folgend vermutete ich, dass das auffallende „miles" durch eine Verwechslung im Griechischen

(ἱππεύς für ἵπποι) entstanden sei. C. 2 p. 134, 4: „Semen conservavit in populum super flumen" = super flumen ὄντα (d. h. Hebraeos). C. 2 p. 134, 5 ff.: „(Gott trug dem Noah auf, die Arche zu bauen, damit er und die Seinen gerettet würden); sed iusserat deus propter iniustitiam hominum orbem terrae aquis deperire. Hier kann das „sed" nur wie ein metabatisches δέ verstanden werden. C. 2 p. 134, 17: „Sed etiam illis quoque dominus testificationem posuit" = ἔτι δὲ καὶ αὐτοῖς. C. 5 p. 137, 17: „Ducebas choream". C. 5 p. 138, 5: „Ob hanc ergo causam" = διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν (s. z. B. I Clem. 44, 2). C. 7 p. 141, 2 f.: „et Christus enim". Cap. 7 p. 141, 6: „vasa yeratia" (= hieracia). C. 9 p. 142, 21: „tua enim ipsa terra est" = αὕτη ἡ γῆ. C. 9 p. 143, 2: „aequum est honorificari sententiam dei qualiter (ὡς) magnifici prostrati sunt", u. s. w. Ich habe mich jedoch teils durch eigene fortgesetzte Studien des Spätlateins überzeugt, teils bin ich durch Landgraf belehrt worden, dass jene Erscheinungen nicht notwendig auf ein griechisches Original führen, ja dass sich mehrere von ihnen aus dem Sprachgebrauch des Novatian belegen lassen (so das „etiam . . . quoque" und das „ob hanc ergo causam"). Was aber das erste Citat betrifft, so vermute ich nun, dass die Worte „leones fremitum, tauri mugitum" als Glosse zu tilgen sind, und der Satz lauten muss: „etiam multa (muta?) animalia de vocis sono invicem se intellegunt et miles (de) tubae". [1])

Landgraf hat den original-lateinischen Ursprung der Schrift namentlich aus dem Stilcharakter erwiesen. Die Signatur des Stils der christlichen Predigt in lateinischer Sprache, der antithetische Satzparallelismus mit Homoioteleuton (Norden, Die antike Kunstprosa S. 616 f.), dazu die hie und da angewandte Alliteration bezeugt ein lateinisches Original (s. c. 2 p. 135, 8—19; c. 4 p. 136, 13—17 u. 136, 21—137, 14; c. 9 p. 143, 2—7). Dazu kommt die Abhängigkeit von Vergil.

Landgraf hat aber ferner gezeigt, dass die Bibelcitate nicht nach Afrika, also wohl nach Rom weisen; ich füge hinzu, dass Abhängigkeit von Cyprian nicht nachweisbar ist. Damit ist, was

---

1) „Tubae" lesen MQT u. B, Hartel fügt „clangorem" hinzu; der junge Codex Augustanus bietet „tubam" (so auch Landgraf), aber das ist eine offenbare Correctur.

die Zeit betrifft, eine ziemlich bestimmte Grenze gesteckt, und ebenso ist die Auswahl der Personen, die in Betracht kommen können, sehr beschränkt. Eine römische (jedenfalls nicht afrikanische) Schrift[1]), die, wie die unsrige, bereits in der Mitte des 4. Jahrhunderts in einem römischen Bücher-Verzeichnis unter den Cyprian-Schriften gestanden hat (Mommsensche Stichometrie) — und zwar ausser dem Tractat „de laude martyrii" als die einzige unechte Schrift in diesem Verzeichnis — kann nicht wohl nach d. J. 300 geschrieben sein, und da sie keine Abhängigkeit von Cyprian aufweist, ist es wahrscheinlicher, dass sie vor als dass sie nach 260 entstanden ist. Da nun aber ihr Verfasser nicht nur ein geschulter Rhetor ist, der mit den rhetorischen Mitteln in geschicktester Weise wechselt, sondern auch ein Dialektiker, wie das kunstvoll gebaute Eingangscapitel erweist, und sich auf die stoische Erkenntnistheorie stützt[2]), so ist es wahrscheinlich, dass sie von Novatian stammt. Landgraf hat hierfür eine Reihe sehr beachtenswerter Beobachtungen geltend gemacht, die nicht widerlegt und nicht leicht anders gedeutet werden können. Ich füge hinzu, dass die Schrift „de laude martyrii", mit welcher zusammen unsere Predigt in der Überlieferung auftaucht, aller Wahrscheinlichkeit nach von Novatian herrührt.[3])

Landgraf hat seine Abhandlung mit den Worten geschlossen (S. 97): „So machen es denn Zeit und Ort, Sprache und

---

1) Auch der Zweck der Schrift, der nach einer scharfen Verurteilung auf Judenbekehrung ausgeht, macht es gewiss, dass sie aus einer grossen Stadt des Abendlandes stammt, in der zahlreiche Juden lebten.

2) Ich setze die sechs ersten Sätze der Predigt hierher: „Adtendite sensum et intellegentiam vestram in spiritu sancto, ut non tantum auribus audiatis, sed etiam oculis cernatis divinum Christi sacramentum. Cernitis autem per fidem vestram: audire enim necessitatis est, credere sollicitudinis. Aurium officium est indifferenter vana atque utilia perspicere, fidei autem non nisi quae probaverit credere. Nec enim cuiquam prodest libenter audire, nisi credulitas auditum confirmet. Fidei oculi sunt spiritus, per quem videntur spiritalia. Si ergo vos estis spiritales, intellegite caelestia; similes enim similia sui recognoscunt."

3) S. Texte. u. Unters. XIII H. 4. Die Einwürfe gegen diese Annahme haben mich nicht überzeugt. Der Stil ist freilich von dem der unbezweifelten Novatianschriften u. des Tractats Adv. Judaeos recht verschieden, aber „de laude mart." ist ein kunstvoller Panegyricus.

Composition unseres Tractats, sowie die darin zum Ausdruck gebrachten verwandten Gedanken und Glaubenssätze, insbesondere auch die dem Judentum gegenüber zur Schau getragene versöhnliche Stimmung höchst wahrscheinlich, dass der Verfasser dieser echt lateinischen Schrift zu Novatians vertrauten Freunden zählte und es in vorzüglicher Weise verstand, novatianische Gedanken in novatianisches Gewand zu kleiden, wofern nicht Novatianus selbst der Verfasser ist."

Eine schalkhafte Vorsicht des Kritikers! Doch wir wollen nicht minder vorsichtig sein und sagen, die Schrift stammt von Novatian oder von einem römischen Doppelgänger desselben. Der Doppelgänger hat in c. 2 auch sein besonderes Interesse an den ‚cibis" bekundet — er zieht sie unveranlasst hinein —, desgleichen seine besondere Vorliebe für Jesajas, wie Novatian in der Schrift de trinitate. Wann unsere Predigt gehalten ist, lässt sich näher nicht bestimmen; Novatian oder sein Doppelgänger kann sie vor oder nach dem Schisma gehalten haben; denn in einer polemisch-apologetischen Predigt spiegeln sich innerkirchliche Controversen nicht ab.[1])

Ich vermag Landgrafs Beweise, den Verfasser anlangend, nicht weiter zu verstärken; aber ich beabsichtige im Folgenden einige interessante Stellen der Predigt, die noch nie commentiert worden ist, zu besprechen bez. zu erläutern.

C. 1: Die schulmässige Einleitung in c. 1 wird beschlossen mit der Ankündigung des Themas: „Quod hereditas gentibus contributa est hoc modo[2])." In der nun folgenden Ausführung fällt der verschwindend geringe Gebrauch auf, der von den Paulusbriefen gemacht wird. Man sollte erwarten, dass sie gerade bei diesem Thema häufig herangezogen worden wären.

C. 2 p. 133, 19f.: „Dominus et pater in principio fecit hominem sua manu". Der Verfasser ist kein Platoniker, sondern ein biblischer Realist.

---

1) Höchstens darauf wäre zu verweisen, dass der Verfasser im N. T. noch wenig zu Hause ist (s. das, was über die Paulus-Briefe bemerkt werden wird), und dass er selbst in der evangelischen Geschichte nicht sicher bewandert ist, sondern Confusion macht.

2) Hartel zieht das „hoc modo" zum folgenden Satz; das scheint mir nicht möglich.

C. 2 p. 134, 4: „Populum super flumen". Der Verfasser deutet den Namen „Hebräer".

C. 2 p. 134, 7: „. . . . ut illa [arca] condita cum suis fratribus Noe servaretur". Eine so schlechte Bibelkenntnis ist dem Verf. nicht zuzutrauen, dass er die Söhne Noahs für dessen Brüder gehalten hat. Entweder ist „filiis" zu lesen oder „fratres" hat hier einen allgemeineren Sinn, den ich aber nicht sicher zu belegen vermag. Bonwetsch (Das slavische Henochbuch 1896 S. 57) vergleicht hier Henoch slav. c. 34, 3 f. u. 65, 11; die Übereinstimmung ist aber gering.

C. 2 p. 134, 12 f.: „et posuit huius testificationis signum in arca". So die Codd. und Hartel; die Conjectur „arcu" (Pamelius) ist evident.

C. 2 p. 135, 3 f.: Der Verfasser wechselt zwischen „propheta" und „vates".

C. 2 p. 135, 18: Dass hinter „Joannem interimebant Christum demonstrantem" ein Glied ausgefallen ist, hat Landgraf richtig gesehen, ebenso die Abhängigkeit dieser Stelle von Tertull. Scorp. 8 bemerkt (c. 7 p. 141, 3 ff. ist vielleicht von Tertull. Apolog. 21 abhängig).

C. 3 p. 136, 2. 4 f.: Das „pater contumelias passus est in filio, filius perpessus in prophetis" ist an sich gut abendländisch. Wenn der Verfasser aber fortfährt „tempore quo moriebatur" (so alle älteren Handschriften; die Drucke haben „moriebantur"), so ist vielleicht anzunehmen, dass das „filius perpessus in prophetis" eine Einschiebung (aus c. 2) ist. Auch der Context zeigt, dass der Verfasser nicht mehr an die Propheten, sondern nur noch an Christus denkt.

C. 3 p. 136, 6 ff.: „[In suo tempore] coactus est indignatione scribere novum testamentum adhibitis testibus caelo et terra et angelo de templo adsistentibus Moyse et Helia. hos enim testes adhibuit, cum pateretur in Israel." Erstlich beachte man hier den unreflektierten Modalismus, zweitens die willkürliche Ineinanderschiebung der Verklärungsgeschichte und der Vorgänge beim Tode Christi.[1]) Denn die Worte „adhibitis testibus caelo et terra etc." beziehen sich deutlich auch auf diese; drittens bemerke man den „angelus de templo". Aus der Erzählung vom Zer-

1) C. 5 unterscheidet der Verfasser die Verklärungsgeschichte.

reissen des Tempelvorhangs stammt derselbe; könnte man daran noch zweifeln, so würde man durch c. 4 p. 136, 21 ff. belehrt werden: „commota est omnis nativitas in domini passione, populus mansit inmobilis sine trepidatione; angelus in paenitentiam conscisso velamine refugit, plebs sine pavore integra veste permansit.“ Das Zerreissen des Tempelvorhangs deutet der Verfasser sinnvoll als Äusserung des Bussschmerzes des Tempelengels. Aber woher hat er diesen Engel selbst? Mit einer schlagenden Parallelstelle weiss ich ihn nicht zu belegen, aber er ist ein College zahlreicher Engel, der Engel, durch welche die Welt geschaffen ist, der anderen, durch die das Gesetz gegeben ist, der Staaten-Engel, der Gemeinde-Engel u. s. w. In der Apokalypse Baruchs bringt ein Engel die h. Tempelgefässe vor der Zerstörung des Tempels in Sicherheit (c. 6). Interessant aber ist, dass der Engel des Tempels sich für das, was das Volk sündigt, verantwortlich fühlt: „in paenitentiam refugit“. Das kann mit Nutzen für die Vorstellung von den Gemeinde-Engeln in Apoc. Joh. 2. 3 verwendet werden. Auch ihnen wird gesagt, sie sollen Busse thun.

C. 4 p. 137, 7 f. „Violenta crudelitas explebi [so BT, „inexplebili“ Q] inhumana et corda optusa et oculi reclusi!“ Hartels Conjectur „inexplebilis“ (alles übrige lässt er unverändert) scheint mir unerträglich. Mit den jüngeren Handschriften wird „et plebs“ zu lesen sein.

C. 4 p. 137, 8 f.: „Interfecerunt bene merentem suum“; man erinnere sich der altkirchlichen Grabschriften.

C. 5 p. 137, 17 heisst es vom Volk Israel: „Ducebas chore ad (so BMQ[1], „choream ad“ Q[2]) Hierusalem, cum interficeretur Christus“. Hartel liest „choreas Hierusalem“; aber das „ad“ darf schwerlich gestrichen werden. Q[2] wird im Rechte sein. Ad = in; cf. Gesta purgat. Felicis (ap. Baluz. II, 88): „Ad Numidias fuisti?“

C. 5 p. 138, 2: „Unicum et primarium filium eius peremistis“ = *μονογενῆ καὶ πρωτότοκον.*

C. 5 p. 138, 5 ff.: „Ob hanc ergo causam coactus est dominus facere novum testamentum consignantibus septem spiritibus, teste Moyse et Helia in monte, ubi praecepit ne patefieret scripturae sacramentum, nisi filius hominis resurrexisset de mortuis“. Die Abfassung des neuen Testaments wird hier nicht in die

Verklärungsgeschichte verlegt, sondern auf diese wird zurückverwiesen (eine gewisse Unklarheit bleibt nach). Der apokryphe Zusatz „consignantibus septem spiritibus“ ist ganz willkürlich, erinnert aber an die sieben Geister der Apokalypse. Hat der Verfasser von diesen Geistern und dem „angelus de templo“ im Zusammenhang mit der evangelischen Geschichte ohne die Unterlage einer schriftlichen Quelle geredet? Das ist schwer glaublich. Stand vielleicht in Petrusschriften dergleichen? Der zweite Petrusbrief kommt in seinem 1. Capitel auch auf die Verklärungsgeschichte (an Stelle der Auferstehung) zu sprechen. Zu dem „ubi praecepit etc.“ s. Marc. 9, 9.

C. 5 p. 138, 16: Landgrafs Conjectur „ignobiles“ für „nobiles“ ist notwendig.

C. 6 p. 139, 2 ff.: „Nec timeatis qui peccastis, priores ad vitam venite, nec qui homicidium fecerit paveat quia fecerat, nec furatus aliena desperet quia involaverat, nec publicanus timeat quia concusserat; omnibus enim remissio peccatorum statuta est“. Man hüte sich, dieser Worte wegen die Homilie dem Novatian abzusprechen: sie sind an Heiden gerichtet und enthalten eine Botschaft, die auch der Rigorist niemals abgeschwächt oder verengt hat. Wohl aber konnten sie so verdreht werden, als hätte sich Novatian in seiner späteren Zeit zu ihnen in Widerspruch gesetzt.

C. 6 p. 139, 15: „Propterea hab(e)ant (scil. Iudaei regem) quem petiverunt“. So lesen BMQv, „timerunt“ T, „elegerunt“ A (und mit ihm Landgraf), „intimaverunt“ conjicierte Hartel. Ich vermag nicht einzusehen, warum man die von BMQv gebotene LA verlassen soll. Das folgende Citat passt vortrefflich zu derselben, s. auch Z. 21: „misit tyrannum quem voluerunt“.

C. 7 p. 140, 15: „Hic est qui rupit vetus suum testamentum et scripsit novum“. Die hier und schon vorher vorgetragene Ansicht des Verfassers, dass das erste Testament förmlich von Gott zerrissen und aufgehoben worden sei, ist seit dem Kampf mit dem Gnosticismus nicht mehr die geläufige, vielmehr wurden allerlei Umschweife gemacht. Die runde Behauptung des Verfassers ist archaistisch und erinnert an den Barnabasbrief, in welchem freilich behauptet wird, das erste Testament sei bereits von Moses selbst vernichtet worden.

C. 7 p. 140, 17: „Ideoque nos gentes umeris nostris crucem

domini nostri gestamus". Das klingt fast, als wäre es in Constantins Zeit geschrieben, aber sobald man den Context beachtet, schwindet dieser Schein. Der Verfasser verwirrt das Aufnehmen des Kreuzes mit dem Aufnehmen des Joches (Matth. 11, 28 ff.). Nach Anführung dieser Stelle lässt er die Juden antworten: „Non audivimus", als stände das im Evangelium.

C. 7 p. 141, 1: „Aures surdorum" für „eorum" ist eine einleuchtende Conjectur Landgrafs.

C. 7 p. 141, 5: „Possederunt lychnum septem luminum et machinam testamenti et vasa yeratia (so BQT, „reratia" M, „erachia" A, aerea v) et tubas". Hartel conjicierte „hieracia", und das (bez. „ieracia") scheint mir zuverlässiger, als mit Landgraf „erachia" = „eracia" = „aeratia" zu setzen und aufzunehmen. Man erwartet die heiligen Gefässe. Stösst man sich aber an der sonst nicht belegten Bildung, so ist mit Hartel „hieratica" dem „aeratia" vorzuziehen.

C. 7 p. 141, 10 f.: „et protectorem repulisti et suspensum (so T, „spansum" B, „spensum" Q, sponsum v) adfixisti et regem suspendisti". So druckt Hartel; aber das doppelte „suspendere" ist höchst unwahrscheinlich. Mir scheint die LA der jüngeren Codd. „sponsum" geboten zu sein.

C. 7 p. 141, 13 ff. Der Verfasser lässt das Judenvolk der Gegenwart klagen: „Expulsus sum miser de propriis sedibus meis, hospes et advena factus sum alienae („alienigenae" B) possessionis sine domo („domino" M, „do . ." Q, „dominum" BT), sine tecto (so M?, „defecto" QT, „si fincti" B); miserere („misere" Q) deserto et impio et indigne victo". Ich habe den Hartelschen Text hier gedruckt; doch erklärt er selbst, vielleicht sei „sine domo domino meo interfecto" zu lesen. Da das „tectum" ganz unsicher ist, ist es auch nicht erlaubt, „domino" in „domo" zu verwandeln. Schwerlich ist auch „miserere" zu lesen, sondern um des folgenden „indigne victo" vielmehr mit Q „misere". Das „defecto" der besten Handschriften ist beizubehalten (im Sinne von „entkräftet"); dann lautet der Satz: „sine domino defectus, misere desertus et impie et indigne victus". Hier sind nur die Endungen verändert (Nominativ statt Dativ, bez. „impie" für „impio").

C. 8 p. 141, 19 ff. Hier beginnt die Aufforderung zur Bekehrung und der Nachweis, dass das Judenvolk doch noch auf) genommen werden kann: „heres esto cum virgine (scil. ecclesia-

licet non merearis"; „vel sero vel tarde intellegite testamentum novum", so freundlich ist nicht immer zu den Juden von den Vätern gesprochen worden.

C. 8 p. 143, 1—7 kann nicht mehr sicher hergestellt werden.

C. 10 p. 143, 8 ff. Das Schlusscapitel ist wohl das eigentümlichste des Buches; es schildert, wie die Heidenchristen die Juden, welche Busse thun und sich bekehren, in dem rechten Verständnis der h. Schriften unterrichten: „Etenim qui quondam vecordes et indocti spiritu, nunc scripturas docent et sciunt et intellegunt: qui autem ab initio docti et periti et legis disciplinam scientes, nesciunt legem nec intellegunt spiritalia, et qui ex illis prudentibus cupiens videre venit, intellegit, rogat puerum parvulum aut anum aut viduam (vielleicht ist mit den Codd. „viduum" zu lesen) aut rusticum dicens: „Vivere cupio, dux esto mihi („est homo" QT, „est homini" B, „esto homo" Hartel, „esto mihi" v) in Sion; enarra mihi novum testamentum, reconcilia me domino; ecce trado me tibi discipulum, interpretare mihi legem, quae acta est in Choreb, dissere praecepta quae in Sion et (ist wohl mit B zu tilgen) in lege". sine litteris disserit scripturas eis et puer docet senem et anus persuadet diserto. correptus ergo Israel sequitur iniecta manu ad lavacrum et ibi testificatur quod credidit, et accepto signo purificatus per spiritum rogat accipere vitam per cibum gratiae panis qui est a benedictione, et fit mirum spectaculum: et (ist wohl zu tilgen) qui Levitae offerebant et sacerdotes immolantes et summi antistites libantes adsistunt puero offerenti (T „offerentis"), discunt qui olim docebant et iubentur qui praecipiebant et intinguntur qui baptizabant et circumciduntur qui circumcidebant: sic dominus florere voluit gentes! videtis quemadmodum vos Christus dilexit!"

Dieses Schlusscapitel, welches das heidenchristliche Selbstbewusstsein des Verfassers ebenso stark zum Ausdruck bringt wie seinen Wunsch, die Juden sollen sich bekehren, hat in der Überzeugung, dass auch der ungebildetste Heidenchrist die Schrift sicher versteht, Parallelen in mehreren Apologien des 2. Jahrhunderts. Ausgezeichnet aber ist es durch seine concrete Anschaulichkeit, die thatsächliche Vorkommnisse zum Hintergrund zu haben scheint, und durch die merkwürdige Stelle vom „puer offerens". Die LA „offerentis" ist ein Versuch, die Schwierigkeit des Ausdrucks zu beseitigen. Wie ist dieser „puer offerens"

zu verstehen? Augenscheinlich ist er Priester; aber christliche „sacerdotes pueri“ gab es um 250 nicht. Der Ausdruck „puer“ muss im Gegensatz stehen zu der vornehmen Kaste der Leviten und der jüdischen Priester und Hohenpriester. Er ist als „Aufwärter“, als „Bursche“ ihnen gegenüber bezeichnet. Aber lag eine solche Bezeichnung nahe? Hat der Verfasser nicht einen concreten Fall im Auge? Vornehme Juden umstehen heils- und lernbegierig einen amtierenden christlichen Bischof aus niedrigem Stande. Ist das nur ein Zukunftsbild? Aber der Verfasser jubelt doch auf: „Sic dominus florere voluit gentes!“ Bis zur decianischen Verfolgung und seit 236 war Fabian Bischof von Rom. *Ἐξ ἀγροῦ φασι* (erzählt Euseb. h. e. VI, 29) *τὸν Φαβιανὸν μετὰ τὴν Ἀντέρωτος τελευτὴν ἅμ' ἑτέροις συνελθόντα ἐπιχωριάζειν τῇ Ῥώμῃ, ἔνθα παραδοξότατα πρὸς τῆς θείας καὶ οὐρανίου χάριτος ἐπὶ τὸν κλῆρον παρεληλυθέναι.* Fabian, vom Lande kommend, ist auf ganz ungewöhnlichem Wege zum römischen Episkopat gelangt, bewährte sich aber in vorzüglicher Weise (s. meinen Artikel in der Realencyklop.[3]). Sein Episkopat bezeichnet die zweite Stufe der Consolidierung und Erweiterung der römischen Kirche seit Eleutherus und Victor. Der gelehrte und tüchtige Novatian war sein Presbyter. Es liegt nahe, an diese Verhältnisse zu denken; aber eine Linie von befriedigender Deutlichkeit lässt sich natürlich nicht ziehen.

X. Zur Schrift Pseudocyprians De montibus Sina et Sion.

Der Tractat „De montibus Sina et Sion“ („Probatio capitulorum quae in scripturis deificis continentur“), der Cyprian beigelegt worden ist, ist bisher noch nicht untersucht worden. Er wurde in der editio princeps Romana von 1471 mit abgedruckt; aber bereits Erasmus hat ihn unter die unechten Schriften gestellt. Pamelius bemerkte in seiner Ausgabe (Nachdruck v. 1593 p. 537): „Nihil habet hic liber peculiare praeter interpretationem mysticam montium Sina et Sion. . . . . cuiuscumque autem sit, ex scripturarum citatione iuxta LXX, immo plerumque iuxta quod Cyprianus citat, prorsus mihi persuadeo, eadem aetate conscriptum est et ab Africano homine“. Dupin (Biblioth. T. I p. 173 edit. 1690) begnügt sich mit der Erklärung: „fait par

quelqu'un qui s'arrêtoit aux rêveries des Rabbins et de Cabalistes". Tillemont (Mém. III 1696 p. 195) hat dies Urteil wiederholt und ihm nichts hinzugefügt. Prudentius Maranus (edit. Baluz. 1726 p. CXXVIII sq.) constatierte nur die Unechtheit des Tractats. Spärliche Anmerkungen finden sich nur in der Ausgabe des Pamelius und in der Oxforder Edition. Hartel hat den Tractat (III p. 104—119) abgedruckt und bemerkt p. LXII sq.: „Hic tractatus nulla alia de causa in alterius familiae collectionem operum Cyprianicorum receptus esse videtur, quam quia celeberrimi exstabant Cypriani Ad Quirinum libri vulgo Adversus Judaeos inscripti. archetypi integritatem etiam in his codex T optime servavit; quare eum imprimis sequendum esse statui. ea vero integritas in tractatu De duobus montibus cabbalistarum deliramentis imbuto non regularum grammaticarum observatione sed earum neglectione cernitur mendorumque ubertate. uberrimum enim in hoc codice vulgaris sermonis fontem aperuisse mihi videor" (folgen Beispiele). In der neuesten Zeit habe ich den Tractat dogmengeschichtlich verwertet (s. meine Dogmengesch. I[1] S. 584, I[3] S. 676) und bemerkt, derselbe habe mit dem Tractat Adversus aleatores gemeinsam (1) den Vulgärdialekt, (2) auffallende altertümliche Citate, (3) ein hohes Alter (eher vor- als nachcyprianisch), (4) die Überlieferung, denn auch er stand im Archetypus von MQT (und zwar nach ep. 4 und vor dem hymn. de pascha); vielleicht sei er aus dem Griechischen übersetzt. Mercati (D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano. Roma 1899) hat einige textkritisch wertvolle Beobachtungen mitgeteilt (p. 41 sq.). Dies ist m. W. alles, was bisher für den Tractat geschehen ist. Ausserdem ist nur noch auf das Curiosum hingewiesen worden, dass in der Schrift c. 13 aus einem apokryphen Johannesbrief citiert wird.

Eine eingehende Kritik und Erklärung des merkwürdigen Tractats vermag ich nicht zu geben, da zunächst der Text neu herzustellen sein wird. Hartel hat zwar sehr Dankenswertes geleistet, aber doch die vulgären Formen nur spärlich wiederhergestellt; auch sind noch einige Handschriften zu vergleichen. Ich begnüge mich damit, einige wichtige Beobachtungen aufzuführen und daran zusammenfassende Bemerkungen über die Abfassungszeit und den Ursprung des Tractats zu knüpfen.

1.

Die Schrift stellt einen biblisch-theologischen Tractat dar, der in zwei sehr ungleiche Teile zerfällt. An den beiden Bergen „Sina und Sion“ soll der Unterschied des alten und neuen Bundes dargethan werden auf Grund methodisch-allegorischer Exegese. Der Titel „De montibus Sina et Sion“ wird sachgemäss ergänzt durch den Untertitel: „Probatio (= Untersuchung) capitulorum quae in scripturis deificis continentur“ (s. Mercati l. c. p. 41; er hat richtig gegen Hartel gezeigt, dass der Anfang der Schrift intact ist). Voran steht dann der methodische Grundsatz: „Quae in vetere testamento figuraliter scripta sunt, per novo testamento spiritaliter intellegenda sunt, quae (quia?) per Christum in veritate adimpleta sunt.“ Dieser Grundsatz wird durch Luc. 8, 10 begründet. Hierauf folgt das Thema in den Worten: „Invenimus in evangelio cata Johannem scriptum: „Lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum (so, ohne „Christum“, wie auch im Sinait. prim. man.) facta est.“ quae lex Moysi in monte Sina data est. verum iterum invenimus scriptum: „De Sion exivit (so ist zu lesen, nicht „enim exiet“, wie Hartel will) lex et verbum domini de Hierusalem“. Bis c. 11 erstreckt sich nun der erste Teil, der den Unterschied der beiden Berge (und Bünde) in dem Sinne der Namen der Berge (Sina = „aeterna temptatio et odium“, Sion = „temptatio exacerbationis et speculatio“) klarstellt. Aber „speculatio“ hat zwei Bedeutungen, und so folgt c. 12—15 mit der Überschrift: „Aliam probationem veritatis (in) scripturis positam“ noch ein zweiter kürzerer Teil. Der Tractat ist streng einheitlich und geschlossen. Der Zusatz zum Titel, der sich in den jüngeren Handschriften findet: „Adversus Judaeos“ ist sachgemäss, aber schwerlich vom Verfasser selbst.

2.

Die h. Schrift ist ziemlich reichlich citiert bez. benutzt, d. h. das A. T. an c. 24, die vier Evangelien an c. 12 Stellen; dagegen findet sich aus der gesamten Brieflitteratur merkwürdigerweise nur eine Stelle citiert (c. 9 = I Cor. 1, 18. 23 f.) [1]), ausserdem noch

1) Angespielt ist in den Worten „partem credulam viventem per fidem“ auf den Römerbrief. Auch sonst fehlen Züge der Bekanntschaft

einmal die Apokalypse (c. 10). Dennoch ist es offenbar, dass dem Verfasser ein wesentlich vollständiges N. T. vorgelegen und dass er es als gleichwertig mit dem Alten beurteilt hat. Denn (1) eine evangelische Stelle fügt er c. 1 (s. o.) mit „verum iterum invenimus scriptum" einer ATlichen hinzu, (2) vom neuen Jerusalem sagt er „nova civitas, quadrata per quattuor evangelia (c. 10), (3) nachdem er I Cor. 1, 18. 23 f. (mit „apostolo Paulo dicente") eingeführt hat (c. 9), fährt er fort: „sic verum et alius propheta declarat" (es folgt Ps. 23, 3 ff.); hieraus ergiebt sich die formelle Gleichstellung von Paulus und den ATlichen Propheten[1]), (4) in c. 4 wird von der Himmelfahrt am 40. Tage gesprochen; also war ihm die Apostelgeschichte, obgleich er sie niemals citiert, massgebend. Auf apokryphe Quellen braucht man die ausgeschmückte Schilderung der Vorgänge beim Tode Christi nicht notwendig zurückzuführen, wenigstens nicht auf solche, die er selbst in Händen gehabt hat.[2]) Da sich auch sonst bis c. 13 nichts Apokryphes bei ihm findet und die Brieflitteratur so ganz spärlich benutzt ist, befremdet um so mehr das Citat am Schluss des genannten Capitels aus einem apokryphen Johannesbrief: „Nam et nos qui illi credimus Christum in nobis tamquam in speculo videmus, ipso nos instruente et monente in epistula Johannis discipuli sui ad Paulum (so T und 2 Codd. Vatic., ad populum MQ, om. μ): ‚Ita me in vobis videte,

---

mit Paulusbriefen nicht, s. z. B. c. 14: „nos qui in (Christo) credimus et illum induimus".

1) Die Bezeichnung der Apostel als Propheten ist seit Irenäus und Tertullian nicht auffallend. Merkwürdig aber ist, dass der Verfasser c. 10 die zwölf Apostel als die Thore und die zwölf Propheten als die Fundamente des neuen Jerusalems bezeichnet. Wer sind „die zwölf Propheten"? Die zwölf kleinen mit Ausschluss der grossen?

2) Der Schluss der Schilderung erinnert an das Petrusev.: „Tunc Judaei intellexerunt se offendisse deum et in luctum conversi sunt, et fuit exacerbatio. eo enim tempore quo in ligno confixus pependit dies fuerunt azimorum, qui sunt dies festi Judaeorum. eo die metuentes factum esse terrae motum et caeli fragorem prostrati facie in terra plangentes in luctum conversi sunt." Es ist bekannt, in wie vielen Schriften der drei ersten Jahrhunderte jene Vorgänge ausgeschmückt sind. Freiheiten in der Wiedergabe der evangelischen Geschichte fehlen auch sonst nicht. In c. 3 (auch 7) heisst es (nach Joh. 19, 41): „Christus a Judaeis ante portas in horto crucifixus est".

quomodo quis vestrum se videt in aquam aut in speculum'." Wir haben bereits oben (S. 106) von diesem Citat gesprochen; es steht in der gesamten Überlieferung absolut isoliert, und wir müssen uns bescheiden, nichts zu wissen; denn auch die Annahme, es gehöre in die Acta Pauli, ist natürlich eine höchst unsichere. In dieser Haltung aber, die unser Tractat zeigt, dass er nämlich zur Überraschung ein apokryphes Citat aufweist, während er sonst in Bezug auf den Kanon correct ist, steht er nicht einzig in der altlateinischen Litteratur da; im Gegenteil, dergleichen findet sich in dieser Litteratur nicht ganz selten und auch noch in verhältnismässig später Zeit.

Aus den Citationsformeln des Verfassers seien folgende hervorgehoben: „in evangelio cata Johannem" (c. 1), „ipso Jesu dicente" (c. 1. 2), „David propheta in psalmo primo" (c. 2 cf. 9), „haec praefiguratio in Geneseos per angelo adnuntiata" (c. 3), Paulus als „propheta" (c. 9), „dicitur in Apocalypsi" (c. 10, cf. Mercati p. 116). — Nach c. 3 hat nicht Gott selbst, wie in der Genesis geschrieben steht, zu Rebekka gesprochen, sondern der Engel Gottes (das entspricht der Vorstellung, dass das Gesetz durch Engel gegeben sei, und ähnlichen). Nach c. 4 hat Salomon 46 Jahre an dem Tempel gebaut. Nach c. 3 liegt der Berg Sina in Syria Palästina (z. d. Ausdruck s. Tertull. Apol. 5).

3.

Die Bibelcitate des Verfassers sind von einer merkwürdigen Freiheit, namentlich die NTlichen. In c. 1 ist Luc. 8, 10 citiert, aber statt *τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* heisst es einfach „sacramenta dei". In c. 2 ist Joh. 7, 7 mit einem willkürlichen Zusatz wiedergegeben: „odit me saeculum, quia et ego illum, quia mala facta sunt facta illius". In c. 4 ist Joh. 2, 19—21 also citiert: „In templi similitudinem Jesus carnem suam esse dixit, dicens Pharisaeis (Grundtext: *Ἰουδαίοις*): „Destringite fanum istum et ego (fehlt im Grundtext) in tribus diebus excitabo illum. et Pharisaei (*Ἰουδαῖοι*) dicebant: quadraginta sex annis aedificatum est fanum istud et hic (*σὺ*) in tribus diebus suscitabit (*ἐγερεῖς*) illum? dicebat autem Jesus (*ἐκεῖνος*) fanum de corpore suo." In c. 8 heisst es, die Juden unter dem Kreuze hätten gespottet:

„Ave rex Jadaeorum, ubi est pater tuus? veniat et eliberet te de cruce!“ Das ist eine sehr freie Wiedergabe von Mtth. 27, 29. 43. 49 (Marc. 15, 18. 36). Ebenso frei wird c. 9 I Cor. 1, 18 also wiedergegeben: „Crux Christi non credentibus stultitia est, credentibus autem virtus dei crux est“; genauer ist I Cor. 1, 23 f. reproduciert, doch fehlt das *Χριστόν* im 2. Satz, und für *ἐσταυρωμένον* ist „et hunc crucifixum“ geschrieben.[1]) In dem Citat Joh. 7, 37. 38 (c. 9) ist *καθὼς εἶπεν ἡ γραφή* unübersetzt gelassen.[2]) Das grosse Bild der Apokalypse vom himmlischen Jerusalem bez. seine Auslegung hat sich der Verfasser zu corrigieren erlaubt, indem er c. 10 schreibt: „Vidi Hierusalem de caelo descendentem novam civitatem, quadratam per quattuor evangelia, habens XII fundamenta XII prophetarum et XII portas XII apostolorum, per quorum adnuntiationem christiani in hanc civitatem sanctam et novam introierunt, quae spiritalis est ecclesia.“

Was die ATlichen Citate betrifft, so lassen nur einige eine Vergleichung mit dem Text, den Cyprian bietet, zu: Unser Verfasser schreibt (c. 1, Jes. 2, 3): „De Sion exivit lex et verbum domini de Hierusalem“, Cyprian (Testim. I, 10): „De Sion enim procedet lex et verbum domini ab Hierusalem“. Beide aber stimmen in der Wiedergabe von Ps. 2, 6. 7 c. 2 u. 9, cf. Cypr. Testim. II, 29) genau überein; dasselbe gilt von Genes. 25, 23 (c. 3, cf. Testim. I, 19) und von Sap. Sal. 2, 19—22 (c. 7, cf. Testim. II, 14), wo nur für „non intellexerunt sacramentum (Μμν sacramenta) dei“ bei Cyprian „nescierunt sacramenta dei“ steht. Auch Amos 8, 10 (c. 8, cf. Testim. II, 23) und Ps. 23, 3 f.[3]) (c. 9, cf. Testim. II, 18 u. III, 79) sind wesentlich identisch. In Jes. 42, 2 f. endlich finden sich folgende Abweichungen; unser Verfasser schreibt c. 15: „Non clamabit neque contendet.

1) Cyprian citiert Testim. II, 1 u. III, 69 die Verse correct.

2) Das *πρός με* bei *ἐρχέσθω* bietet unser Text nicht, auch bei Cyprian fehlt es (ep. 63, 8 Testim. I, 22). Mit Cyprian schreibt unser Verfasser „fluebunt“ (Cyprian „fluent“); der Verf. der Schrift de rebapt. 14 schreibt „currebant“.

3) In Ps. 96, 10 bietet unser Verf. auch „regnavit in ligno“, wie so viele Lateiner und bereits Justin (s. meine Litt.-Gesch. I S. 850). — In Ps. 23, 3 f. sind übrigens die Worte „dextra laevaque extensis clavis fixis innocentiam demonstrans“ nicht mit Hartel zum Citat zu rechnen.

harundinem quassatam non confringet et lignum (so $T^1\mu$, cett. linum) fumigans non conlocabit (extinguet v), quoadusque expellat in contentione iudicium, et in nomine eius gentes credant (credent μ)." Cypr. (Testim. II, 13) schreibt: „Non clamabit neque audiet quis in plateis vocem eius. arundinem quassatam non confringet et linum (lignum BM^1) fumigans non extinguet ... quoadusque ponat in terra iudicium, et in nomine eius gentes credent." Aus dieser Übersicht folgt, dass der Verfasser wesentlich dieselbe Bibelübersetzung wie Cyprian gehabt hat, wenn auch einige Verschiedenheiten obwalteten. [1])

4.

Der Hirte des Hermas ist in dem Buche nicht citiert, aber seine Christologie liegt ihm zu Grunde. C. 3 heisst es: „In monte Sion spiritus sanctus, filius dei, rex constitutus est" (M^2v haben diese Häresie nicht stehen lassen wollen und „a spiritu sancto" geschrieben). Noch wichtiger ist c. 4: „Caro dominica (om. v) a deo patre Jesum (= Jesus) vocita est: spiritus sanctus qui de caelo descendit Christus iunctus (unctus μ, id est unctus Hartel) dei vivi deo (a deo v, deus μ) vocitus est, spiritus carni mixtus Jesus Christus". Mercatis Codd. bieten (p. 42): „qui de coelo Christo (fehlt in einem Cod.) iunctus dei deus vocitatus est". Wie es mit dem „iunctus dei vivi" immer stehen mag — die Stelle sagt: „Das Fleisch des Herrn ist von Gott dem Vater Jesus genannt worden, der heilige Geist, der vom Himmel herabgestiegen ist, ist Christus von Gott genannt worden, der Geist mit dem Fleisch vermischt Jesus Christus".

---

1) Merkwürdig ist, dass der Verfasser Cantic. 1, 6 in c. 7 u. 14 verschieden wiedergegeben hat. Dort heisst es: „Posuerunt me velut custodiam pomarii", hier „Posuerunt me custodem in vineam". Das erste Mal spricht er von dem „Garten", in dem Christus gekreuzigt worden ist, darum nennt er ihn den Wächter des Pomariums; das zweite Mal hat er es mit dem „Weinstock" (Joh. 15, 1) zu thun, darum nennt er ihn „custos vineae". Beidemale aber giebt er den Satz in der Form eines ausdrücklichen Citats. Das zeigt deutlich, dass der lateinische Text dieser Stelle der Gemeinde noch nicht vertraut gewesen sein kann, wahrscheinlich auch, dass der Verfasser ausser der lateinischen Übersetzung das griechische Original neben sich hatte und benutzte.

Das ist die Christologie des Hermas (in der bekannten Verbindung mit der Vorstellung von dem einen präexistenten göttlichen Wesen, dem heiligen Geiste, der mit dem Sohne Gottes identisch ist). Will man sie nicht adoptianisch nennen, so mag man eine andere Bezeichnung brauchen. Der Ausdruck „spiritus carni mixtus" stammt von Tertullian (Apolog. 21: „homo deo mixtus"); an ihn erinnert auch der Ausdruck (c. 10): „Caro ligno confixa emisit verbum dominicum dicens: Heli, Heli" (Apolog. l. c.: „spiritum cum verbo sponte dimisit praevento carnificis officio"). Eine Abhängigkeit von den christologischen Gedanken des Irenäus scheint mir in der merkwürdigen Stelle vorzuliegen (c. 13): „Ita invenimus ipsum salvatorem per Salomonem speculum immaculatum patris esse dictum, eo quod sanctus spiritus, dei filius, geminatum se videat, pater in filio et filius in patre utrosque se in se vident". Dieser Satz ist nicht der einzige, in welchem der Verfasser theologischen Tiefsinn offenbart hat. Hat er doch auch (vielleicht angeregt durch die Gedanken des Hermas über das „Gesetz" im christlichen Sinne) geschrieben (c. 9): „Lex christianorum crux est sancta Christi filii dei vivi". Gleich darauf äussert er: „Percussus in lateris ventre: de latere sanguis et aqua mixtus profusus affluebat, unde sibi ecclesiam sanctam fabricavit, in quam legem passionis suae consecrabat, dicente ipso: „Qui sitit, veniat et bibat; qui credit in me, flumina de ventre eius fluebunt aquae vivae". Das ist eine hervorragende theologische Conception. Am originellsten und durch ihre Einfalt anziehendsten aber ist die Schlussausführung über Christus und die unter seiner Hut stehenden Gläubigen (c. 14 f.):

„Aber auch den rechten Weinstock hat er sich genannt und seinen Vater den Weingärtner. Wenn nun Christus der rechte Weinstock ist, so ist offenbar, dass auch wir, die wir an ihn glauben und ihn angezogen haben, der rechte Weinstock sind, der in dem Herrn-Weinberg steht, und Christus ist der Wächter seines Weinbergs, wie Salomon sagt: „Sie setzten mich als Hüter in den Weinberg". In den irdischen Verhältnissen, die ein Abbild der geistlichen sind, sehen wir einen Weinberg, der seinen Herrn und Besitzer hat. Kommt nun der Herbst und die Zeit der Ernte heran, so setzt man einen Wächterburschen (custos puer) in den Weinberg, und man richtet einen hohen Balken mitten im Weinberg auf und auf dem Balken macht man eine viereckige Warte aus „zerstossenem Rohr" und an den Seiten der viereckigen Warte macht man je drei Löcher, zusammen zwölf; durch diese an allen vier Seiten ge-

legenen Löcher soll der Wächterbursche den ganzen Weinberg überschauen und bewachen; er soll dabei singen, damit kein Wanderer eintrete und den Weinberg des Herrn, der ihm (dem Burschen) anvertraut ist, beschädige, noch Diebe sich einschleichen. Wenn nun ein unberufener hungernder Dieb den Weinberg betreten und Trauben stehlen will, so schreit ihn der um den Weinberg besorgte Bursche auf der Stelle von seiner Warte herab mit Schmäh- und Drohworten an, damit der diebische Wanderer sich nicht einzutreten unterstehe. Er ruft ihm „Geh' deines Wegs weiter" zu. Der Dieb aber, erschrocken über die drohenden Zurufe des Burschen, flieht vom Weinberg davon; er sieht die Warte, er hört die Stimme, aber den Burschen, der im Innern der Warte ihm droht, sieht er nicht; er fürchtet sich und geht seines Wegs weiter. Dieser landläufige Vorgang ist ein Abbild der geistlichen Gnadenveranstaltung; denn in dem Volke Gottes geht es ebenso zu wie in dem irdischen Weinberg. Der Herrn-Weinberg ist das geistliche Volk der Christen, und er wird auf Befehl Gottes des Vaters bewacht vom „Knechte" Christus, der auf die Warte des (Kreuzes)holzes erhoben ist. Wenn nun der Wanderer, der Teufel, der in der Welt umherstreift, sich unterfängt, Jemanden, der zum Herrn-Volk gehört, aus dem geistlichen Weinberg zu entfernen und ihn zu schädigen, so wird er sofort von dem himmlischen „Knechte" ergriffen und mit geistlichen Geisselhieben gezüchtigt, so dass er heulend weit fortflieht in wüste und öde Örter. Dieser Wächter ist der „Knecht, der Herrn-Sohn", der seinen ihm vom Vater anvertrauten Weinberg rettet und bewahrt; über ihn hat der Prophet Jesajas also gesungen: „Siehe mein Knecht, mein geliebtester Sohn; ich will meinen Geist auf ihn legen u. s. w."

Hier schauen wir in die populäre Christusvorstellung hinein und erblicken ein Stück Altertum von besonderer Einfalt und Schönheit! Die urchristliche Vorstellung mit ihren scharfen Contrasten tritt auch sonst in dem Tractat leuchtend hervor. So heisst es in c. 2: „Nihil potest quod in terra est esse sanctum, cum totus mundus facta mala[1]) a diabolo sit maculatus, dicente Jesu: „Odit me saeculum, quia et ego illum, quia mala facta sunt facta illius". ex qua re quidquid est in hoc saeculo terreno sanctum esse non potest."[2]) Die „heilige Kirche" ist das

1) Dieser Vulgarismus auch c. 7 p. 111, 22.

2) Nur der Teufel ist der Feind. — Von Moses heisst es (c. 9), er sei nicht „innocens manibus et mundo corde" gewesen, er habe ja den Ägypter getötet; aber Christus töte Niemanden „nisi solum diabolum inimicum generi humano".

Complement zu Christus selbst; ist er der rechte Weinstock, so ist sie es auch; denn „wir haben ihn angezogen". „Rebecca figuram portat ecclesiae, sicut Isaac vir eius typum in se portabat Christi" (c. 3). Christus heisst auch (c. 8) „imperator et rex", eine Bezeichnung, die mir sonst nicht begegnet ist.[1])

5.

Trotz aller Volkstümlichkeit und allen Vulgarismen der Sprache, die in diesem Tractat ganz besonders zahlreich sind ist der Verfasser kein ungebildeter Mann; vielmehr zeigen seine Bibelkenntnis, seine Speculation[2]) und seine Kenntnis des Griechischen ihn als einen „Lehrer". Seine Erklärungen der Namen Sina, Sion, Adam, Abel, Henoch[3]), Hiob, Abraham und Moses (c. 2. 4. 5. 6.) zeigen eine gewisse exegetische Tradition, die zu den Griechen und über sie hinaus bis ins Hebräische zurückweist. Am interessantesten ist seine Erklärung des Namens Adam. Sie stammt aus dem uns slavisch erhaltenen Henochbuche oder aus einer gemeinsamen Quelle mit ihm[4]) (c. 4):

„Hebreicum Adam in Latino interpretat „terra caro facta", eo quod ex quattuor cardinibus orbi terrarum pugno comprehendit, sicut scriptum est: „Palmo mensus sum caelum et pugno

1) Cyprian nennt (ep. 15, 1) den Märtyrern gegenüber Christus ebenfalls ihren „imperator", aber in einem Bilde, in welchem er sie als Soldaten anredet.

2) Man beachte auch, wie neben seinen naiven und populären Christusvorstellungen doch schon speculative sich finden.

3) Der Verf. erwartet die Wiederkehr Henochs in der Endzeit: „Consummatione mundi innovari habet in hoc mundo, unde et translatus est, ad confundendum et revincendum antichristum ... et ideo Enoch interpretat ‚innovatus'." Wahrscheinlich ist unsere Stelle das älteste Zeugnis für diese Erwartung; sie findet sich sonst noch in der pseudocyprianischen Schrift de pascha computus (s. c. 14), im Ev. Nicodemi (c. 25) und bei den alten Auslegern zu Apoc. Joh. 11, 3. Aber unser Verfasser ist von dieser Stelle wahrscheinlich unabhängig; denn dass Henoch den Antichrist besiegen werde, sagt sie nicht.

4) S. Bonwetsch, a. a. O. S. 29 (c. 30, 13): „Und ich setzte ihm (Adam) einen Namen von vier Bestandteilen, vom Osten, vom Westen, vom Süden, vom Norden."

comprehendi terram et confinxi hominem ex omni limo terrae; ad imaginem dei feci illum". oportuit illum ex his quattuor cardinibus orbis terrae nomen in se portare Adam; invenimus in scripturis, per singulos cardines orbis terrae esse a conditore mundi quattuor stellas constitutas in singulis cardinibus. prima stella orientalis dicitur anatole, secunda occidentalis dysis, tertia stella aquilonis arctus, quarta stella meridiana dicitur mesembrion. ex nominibus stellarum numero quattuor de singulis stellarum nominibus tolle singulas litteras principales. de stella anatole „a", de stella dysis „d", de stella arctos „a", de stella mesembrion „m": in his quattuor litteris cardinalibus habes nomen „Adam". nam et in numero certo per quattuor litteras Graecas nomen designatur „Adam": ita *α μία—δ τέσσαρα—α μία—μ τεσσαράκοντα* faciet numerum XLVI. hic numerus XLVI passionem carnis Adae designat, quam Adae carnem in se figuralem Christus portavit et eam in ligno suspendit . . . hic ergo numerus XLVI passionem declarat, eo quod sexto millesimo anno hora sexta passus, resurgens a mortuis quadragesimo die in caelis ascendit, vel quia Salomon XLVI annis templum deo fabricaverit, in cuius templi similitudinem Jesus carnem suam esse dixit."

Beide Ausdeutungen des Namens Adam (aus den vier ersten Buchstaben der vier Himmelsgegenden und nach dem Zahlenwerte der Buchstaben) kennt auch Augustin und bemerkt zu der zweiten: „Haec etiam ab anterioribus, maioribus nostris, dicta sunt" (in Joh. IX, 14, X, 12); also kannte er unsere Schrift, mit der er sich übrigens auch wörtlich in diesem Abschnitt berührt; er kannte sie aber nicht als cyprianisch; denn nach seiner Gewohnheit hätte er sonst wahrscheinlich Cyprians Namen genannt. Aber er redet nicht von einem Vorgänger, sondern von mehreren, bez. von zweien. Auch das können wir heute noch belegen. In der im J. 242/3 verfassten pseudocyprianischen Schrift de pascha computus (Hartel III p. 248ff.) lesen wir c. 16: „Restitutum est templum in nomine protoplasti, qui dictus est Adam, sicut supra diximus, post annos XLVI. sic autem ostenditur in nomine Adam, cum apud Graecos prima littera nominis eius dicitur alpha *μία*, secunda autem *δ τέσσαρες*, tertia iterum alpha *μία* et quarta mi *τεσσαράκοντα*, et sic fit numerus sex et quadraginta." Die Stellen sind nicht unabhängig von-

einander, wie die Form der Berechnung und die Combination mit Joh. 2, 19 ff. beweist. Aber nicht der Verfasser der Schrift De montibus Sina et Sion ist der Spätere; denn er begeht den Fehler, den zweiten Tempel mit dem ersten zu verwechseln, während der Verfasser der anderen Schrift das Richtige bietet. Ferner hat er noch die uralte, m. W. in der christlichen Litteratur einzig dastehende Rechnung, Christus sei im 6000. Jahre gestorben[1]), während der Verfasser des Tractats de pascha computus einer anderen folgt. Also hat dieser jenen benutzt und corrigiert.[2])

6.

Unsere Schrift ist also vor 242/3 geschrieben. Dieses Ergebnis bestätigt sich auch durch ihre altertümliche Gesamthaltung sowie durch die Beobachtung, dass sie von Cyprians Schriftstellerei völlig unabhängig ist.[3]) Sie ist höchst wahrscheinlich afrikanischen Ursprungs, wie der Bibeltext beweist. Der terminus a quo ist nach den Beobachtungen zu bestimmen, (1) dass zwar die Christologie des Hermas befolgt, das Buch aber nicht mehr als heiliges citiert wird, (2) dass Tertullians Apologeticus (vielleicht auch Irenäus) dem Verfasser bekannt gewesen ist. So darf man mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit die Abfassung auf die Zeit c. 210—240 setzen. Ungefähr dieselbe Zeit müsste man auch dann als die wahrscheinlichste in Anspruch nehmen, wenn man die Beziehungen zu anderen patristischen Schriften sämtlich für unsicher hält; denn die Art, wie das N. T. benutzt ist, widerrät, über das Ende des 2. Jahrhunderts heraufzugehen; anderseits schreibt der Verfasser sicher in der Anfangszeit der christlich lateinischen Litteratur und der lateinischen Bibel. Man würde also den Zeitraum der Abfassung auf c. 200—245 anzusetzen haben. Die Schrift füllt ähnlich wie de pascha compu-

1) Diese Rechnung ist direkt nach den jüdischen Apokalypsen gemacht.

2) Verwandt ist auch de pascha 19 die Art, wie die zwölf Apostel herausgerechnet werden, mit de montibus 14 (die 3 × 4 Cavernen).

3) Ebenso von der Novatians.

tus[1]) eine Lücke aus; denn was besitzen wir an christlich lateinischen Schriften aus den JJ. 220—248? Der kräftig geschriebene Tractat verdient aber auch um seines Inhalts willen ein sorgfältiges Studium.

XI. Zu Claudianus Mamertus, De statu animae epilogus (p. 196 edid. Engelbrecht). Zwei Fragen.

Goethe schreibt in den „Wanderjahren" im Sinne eines Bekenntnisses von der Ehrfurcht und von ihrer dreifachen Beziehung; sie richtet sich auf das, was über uns, neben uns und unter uns ist. Claudian (um d. J. 470) schreibt a. a. O.: „. . . et tamen sic diligendum est corpus aut spiritus, secundum quod diligenda sunt, sicut quidam nobilissimus tractator sanctarum scripturarum dixit: ‚Quattuor pones dilectionis regulas, quod supra nos, quod iuxta nos, quod nos, quod infra nos'."

(1) Wer ist der nobilissimus tractator? Man denkt natürlich sofort an Augustin, und wer könnte jene Worte geschrieben haben ausser ihm und seinen Schülern? Aber umsonst suche ich seit Jahren bei Augustin nach dieser Stelle, und — warum drückt sich Claudian so merkwürdig aus? er kennt augenscheinlich den Autor („nobilissimus"), aber er bezeichnet ihn dennoch als „quidam"! Den Augustin, dem er das Meiste in seinen Schriften verdankt, hat er p. 133 mit Namen genannt: „Aurelius Augustinus et acumine ingenii et rerum multitudine et operis mole veluti quidam Chrysippus argumentandi virtute aut Zenon sensuum subtilitate aut Varro noster voluminum magnitudine et qui profecto talis natura adtentione disciplinis exstiterit, ut non inmerito ab istis corporalibus nostri saeculi Epicureis aut Cynicis spiritalis sophista dissenserit . . ." Warum nennt er ihn hier nicht? Wer findet das Citat? Bei Cassian steht es nicht.

(2) Kann die Stelle bei Goethe unabhängig von der unsrigen

---

1) Über diesen bisher stark vernachlässigten pseudocyprianischen Tractat hat Hufmayr (Programm des Stephan-Gymnasiums in Augsburg. 1896) eine kleine Monographie veröffentlicht, die aber Manches zu wünschen übrig lässt.

sein? Ich halte es nicht für unmöglich, aber doch nicht für wahrscheinlich. „Dilectio“ nähert den Begriff „Liebe“ dem der „Ehrfurcht“ an; erst dieser verleiht dem Gedanken die Hoheit, die ihn auszeichnet. Welche Kette besteht zwischen dem Gewährsmann Claudians und Goethe, wenn überhaupt eine Überlieferung hier vorhanden ist? Es lohnt sich wohl, diesem Problem nachzudenken; denn die Stelle in den „Wanderjahren“ gehört zu dem tiefsten, was Goethe geschrieben hat.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE. FÜNFTER BAND, HEFT 3

DER GANZEN REIHE XX, 3

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1900